

LA CERTITUDE II

II – LE MONDE DE LA VIE. LA PHENOMENOLOGIE.

1. 6. 13.

La phénoménologie offre l'exemple d'une pensée qui fonde toute vérité sur une certitude première. Non pas une philosophie de la conscience mais de l'évidence, que nous allons à présent examiner. Ceci en deux temps : A) La phénoménologie, où nous présenterons la démarche husserlienne, avec un détour par Descartes et Jacobi. B) La transcendance du monde où, avec Maurice Merleau-Ponty, nous nous intéresserons à quelques prolongements de la phénoménologie husserlienne.

Prévenons-en d'emblée : tout cette section est difficile. C'est que Husserl atteint un niveau de technicité, de précision et de richesse dont la philosophie offre peu d'exemples. Aussi la présente section requiert-elle une lecture attentive, tandis qu'il aurait été hors de proportion et finalement assez absurde de tenter de « traduire » les concepts husserliens en un langage plus commun. C'est là en fait toute la difficulté de la phénoménologie, dont nous nous permettrons de discuter les attendus et le bien fondé.

Nous mettrons en question en effet la volonté de faire de la philosophie une science rigoureuse car certaine ; la tentative de rendre évident et donc entièrement intelligible « ce que signifie que l'objectivité soit », comme écrit Husserl (La philosophie comme science rigoureuse, 1911, p. 29¹). C'est-à-dire de saisir chaque objet dans son essence en bâtissant une « phénoménologie² », une science de la conscience en tant que c'est pour elle que s'établit toute

¹ trad. fr. Paris, PUF, 1989.

² Le terme « phénoménologie » semble avoir été employé pour la première fois dans un essai non publié de Christoph F. Oetinger (*Philosophie der Alten*, 1736) pour désigner la « science divine des relations ».

objectivité et donc une vision des essences des choses, données en toute clarté (p. 48). La plus essentielle de toutes les connaissances, ne reposant pas sur l'expérience, encore moins sur l'introspection mais sur des actes de jugement et définissant un système de connaissance absolue et universellement valable (pp. 50-51). Une science permettant enfin de clore les interminables disputes dans lesquelles se perd la réflexion philosophique et scientifique - car Husserl, souligne Jacques Derrida, a toujours marqué son aversion pour le débat, le dilemme, l'aporie, non seulement en philosophie mais même dans les sciences empiriques (Genèse et structure de la phénoménologie, 1959³).

³ in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

A) La phénoménologie

1. 6. 14.

Pour exposer les perspectives husserliennes sur la certitude, nous partirons d'un texte posthume : *Expérience et jugement* (1939⁴). Dans cet ouvrage, l'objet des recherches de Husserl concerne les fondements du jugement prédicatif ("S est P") et, plus généralement, de la logique ; c'est-à-dire, les présupposés "sur le fond desquels seulement deviennent intelligibles le sens et la légitimité des évidences supérieures du logicien" (§ 1). En d'autres termes, Husserl interroge ici les conditions de la certitude sur laquelle se fonde l'évidence logique. Ce qui revient à dire que les règles logiques, dans la mesure où elles paraissent fiables, ne tirent pas de leur seule rationalité formelle leur légitimité, c'est-à-dire leur indubitabilité.

Le monde des évidences originaires.

Pour Husserl, d'une manière générale, aucun jugement ne saurait être par lui-même détenteur de sa propre vérité. Il ne saurait fonder sa propre évidence mais doit lui-même être fondé en évidence à travers un acte posant une "synthèse de coïncidence", c'est-à-dire à travers le constat d'une exacte effectivité de l'objet visé par rapport à l'affirmation qui le prend pour sujet. La vérité tient en d'autres termes pour Husserl à la reconnaissance d'une présence effective de l'objet, à l'évidence de ce dernier. Cela signifie que l'évidence est distincte d'un simple sentiment subjectif de certitude puisque l'objet lui-même est la seule mesure du vrai. Cela signifie encore que toute vérité renvoie en dernier ressort à une réalité perceptible ou plus exactement à ce que Husserl nommera une évidence première, "antéprédicative", puisqu'elle fonde toute prédication, donc tout jugement.

La réflexion ne se donne pas ses objets. Avant tout jugement réfléchi, la conscience est "croyante", non thétique : elle ne possède pas une pleine détermination, une pleine connaissance de ses objets. Elle forme un milieu où tout étant est donné et y demeure aussi longtemps que le cours de l'expérience ne donne pas l'occasion de douter de lui. L'objet de la connaissance est là, en certitude (mais non en pleine évidence), avant la connaissance. Toute

réflexion, en d'autres termes, part du monde. Un monde dont la nature des différents objets ne fait pas problème, ne suscite pas d'interrogation en ce sens. C'est là notre monde courant, dont les objets sont "prédonnés", c'est-à-dire donnés d'une manière *passive* qui n'exige aucune conscience active du sujet, aucune orientation particulière du regard, aucun éveil de l'intérêt. Et ces objets ne sont pas donnés seulement en eux-mêmes mais avec tout leur "alentour". Toute activité de connaissance, même limitée à un unique objet, a ainsi pour sol universel un monde premier, que Husserl nomme le *Lebenswelt* - le monde de la vie - et qui forme un sol de *doxa* passive universelle (nos opinions, nos jugements immédiats). "Le monde comme monde étant est la pré-donnée universelle passive préalable à toute activité de jugement, à toute mise en oeuvre d'un intérêt théorique" (§ 7). Nous ne pensons qu'en regard d'une conscience première du monde qui est certitude.

Dans un roman de Peter Handke, un homme, suite à un rêve, est devenu étranger à tout. Il a perdu son *Lebenswelt* pourrait-on dire et, vivant désormais dans « une sorte d'émerveillement horrifié », il ne veut plus rien et souhaite tout supprimer (*L'heure de la sensation vraie*, 1975⁵).

Le *Lebenswelt* est le monde des évidences originaires et communes. Or ce n'est pas là un domaine d'évidences inférieures par rapport à celles de la logique ou de la science. C'est *le domaine originel auquel renvoie le sens de toute connaissance exacte*, écrit Husserl (§ 10). La certitude, selon Husserl, n'est donc pas fondée par un acte de connaissance. Au contraire, tous les actes de connaissance la présupposent. Elle est une adhésion première au monde. Et, du fait que chaque objet se détache sur le fond de cette certitude première du monde, il n'y a pas d'expérience d'une chose qui ne sache pas déjà d'elle davantage que ce qui vient à la connaissance ; laquelle est surtout une confirmation ou une infirmation, c'est-à-dire une précision de cette certitude première du monde qui enveloppe tout objet de connaissance et fait que, pour la conscience, la simple existence d'un objet recouvre des réalités déjà connues et inconnues qui pourront accéder à une connaissance ultérieure. Chaque objet, dès lors qu'on s'intéresse à lui, emporte tout un monde, tout notre monde avec lui.

⁴ trad. fr. Paris, PUF, 1970. Pour une présentation de la démarche husserlienne et son rapprochement des thèses de Wittgenstein notamment, voir J. Greisch *Du langage comme sol de croyance* in (collectif) *La croyance*, Institut Catholique de Paris, Beauchesne, 1982.

*

Les horizons d'objet.

La non-connaissance, ainsi, apparaît toujours sur un fond de connaissance : ce qui nous affecte est toujours en quelque sorte pré-connu, même s'il se livre à nous comme inconnu. Il est au moins donné à la conscience sous la forme d'une déterminabilité possible (§ 8). Nos énigmes ne prennent sens qu'en regard de notre compréhension du monde. Il n'y a pas d'énigme, d'inconnu en soi mais seulement pour nous. Un inconnu en soi, c'est-à-dire un inconnaissable, ne pourrait justement pas être reconnu comme tel.

Le propre de ce qui est pour nous inconnu est d'ébranler notre certitude, laquelle correspond, en première analyse, à la déterminabilité en soi de tout étant. Il appartient au sens originaire de tout objet - sens déjà pré-constitué dans la passivité - d'être a priori quelque chose d'explicable. "Il est constitué avec un horizon de déterminabilité indéterminée" (§ 52).

Toute connaissance est donc accompagnée d'un pré-savoir, indéterminé quant à son contenu ou imparfaitement déterminé mais jamais totalement vide. Lorsque je vois de face un objet, sa face arrière que je ne vois pas est présente à ma conscience *dans un horizon*. La connaissance ne commence pas avec l'objet. Elle se précise sur le fond d'une pré-connaissance du monde dont le propre est d'être a priori certaine. Tout est anticipation dans la perception des choses et la science consiste en une perception plus exacte des choses, écrivait en ce sens Alain (*Eléments de philosophie*, 1916⁶).

Tout objet de perception est une représentation qui se constitue dans le passage synthétique d'une image à une autre à l'occasion duquel ses différents profils se recouvrent synthétiquement. Toute expérience d'un objet a son horizon propre (interne) et son horizon d'objets co-donnés (horizon externe). Toute expérience peut être étendue en une chaîne continue d'expériences singulières qui visent à expliquer l'objet et qui sont unies synthétiquement en une expérience unique ouverte à l'infini dont je devrais interrompre le cours si je choisis de me satisfaire de ce que l'expérience m'a déjà fourni. La perception et la conception d'un objet sont des synthèses en droit infinies, puisque chaque objet est saisi sur le fond du monde. Elles ne se règlent donc pas uniquement sur l'objet lui-même. Ces horizons

⁵ trad. fr. Paris, Gallimard, 1977.

⁶ Paris, Gallimard, 1941.

internes et externes, dit Husserl, sont autant d'anticipations qui débordent le mouvement de la connaissance qui spécifie l'objet. Une transcendance de sens est ainsi attachée à chaque perception singulière. Ce qui est visé déborde toujours ce qui est effectivement donné. Car un objet n'est rien qui soit séparé et isolé mais est toujours situé dans un horizon de familiarités et de pré-connaissances typiques. Cet horizon, de plus, est continuellement mouvant. De chaque nouvelle étape de la saisie intuitive s'ensuivent de nouveaux traits en lui (§ 25). La *doxa* est par essence le domaine du fluent.

Dans la perception, il y a donc une intuition qui précède toute explication et qui est dirigée sur l'objet pris comme un tout. Vient ensuite la contemplation de l'objet proprement dite qui est explicatrice (§ 22). Cette connaissance modifie en retour la certitude. Le doute ou la négation correspondent à un empêchement dans le cours du remplissement de l'intérêt perceptif éveillé. Dans le doute, ainsi, la conscience est tiraillée entre des inclinations de croyance. La certitude en vient donc à se "modaliser", c'est-à-dire qu'elle se précise et se stratifie selon les modalités qu'elle exige de la perception : telle détermination de l'objet peut être requise pour que l'objet de la perception corresponde bien à l'objet visé ; telle autre peut n'être qu'accessoire, etc. (§ 21). La certitude a ses modes pur et impur (§ 77).

*

L'aspiration à la certitude première.

En général, l'intérêt de la connaissance ne s'éveille que là où la certitude simple du monde, de l'opinion, est ébranlée. La connaissance commence avec l'étonnement, disait Aristote. Mais *la connaissance, aussi bien, vise à restituer une certitude identique à la certitude immédiate de la croyance*, affirme Husserl. La connaissance, en d'autres termes, reste passive, peu éveillée, tant qu'il y a concordance ou simple empêchement entre l'intuition et l'horizon pré-donné qui l'accompagne. Sinon, la connaissance doit se décider. Elle devient affaire de conviction. Là se révèle l'essence concrète du jugement, note Husserl : venu de la certitude, il aspire à la certitude (§ 66). Car toutes les certitudes s'organisent en l'unité d'une seule certitude, d'un seul monde. La connaissance doit finalement réapproprier l'objet au cours de notre expérience.

Tout ce qui dérange une certitude amène donc à reconsidérer peu ou prou l'ensemble de nos certitudes et signifie un obstacle à la poursuite de la vie courante dans la mesure où ce qui avait été entièrement résolu est à nouveau mis en question. A toute croyance est suspendu un intérêt pratique. La vie de la conscience est traversée par une aspiration à la cohérence du jugement et le sujet jugeant est concerné personnellement lorsqu'il est contraint d'apprécier une certitude contre son aspiration générale à se maintenir tel qu'en lui-même, attaché à ses prises de positions. Il aspire toujours à la certitude première (§ 71).

Objet de la connaissance.

Le monde de première certitude que désigne Husserl infirme tout point de vue psychologique plaçant la conscience, comme si elle était vide, face au monde. Nous sommes le monde. Nous le constituons. Notre subjectivité est "transcendantale", dit Husserl, c'est-à-dire qu'elle est la source ultime de toutes les formations de la connaissance. La perception correspond à une opération active de la conscience. On perçoit un objet singulier sur le fond d'un champ pré-donné, lequel est fait de synthèses et d'associations (§§ 15 & 16) qui ont une force affective propre : elles orientent la conscience, comme à son insu, vers tel ou tel objet particulier. "Il y a donc un faire qui précède l'orientation-vers et un "je-fais" qui n'a rien d'une activité volontaire" (§ 19).

Mais si nous sommes le monde, ainsi, le monde, réciproquement, est la conscience. On ne peut les opposer l'un à l'autre, l'un face à l'autre. Dans la connaissance, toutefois, le monde est considéré sous l'angle de sa vérité. Tandis que la certitude est une affaire de pratique et d'orientation dans la vie, qui marque davantage comment la conscience a immédiatement prise sur le monde. On ne peut confondre les deux, même si, le plus souvent, dans la vie comme elle va, en l'absence d'une intuition réelle ou parfaite de l'objet, on juge sur le fondement de préjugés (§ 67). On croit connaître les choses. Notre première certitude du monde passe pour être toute sa vérité. La connaissance, en regard, est la conscience de l'accord d'une croyance qui anticipe *à vide* avec l'expérience qui donne véritablement l'objet de cette croyance. "La croyance anticipante se remplit avec la croyance d'expérience" (§ 68). Il reste que la certitude liée à l'expérience externe - la seule que Husserl envisage ici - est présomptive. Elle a vocation à être confirmée dans le progrès de l'expérience. Encore une fois,

la connaissance a pour fonction de fonder notre certitude première du monde. La connaissance se fonde sur une confiance dans le monde comme corrélat de toutes nos expériences. Cette certitude est une foi parce qu'il est impossible de la déduire. Elle est première, en effet, au sens où tout effort de réflexion pour la fonder paraît la supposer déjà. Et parce qu'il inscrit ainsi la connaissance dans la perspective d'une confiance première et irréductible, Husserl peut être compté parmi les représentants du fidéisme.

Le fidéisme.

On a rendu en français par "fidéisme", la *Glaubensphilosophie* de Friedrich Jacobi, selon laquelle un acte de foi seul nous dévoile l'existence originare de notre liberté. Autre façon de dire que ce qui est vrai absolument et en soi n'est pas donné à l'homme par l'intermédiaire de la réflexion mais par une certitude première (David Hume. *Sur la foi, ou Idéalisme et réalisme*, 1787⁷). Pascal, en ce sens, fut sans doute l'un des premiers représentants du fidéisme, marquant que nous connaissons les premiers principes de toute connaissance non par la raison mais par le cœur, pour dire que notre adhésion, les concernant, requiert tout notre être et non seulement une démonstration (voir par exemple *Pensées*, 1670, Lafuma n° 110⁸).

Une "révélation" naturelle nous fait, selon Jacobi, distinguer immédiatement l'être et le non-être, le bien et le mal. La raison seule n'y suffirait pas, qui n'est en nous qu'une faculté secondaire dépendant d'une certitude primordiale que produit l'intuition immédiate du réel et que Jacobi nomme "sens" (*Sinn*). On peut expliquer le froid mais cette réalité ne pourra vraiment être saisie par qui ne l'a pas ressentie. Il est ainsi une évidence, un "dévoilement de l'existence", comme dit Jacobi (*Enthüllung des Daseins*) qui précède et transcende toute explication⁹. En quoi Jacobi, comme Pascal d'ailleurs, et à la différence de Husserl, confond certitude et connaissance. Jacobi finira toutefois par accorder à la raison un contenu propre et originare, faisant d'elle une faculté immédiate de connaissance et l'instinct même de l'absolu¹⁰.

*

⁷ trad. fr. in L. Guillermit *Le réalisme de Jacobi*, Aix-en-Provence, Publications Université de Provence, 1982.

⁸ *Œuvres complètes*, Paris, L'Intégrale Seuil, 1963.

⁹ Voir R. Legros *L'idée d'humanité*, Paris, Grasset, 1990, p. 79 et sq.

¹⁰ Voir L. Lévy-Bruhl *La philosophie de Jacobi*, Paris, Alcan, 1894. Henri Heine écrit qu'on a fait beaucoup d'honneur à Jacobi en le comptant parmi les philosophes. Ce n'était, selon lui, qu'une vieille commère, bavardant beaucoup sur son amour et sa sensibilité et finissant par injurier la raison (*De l'Allemagne*, 1855, Paris, Gallimard, 1998, p. 94).

Le terme "fidéisme", sous cette acception, ne s'est guère imposé. Il sert plus volontiers à désigner une doctrine qui au nom de la suffisance absolue de la foi religieuse rejette toute justification rationnelle de son contenu (voir 1. 5. 15.). Il manque ainsi un terme plus commode pour désigner une doctrine estimant que chaque vérité doit pouvoir faire l'objet d'une reconnaissance en conscience, d'une appropriation pratiquement vitale et jugeant de la vérité à l'aune de la certitude immédiate qui lui est attachée. De là, toute doctrine qui assigne à la connaissance le devoir de fonder *en évidence* le sol premier de nos croyances, comme si le monde, à travers la science, devait nous devenir parfaitement transparent.

Selon Husserl, il y a de droit continuité entre la certitude première que nous avons du monde et toute vérité que nous pouvons en acquérir. La connaissance, ainsi, n'a d'autre destination que d'enrichir, quitte à la modifier, une certitude première. Elle n'apporte pratiquement rien en propre car nous sommes toujours déjà de plain-pied dans le monde de la vie, c'est-à-dire dans la vérité. Ces thèmes sont explicites dans les *Méditations cartésiennes* (1931¹¹), où Husserl reprend à son compte le projet cartésien de fonder la science sur une évidence indubitable identifiée à un *ego sum*, à un "je suis".

*

Le retour à Descartes.

Nous l'avons vu, l'existence du monde renvoie, à titre de fondement, à l'ego ou "moi transcendantal", origine de tout sens du monde puisque tout sens du monde est en définitive pour moi. Mais dans cette mesure - comme ne l'a pas vu Descartes - le moi ne saurait être abstrait de ses objets de pensée, c'est-à-dire du monde tel qu'il le constitue (*Méditation I*). Le Moi n'est pas face au monde. Il est le monde. Le Je n'est pas une réalité séparée qui aurait à entrer en rapport avec le monde extérieur. L'essence même de la conscience est de porter sur autre chose que soi (ce que recouvre la notion d'intentionnalité, voir ci-après). Husserl est à l'opposé de tout idéalisme subjectif. Le monde n'est pas le rêve du Moi¹².

A l'origine de toute perception du monde est un moi concret doté d'un contenu individuel d'états vécus, de facultés et de tendances, soit une subjectivité transcendantale dont

¹¹ trad. fr. Paris, Vrin, 1986.

la raison, en regard, ne représente qu'une forme essentielle (*Méditation III*, § 23) ; renvoyant à des possibilités de confirmation et de vérification, c'est-à-dire visant l'évidence comme synthèse complète des expériences possibles d'un objet (§ 28). Sous cette perspective, toute science, qu'elle concerne la nature physique, l'homme, la culture, etc., toute science particulière n'est jamais qu'une explicitation systématique des horizons de l'expérience donnés originairement. Elle est une explicitation des évidences possibles qui sont susceptibles de remplir les intentions du moi (§ 29). Les sciences visent à des prédications destinées à donner de l'intuition antéprédicative une expression complète et adéquate, écrit Husserl (*Méditation II*). Pour être mieux entendue, la démarche husserlienne peut être appréciée en regard de celle de Descartes.

*

1. 6. 15.

Le cogito cartésien.

Dans ses *Méditations métaphysiques* (1641¹³), Descartes pratique un doute hyperbolique. Il imagine qu'un malin génie ait toute puissance pour faire que nous nous trompions en tout ce que nous pensons et percevons ; que nous nous abusions même dans les propositions mathématiques les plus évidentes, comme $2+3$ font 5, comme si l'univers était intégralement falsifié¹⁴.

Pour Descartes, il s'agit de montrer que tout peut être mis en cause, notamment tout ce que nous avons pu croire évident - car le souvenir d'une évidence n'est pas une évidence - et que rien ne paraît absolument indubitable sinon la proposition "je pense, je suis", sans laquelle douter ne serait même pas possible. Ce "*cogito sum*" donne le type exemplaire d'une proposition certaine portant sur une existence et je pourrai donc considérer vrai tout ce que je *concevrai* avec la même évidence. J'aurai banni de la science, aussi bien, tout objet dont l'idée est obscure et confuse. L'évidence cartésienne est intelligible et ne se fonde pas du tout sur un

¹² Voir G. Berger *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, Aubier, 1941, p. 46 et sq.

¹³ *Œuvres philosophiques*, 3 volumes, Paris, Garnier, 1988.

¹⁴ Voir la présentation très complète de cette démarche in G. Rodis-Lewis *Descartes. Textes et débats*, Paris, Le Livre de poche, 1984, 4^e partie.

objet sensible - malgré les critiques que croira pouvoir lui adresser Spinoza, Descartes ne confond pas l'évidence avec une simple impression subjective de certitude.

Ce que l'on nomme le "*Cogito*" est ainsi en fait la proposition "je pense donc je suis", ou plutôt "je suis, j'existe", car cette proposition n'est pas la conclusion d'un raisonnement, précise Descartes mais une affirmation connue de soi, intuitivement (*Deuxièmes réponses aux objections*, IX). Il reste que cette évidence est conçue et non seulement reçue, nous venons de le souligner. Malebranche fera de l'évidence rationnelle la clé de toute philosophie. Personne ne peut sentir ma douleur mais tout homme peut voir comme moi la vérité que je contemple, écrit Malebranche (*Traité de morale*, 1684, I, chap. I¹⁵). La raison peut ainsi nous guider jusqu'à la vertu, qui est amour de l'Ordre, lequel veut être aimé en raison. Les vérités rationnelles représentent "un langage plus vrai que l'Évangile même" (chap. III, I). Malebranche conjugue Descartes et saint Augustin, chez lequel on rencontre déjà l'argument du cogito, souligne Etienne Gilson (*Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 1930, chap. II¹⁶).

L'évidence qui est attachée au « *cogito sum* », son indubitabilité, tient à l'impossibilité de penser le contraire – dans le "je pense", la pensée et ce qu'elle vise sont une seule et même chose. L'évidence ne requiert pas d'autre garantie qu'elle-même. Elle ne se mesure pas mais permet de mesurer tout le reste. Thomas d'Aquin faisait de l'évidence une *manifestatio veritatis*, la vérité s'éclairant à travers elle dans notre esprit comme un objet en plein jour. Il en va de même pour Descartes mais cette vérité n'est pas reçue. Elle est celle d'un jugement. La sagesse n'attend plus du dehors la lumière, souligne Léon Brunschvicg. Elle est elle-même le foyer de son illumination. La qualité du savoir ne se proportionne plus à l'intelligibilité du sujet (*Les âges de l'intelligence*, 1934¹⁷).

Or cette évidence devra servir de crible pour déterminer une méthode d'avancement dans les sciences ; méthode d'abord fondée sur la perception de vraies et immuables natures, soit d'autant de vérités que Descartes déclare innées en notre entendement pour dire que nous les formons finalement entièrement et en déterminons seuls la vérité, telles que celles de nombre, de mouvement, d'étendue, dont la certitude, pour être équivalente à celle du *Cogito*, devra néanmoins être fondée sur l'existence de Dieu. Ces notions communes, en effet, ne nous font par elles-mêmes avoir aucune connaissance de choses existantes (*Principes de la philosophie*, 1644, I, 10). Le *Cogito* nous dévoile bien un existant mais il est incapable de

¹⁵ *Œuvres II*, Paris, Pléiade Gallimard, 1992.

¹⁶ Paris, Vrin, 1984.

fonder à lui seul l'existence d'autres étants. Le cartésianisme ne consiste pas du tout à affirmer que la conscience pourrait se contenter de ce qu'elle conçoit pour déterminer l'existence des choses.

Le *Cogito* apporte plutôt le modèle d'une pensée claire (elle suffit à faire reconnaître la chose représentée ; elle est l'exacte mesure de l'être) et distincte (on peut en énumérer les éléments) mais qui n'écarte d'elle-même la possibilité d'un malin génie que dans notre propre cas. Au delà, la connaissance du monde doit être fondée sur la métaphysique d'un Dieu bon et véridique. C'est le sens de la formule : "nul athée ne peut être géomètre" (*Deuxièmes réponses aux objections*, IX). La certitude scientifique n'est pas une simple persuasion. Elle se fonde en Dieu (*A Regius*, 24 mai 1640).

Mais si la connaissance de Dieu fonde notre connaissance comment fonder notre connaissance de Dieu ? Il y a là comme un cercle qu'on n'a pas manqué de souligner¹⁸.

La méthode.

Il est une conséquence d'une telle démarche qui la rapproche de celle de Husserl : la connaissance idéale est une saisie toute perceptive du vrai. *Savoir, c'est voir. Ou c'est plutôt être éclairé.* Et la science devra confirmer cette évidence initiatrice. Mieux même, la recherche de cette évidence conduira toute la démarche des sciences.

Il reste que chez Descartes la première certitude se gagne. Elle n'est pas immédiatement donnée ; n'est pas inscrite dans notre perception originnaire du monde. La science, pour Descartes, ne va pas de l'obscur au clair, comme pour Husserl mais du clair au clair, ce qui suppose une étape inaugurale décisive.

C'est là un idéal méthodologique que Descartes formulait déjà dans ses *Règles pour la direction de l'esprit* (écrites avant 1629 et inachevées). Il n'est de science véritable, affirme-t-il, qu'une connaissance certaine et évidente (Règle II). Et Descartes de rejeter ainsi toutes les connaissances seulement probables ou purement formelles, alimentant des discussions et une dialectique stériles (Règle X). Sur un sujet, affirme Descartes, il ne convient pas de se soucier de ce que d'autres ont pu penser (III). Il ne convient pas même de se livrer à des expériences. Il faut se fier à l'évidence de déductions fondées sur des idées claires et distinctes ; déductions

¹⁷ Paris, PUF, 1947.

par lesquelles nous comprenons toute vérité comme étant la conséquence d'autres dont nous sommes assurées puisque nous en avons l'intuition, c'est-à-dire une représentation si distincte qu'il ne nous reste absolument aucun doute sur ce que nous entendons ; qui nous donne la chose même.

Toute la méthode, en ce sens, consistera à ne pas aller au-delà de ce que nous délivre l'intuition rationnelle (Règle IV) et, pour cela, nous devons décomposer tout objet de pensée en certaines natures simples et connues d'elles-mêmes puisque rien d'autre n'est connaissable. Cela signifie que nous ne connaissons jamais que par comparaison, de sorte que s'il y a en quelque objet un genre d'être que nous n'avons jamais perçu, nous ne pouvons espérer le connaître. Et cela revient à dire que, *de lui-même*, l'esprit peut connaître le monde et n'a pas à s'y ajuster ni à s'en informer au sens propre. Il possède, écrit Descartes, "un je-ne-sais-quoi de divin, où les premières semences de pensées utiles ont été déposées" (Règle IV). La science, aussi bien, ne lie pas des concepts mais engendre des vérités. Elle a pour méthode d'étendre de proche en proche notre évidence raisonnable. D'où ce premier précepte qu'énoncera le *Discours de la méthode* (1639) : "ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute". Descartes, on l'a noté, veut étendre à toute la connaissance l'évidence des mathématiques, bien plus que leurs méthodes¹⁹.

Nous verrons ailleurs qu'une telle résolution conduira Descartes à manquer la fécondité de nombreuses découvertes, comme les méthodes infinitésimales en mathématique (voir 2. 3. 8. & 12.) et à des erreurs manifestes - comme d'interpréter à l'envers le fonctionnement du cœur (voir 3. 3. 13.). Leibniz en ce sens ne manquera pas de souligner que les sciences ne sauraient guère avancer en suivant de tels principes et doivent nécessairement se constituer sur la base de notions incomplètement analysées et de principes non-démontrés, comme les axiomes en géométrie²⁰ - *pour Leibniz*, nous le verrons, *l'évidence ne saurait être le critère du vrai, du réel mais seulement du possible*²¹.

¹⁸ Voir G. Rodis-Lewis *op. cit.*, p. 261 et sq.

¹⁹ Voir F. Alquié *Descartes. L'homme et l'œuvre*, Paris, Hatier, 1988.

²⁰ Voir L. Couturat *La logique de Leibniz*, 1901, Reprint Hildesheim, G. Olms, 1969, p. 196 et sq.

²¹ Voir Y. Belaval *Leibniz. Initiation à sa philosophie*, Paris, Vrin, 1975, pp. 69-70.

Il n'en va pas du tout de même chez Husserl, rabattant finalement toute science sur l'explicitation des structures intentionnelles premières de la conscience.

*

Le savoir absolu.

Dans ses *Méditations cartésiennes*, Husserl qualifie de naïves les sciences naturelles dans la mesure où elles ne prennent pas en considération ce que lui, Husserl, a mis au jour, ces fonctions intentionnelles préreflexives dont, en dernière analyse, tout sens provient (§ 64). La science est naïve dans la mesure où elle n'est pas consciente du fait que le fondement constant de son travail est le monde premier de la vie, présupposé en tant que sol, sur le seul fond duquel ses questions et ses méthodes ont un sens, redira Husserl dans *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* (1936²²).

Il est étrange que de telles idées aient été reçues sans être davantage discutées car *il est peu d'exemples en philosophie d'une doctrine aussi stérilement arc-boutée sur sa méthode et ses présupposés*. Husserl trace le programme d'une science universelle, à la façon de Descartes – lequel n'a pas pleinement accompli l'*epochè*, lui reproche néanmoins Husserl (*Crise*, § 18), nous verrons ci-après de quoi il retourne - une science qui, fondée de manière absolue, exhiberait les fondements de toutes les autres.

Certes, une telle science représenterait dans le détail, reconnaît-il, un programme infini. C'est que si l'évidence est une synthèse d'expériences, comme nous l'avons dit, celle-ci semble devoir être reculée indéfiniment à l'instar des différents horizons sous lesquels un objet est à même d'être appréhendé. En quoi l'évidence husserlienne est finalement obligée de reconstruire le sensible qui est pourtant sa référence constitutive, a-t-on souligné²³. Mais il n'en reste pas moins qu'en droit un savoir absolu est possible, qui fonde toute la démarche et qui, partant du moi pur, à l'origine de tout sens, montrerait comment tous les concepts fondamentaux des domaines de savoir s'engendrent avec une clarté et une distinction n'admettant plus de doute possible (*Méditations cartésiennes*, § 64). Cela revient à dire que, d'elles-mêmes, les sciences positives ne sauraient *découvrir* aucune vérité. De sorte que s'il

²² trad. fr. Paris, Gallimard, 1976.

²³ Voir F. Gil *Traité de l'évidence*, Grenoble, J. Millon, 1993, p. 20.

paraît relever d'un programme infini, le savoir absolu est déjà acquis en fait puisque le monde et l'intuition que nous en avons représentent *déjà* l'horizon de toute expérience possible ; le sol premier à partir duquel toute science acquiert ses déterminations²⁴. Puisque si le vrai est le corrélat de l'évidence, cette dernière n'est pas pour Husserl le signe psychologique de la vérité comme pour Descartes mais la donation même de l'objet dans la conscience²⁵.

En regard de tels présupposés, on comprend que les sciences paraissant bouleverser nos schémas de pensée seront sommées de démontrer leur enracinement par rapport à nos intuitions originaires. C'est ainsi que, dans *La Crise de l'humanité européenne*, Husserl peut juger que les travaux d'Einstein ne sauraient de toute évidence et quoiqu'ils en aient réformer l'espace et le temps dans lesquels notre vie se déroule. Toute connaissance de la nature, résume-t-il, doit être accordée à la connaissance de l'esprit, lequel est fondé originairement sur notre corporéité charnelle.

De Husserl, cependant, les sciences positives ne retiendront pratiquement rien. Tandis que le résultat le plus patent de la démarche de Husserl fut de rendre à nouveau possible une pensée proprement irrationnelle qu'il ne promut pas directement lui-même - Husserl s'en prend au "sentiment d'évidence", simple coloration affective du jugement qui dote ce dernier de propriétés mystiques, dans ses *Idées directrices pour une phénoménologie* (1913, I, § 21²⁶) - mais qu'il rendit presque inévitable. Cela mérite néanmoins davantage d'explications.

*

1. 6. 16.

Présentation plus générale de la phénoménologie husserlienne.

Nous en savons à présent assez pour appréhender de manière plus générale le projet phénoménologique husserlien. Et une manière commode de le faire, sans doute, est de reprendre la principale objection qui fut formulée à son encontre : celle de verser dans le psychologisme.

²⁴ Voir l'introduction de J. Derrida à Husserl *L'origine de la géométrie* (1936, publiée en 1954) dans sa traduction française (Paris, PUF, 1962), p. 78 et sq.

²⁵ Voir E. Housset *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Points Seuil, 2000, p. 37 et sq. Voir également p. 47 sur les trois formes de l'évidence.

Le reproche de psychologisme.

Avec Husserl, même s'il est affirmé que le monde et la conscience forment un tout, tout peut paraître se ramener à des représentations, c'est-à-dire, en fait de vérité, à ce qui se passe dans la conscience, sans garantie que cela corresponde effectivement à ce qui est. Comme si l'être était réduit à son apparaître pour la conscience. Tel sera notamment le reproche que formulera Gottlob Frege : Husserl ne saisit en fait d'objets que des états de conscience. Un nombre est ainsi pour lui le résultat de différentes représentations. Mais il y a un abîme entre représentations et vérités : toutes les représentations sont individuelles et particulières, tandis qu'un concept peut, en lui-même, être saisi par tous. Frege rejette ainsi toute démarche psychologique pour élucider des notions comme celles de sens, de référence, d'assertion, etc. (*Compte rendu de Philosophie der Arithmetik de Edmund Husserl*, 1894²⁷). Comment elle est saisie en conscience ne détermine pas ce qu'est la vérité. La psychologie n'explique pas la logique.

Dans son antipsychologisme, Frege ne visait pas seulement Husserl mais la logique du XIX^e siècle en large partie (John Stuart Mill, Wundt, Helmholtz).

Avec une rare honnêteté intellectuelle, Husserl admettra cette remarque et la reprendra à son propre compte (*Recherches logiques*, 1901, I, § 45²⁸). Il en tiendra le plus grand compte. De sorte que, sans renoncer à son projet d'une science de la conscience, d'une phénoménologie, il lui faudra trouver le moyen d'assurer que les concepts purs que celle-ci est à même de dégager, sont objectifs. Trouver le moyen de faire des essences qui apparaissent en conscience une donation objective et éviter ainsi à tout prix de dire que le monde, tel qu'il se découvre, repose sur l'activité d'un sujet (en quoi Husserl prend ici surtout ses distances par rapport à Kant). Dans sa sixième et dernière *Recherche logique*, Husserl affirme ainsi que l'accuser de psychologisme serait désormais grotesque. Au contraire, la phénoménologie peut être présentée comme ne traitant qu'un contenu donné et non représenté – même le plus abstrait. Husserl la présentera comme le retour aux choses mêmes.

²⁶ trad. fr. Paris, Gallimard, 1950.

²⁷ *Ecrits logiques et philosophiques*, trad. fr. Paris, Seuil, 1971. Voir R. Brisart (ed) *Husserl et Frege. Les ambiguïtés de l'antipsychologisme*, Paris, Vrin, 2000.

²⁸ trad. fr. en 3 volumes, Paris, PUF, 1969-1974.

Dans l'introduction des *Idées*, Husserl souligne particulièrement que la phénoménologie n'est pas une psychologie. Dans un recueil d'articles (*De la phénoménologie*, 1966²⁹), Eugen Fink, qui fut l'assistant de Husserl, souligne l'antipsychologisme de la phénoménologie. Celle-ci découvre le monde comme situé dans l'absolu (*La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine*). Elle invite à quitter la caverne (platonicienne) pour l'étant réel (*Que veut la phénoménologie d'Edmund Husserl ?*). Et dévoiler l'être est finalement sa tâche (p. 221).

Quant aux démarches de Husserl dans ses *Recherches logiques* pour parvenir à concevoir que la représentation est déterminée par l'objet lui-même, il convient de se rapporter particulièrement à René Schérer (*La phénoménologie des Recherches logiques de Husserl*, 1967³⁰), qui signale notamment l'influence d'Alexius Meinong sur les premiers efforts de Husserl pour parvenir à une "psychologie descriptive".

Dès lors, qu'est-ce qui permet de juger que le monde est bien saisi dans sa vérité ? Un mot répond à cette question, qui désigne une méthode, dont Husserl parlera dès 1905 et qui sera particulièrement développée dans ses *Idées directrices pour une phénoménologie* (souvent nommées "*Ideen I*", 1913³¹), le mot de "réduction".

La réduction.

La réduction, ou *epochè*, met le monde entre parenthèses. Elle invite à une véritable conversion, à travers l'affranchissement par rapport à l'attitude que nous avons naturellement dans le monde (*Idées*, § 32). Il s'agit en effet de réduire l'objet pris en considération, tel qu'il se donne naturellement à la conscience, au faisceau de ses caractères ou prédicats essentiels. Ceci à travers un travail de variations imaginaires des perspectives qui peuvent être prises de lui ; jusqu'à atteindre un invariant éidétique : l'objet dans son essence (*eidōs*, en grec).

En grec, l'*epochè* désignait la suspension de jugement et, développée particulièrement par Arcesilas, était un thème propre au scepticisme³².

De là, deux déterminants essentiels de la réduction : 1) la fonction d'exemple peut être jouée par autre chose que l'expérience extérieure d'un objet : par l'imagination, véritable révélateur d'essence (*Idées*, § 4). 2) Au terme de l'opération de réduction, l'essence reconnue

²⁹ trad. fr. Paris, Minuit, 1974.

³⁰ Paris, PUF, 1967.

³¹ trad. fr. Paris, Gallimard, 1985.

³² Voir L. Robin *Pyrrhon et le scepticisme grec*, Paris, PUF, 1944, p. 56 et sq.

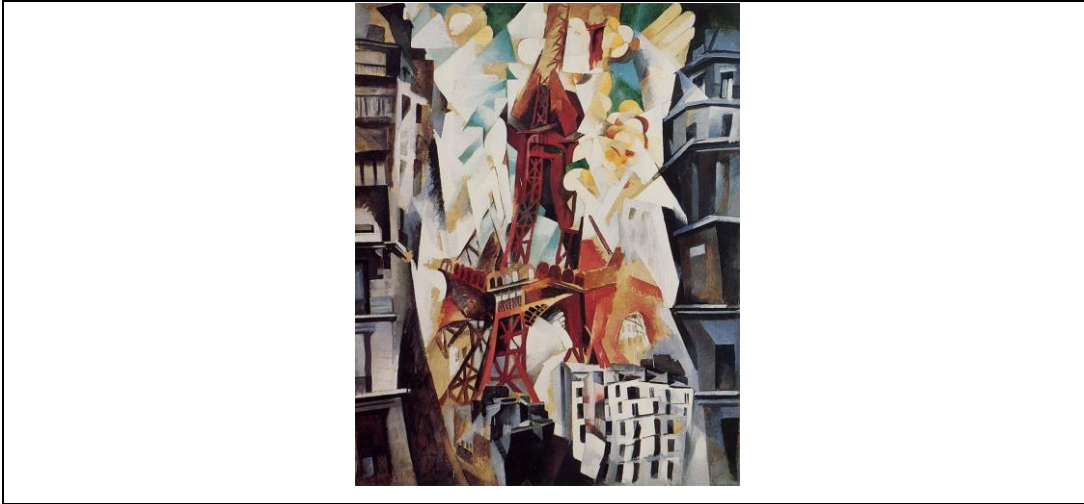
n'est pas celle d'un existant individuel. L'intuition dépasse ici la contingence de ce qui se donne comme être-là. Elle peut même saisir ce qui n'est pas présentement donné. Elle atteint la chose en soi (*Idées*, § 93).

Rapprochement avec le cubisme.

Sans qu'une influence directe puisse être attestée, la similarité des démarches contemporaines de Husserl et des peintres cubistes est frappante. Dans la première période du cubisme, dite "analytique", les objets (portraits, natures mortes) sont analysés sous plusieurs points de vue grâce à l'éclatement des volumes en différentes facettes et à la superposition des plans. Certes, la volonté, quelquefois affichée, de faire ressortir, au terme de l'analyse, des formes primordiales (cylindre, cône, polyèdres), des formes en soi, ne correspond pas à l'approche phénoménologique. Mais l'acte de peindre est dépersonnalisé – le chatoiement de l'apparaître est dépassé. L'objet est saisi dans toutes ses perspectives. Et dans une seconde période, dite "synthétique", du cubisme (Picasso, à partir de 1913), les recherches se centreront davantage sur les objets eux-mêmes, rendus dans leur aspect essentiel et réduits à leurs attributs spécifiques.



Par la suite, le recours à la couleur pour fonder l'unité du tableau réintroduira le pittoresque visuel et le subjectivisme, notamment avec le cubisme "orphique" de Robert Delaunay.



Au total, la réduction consiste à déterminer, à partir des intuitions que nous avons d'objets individuels, les genres suprêmes qui régissent le concret et à distribuer les êtres individuels tombant sous l'intuition en "régions" de l'être (*Idées*, § 17). Un autre terme exprime cela chez Husserl : l'intentionnalité. Mais attention ! Dans la phénoménologie, l'intentionnalité ne désigne pas le fait psychologique d'avoir une intention. Au Moyen Age, l'*intentio* désignait l'acte mental par lequel l'esprit s'applique à un objet ou cet objet lui-même, tel que saisi par l'esprit. Un double sens que Husserl reprend, suivant l'exemple déjà donné par Franz Brentano.

L'intentionnalité.

Toute conscience est intentionnelle : elle est conscience de quelque chose (*Idées*, §§ 84 à 86). Cela signifie qu'elle n'est finalement rien d'autre que l'objet dont elle est consciente ou plutôt que ce qui est réellement vécu par la conscience est une relation intentionnelle à travers laquelle l'objet ne possède son être véritable que dans la conscience en laquelle il se dépose. Le monde, écrit Husserl, a son être complet sous forme d'un certain sens, qui présuppose la conscience à titre de champ pour la donation du sens (*Idées*, § 55). Le monde et la conscience, encore une fois, forment un tout. Rien n'est en soi que par une conscience, laquelle n'a pourtant pas d'intériorité psychique essentielle. C'est un élément que l'on retrouvera, déterminant, chez Sartre (voir 4. 1. 21.).

Sous ce jour, la conscience est une subjectivité pure, transcendante (*i.e.* : condition de toute connaissance). Ce n'est plus la conscience empirique, quotidienne, ni le *Cogito* cartésien dont l'attitude a été suspendue par la réduction, qui ne sont eux-mêmes que des objets pour le moi pur. Il faut distinguer une intentionnalité d'acte, celle de nos jugements et une intentionnalité plus fondamentale, opérante (*fungierende*) qui est d'avant tout jugement, anté-prédicative. Pure, la conscience ne renvoie donc pas à une activité mais à un acte par lequel l'essence des objets est posée et à travers lequel les objets sont proprement phénomènes, bien loin que ce terme ne désigne que leur seul apparaître empirique (*VI^o Recherche logique*, p. 281 et sq.). De sorte que la science qui les recueille peut être nommée une "phénoménologie".

Ajoutons enfin que l'objet saisi par la réduction sera appelé "noème" ; l'objet saisi dans l'acte conscient fondant son unité, étant lui-même désigné comme "noèse" (*Idées*, §§ 87-88). Tout vécu intentionnel ou noèse a donc ainsi un noème et, dans ce noème, un sens au moyen duquel il se rapporte à un objet (*Idées*, § 135). La noèse, le transcendantal et le transcendant, le noème, sont comme les deux faces de la réalité essentielle³³. De sorte que *l'évidence désigne tant un vécu que l'objet même*. A travers la clarté des actes intentionnels, les consciences sont à même de concorder mais dans leurs contenus, lesquels ne sont pas en elles (*Recherche V*, chap. 1). La vérité, comme le voulait Frege, n'est donc pas affaire de conscience.

*

L'évidence fondatrice.

Tout ceci se fonde sur une démarche de réduction. Sans elle, pas d'essences, de noèmes et pas de subjectivité transcendante. Rien qui permette d'affirmer que la phénoménologie se distingue du subjectivisme (*i.e.* : les choses seraient par essence telles que nous les percevons, telle que nous les recevons). Cependant, rien ne justifie ni ne fonde la possibilité de la réduction ! La phénoménologie ne parvient finalement qu'à présenter

³³ Voir E. Housset *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, 2000.

l'intentionnalité comme une énigme – l'énigme même de l'origine du monde³⁴ - et assure ainsi qu'au gré d'une variation imaginaire, les choses mêmes se dévoilent dans leur essence à la conscience. C'est là finalement une expérience, une vision, plus qu'une recherche.

Husserl présente sa démarche comme une entreprise de rationalisation (*Idées*, § 9). Pourtant, si les essences saisies sont bien des concepts, elles ne sont pas, précise-t-il, des constructions de concepts (*Idées*, § 22). Un noème est saisi à travers une évidence qui n'est pas "apodictique". Il n'est pas la conclusion d'un raisonnement (*Logique formelle et logique transcendantale*, 1929, II^o section, § 58 et sq.³⁵). Il relève d'une évidence "doxique", qui est un "voir dans" (*Idées*, § 137) et non l'indice psychologique attaché à un jugement (*Idées*, § 145). Savoir, ainsi, c'est voir. L'ultime source de droit pour toute affirmation rationnelle est la vision en général comme conscience donatrice originaire, c'est-à-dire l'évidence qui éclaire et révèle la validité (*Idées*, § 79). La vérité est l'objet lui-même, saisi ainsi dans sa plénitude, dans son essence (*VI^o Recherche logique*, § 39) – mais cette essence est l'objet lui-même, ainsi dévoilé, elle ne se situe pas dans quelque arrière-monde au-delà des objets sensibles, c'est ce qui distingue les essences des Idées platoniciennes.

Certes, la phénoménologie ne rabat pas la connaissance sur un savoir immédiat, sensible mais sur une démarche élaborée de réduction. De là, une pertinence, un brio incomparables dans l'analyse des états et objets de conscience chez Husserl (voir par exemple pour la conscience du temps 2. 3. 5.). Pourtant, il n'y a rien à comprendre au terme de la réduction. Il faut participer. On saisit ce qui est évident parce qu'il est évident.

Husserl s'est-il dès lors vraiment affranchi du psychologisme ? Connaître comme évident revient à croire, notait Frege, car c'est qualifier psychologiquement un savoir (*Sens et dénotation*, 1892³⁶). De fait, Husserl assimile jugement et représentation, contrairement à ce que soutenait notamment Franz Brentano (*Psychologie du point de vue empirique*, 1874 & 1911, II, chap. VII, §2³⁷).

Mais il y a plus, car si rien ne fonde la réduction, il est toujours à craindre que ce qui se veut donation d'essence ne soit en fait que le choix d'attribuer une valeur d'originalité et

³⁴ Voir D. Souche-Dagues *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*, 1972, Paris, Vrin, 1993.

³⁵ trad. fr. Paris, PUF, 1965.

³⁶ *Ecrits logiques et philosophiques*, trad. fr. Paris, Seuil, 1971.

d'essentialité à tout ce qu'on voudra. Nous serions alors en pleine magie !, telle que nous l'avons caractérisée dans la section précédente. N'importe quel verbiage ne peut-il croire atteindre l'essentiel dès lors qu'avec force majuscules il traite emphatiquement du Désir, de l'Autre, du Soi ? La phénoménologie n'a-t-elle pas été ainsi l'alibi commode d'innombrables plunitifs et d'indéfectibles raseurs ? De cela, rien ne permet vraiment de décider, sinon l'évidence acquise à travers une expérience de réduction qui n'obéit finalement guère à d'autres normes qu'elle-même. Dès lors, que répondre à celui qui ne voit rien au terme de la réduction ? Qu'il est aveugle ? La phénoménologie représente ainsi un langage particulier, qui fait incontestablement sens mais dont le problème est qu'on ne peut en demander une traduction. Au lieu de voir, alors, on discuterait. On ne verrait plus rien du tout ! On ne pourrait rendre la perspective qui, dans ses propres mots, fonde la phénoménologie. Notre rapport au monde, écrit Maurice Merleau-Ponty, n'est rien qui puisse être rendu plus clair par une analyse. La philosophie ne peut que replacer le monde sous notre regard, nous rapprendre à le voir (*Phénoménologie de la perception*, 1945, Avant-propos p. XIII³⁸) – formules au nom desquelles un Jean Piaget doutera que Merleau-Ponty puisse se réclamer de l'antipsychologisme³⁹.

*

La phénoménologie aura inspiré, après Husserl, une large part de la production philosophique du XX^e siècle – surtout en France. Solidement argumentée mais finalement seule juge de ses propres résultats, *peut-être la phénoménologie ne représente-t-elle qu'un simple exercice ; n'ayant d'autre fondement que de renvoyer à sa propre possibilité.*

Après tout, si le monde m'est donné d'emblée avec une certitude que toute connaissance, au mieux, ne fera qu'affirmer, la tentation est forcément de considérer que l'être est cela même que je sens, sans autre démonstration. A la limite même, pourquoi s'embarrasser de la réduction ? De Husserl, peut-être suffit-il de retenir que toute réflexion s'enracine dans une première saisie immédiate du monde et reste tributaire de ses premières

³⁷ trad. fr. Paris, Vrin, 2008.

³⁸ Paris, Gallimard, 1976.

certitudes. La transcendance du monde est première, écrit Merleau-Ponty, et elle oriente toute tâche philosophique si le monde est le berceau des significations, le sens de tous les sens, le sol de toutes les pensées, l'unité primordiale de toutes les expériences, la patrie de toute rationalité (*Phénoménologie de la perception*, p. 492). Nous sommes alors, au sens propre, en pleine irrationalité – nourrie de la transcendance du monde.

*

1. 6. 17.

B) La transcendance du monde

Merleau-Ponty.

A suivre Husserl, toute connaissance nous renvoie à cette certitude première au regard de laquelle seule les choses proprement *sont*. C'est particulièrement là ce que s'attachera à développer Maurice Merleau-Ponty (*Le visible et l'invisible*, posthume 1964⁴⁰).

Il s'agit de la première partie d'un ouvrage dont Merleau-Ponty avait commencé la rédaction deux ans avant sa mort (1961)⁴¹. Signalons, par ailleurs, que la métaphysique de Sartre représente une autre issue possible à cette « énigme de l'origine du monde » à laquelle renvoie finalement, nous venons de le voir, la phénoménologie husserlienne – une issue sans doute plus argumentée finalement que celle de Merleau-Ponty. Elle ne sera pas présentée ici néanmoins (voir 4. 1. 21.).

Le monde est cela que je perçois mais sa proximité absolue, dès qu'on l'examine et qu'on l'exprime, devient aussi inexplicablement distance irrémédiable. Le monde est *immédiatement* distant. Il est transcendant. De sorte que la certitude que nous en avons, toute irrésistible qu'elle soit, reste absolument obscure, souligne Merleau-Ponty. La réduction husserlienne (voir ci-dessus) ne saurait donc être achevée et Merleau-Ponty y avait d'ailleurs assez peu recours tout au long de sa *Phénoménologie de la perception* (1945⁴²), à travers laquelle il cherchait plutôt à saisir des actes de compréhension immédiate, à l'occasion desquels la conscience et l'être s'entrelacent à travers le corps. Il parlait ainsi d'une

³⁹ Voir J. Piaget (dir) *Logique et connaissance scientifique*, Paris, Pléiade Gallimard, 1967, p. 947.

⁴⁰ Paris, Tel Gallimard, 1964.

⁴¹ Sur la situation de cet ouvrage en regard des autres œuvres de Merleau-Ponty, voir X. Tilliette *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, Paris, Seghers, 1970, p. 88 et sq.

« compréhension érotique », qui n'est pas de l'ordre de l'entendement et pour laquelle le sens n'est pas saisi sous une idée mais de corps à corps (p. 183). Avec Merleau-Ponty, la phénoménologie ne dévoile plus d'essences ainsi mais... on ne sait trop quoi ! Quelque chose qui emprunte à la fois à l'intuition et à l'évidence rationnelle. Sont-ce bien là des vérités ? se demande Merleau-Ponty. Pour parler d'illusion, il faut avoir une illusion vraie. Le doute, ainsi, ne saurait nous déraciner de la vérité (Avant-propos, p. XV). De là, une philosophie assez problématique, qui commence par se donner la vérité ! Peut-être, comme on l'a dit, parce qu'elle refuse de rompre avec l'attitude naturelle⁴³. De fait, le psychologisme de la démarche est entier. Ce qui lui vaudra d'être critiqué par les phénoménologues eux-mêmes. Merleau-Ponty fouille non pas des concepts ou des essences lui reprocheront ces derniers mais des vécus de conscience. Il est donc infidèle aux intentions husserliennes (nous avons vu précédemment pourquoi).

Ces remarques vaudraient aussi bien pour Emmanuel Levinas dont la démarche, sur certains points, entre significativement en correspondance avec celle de Merleau-Ponty mais qui, plus explicitement que ce dernier, rompt avec la réduction husserlienne (*Totalité et infini*, 1961, p. 131⁴⁴). Quand Levinas écrit que la caresse transcende le sensible et sollicite ce qui s'échappe sans cesse de sa forme vers l'avenir ; qu'elle ne vise ni une personne ni une chose mais se perd dans un être qui se dissipe comme dans un rêve impersonnel, que dit-il au juste ? Chez un poète, ce seraient là des notations fort suggestives sans doute. Mais chez un philosophe ? Ce que Levinas dévoile de la caresse se découvre-t-il au gré d'une expérience ? D'une intuition ? D'une déduction ? D'un oracle ? D'une révélation ? A celui qui, tout aussi péremptoirement, déclarerait que, non, la caresse n'est pas du tout cela, que pourrait-on dire ? Selon un commentateur, il y aurait bien une déduction transcendantale à l'œuvre chez Levinas, permettant donc de justifier ce qu'il formule. Mais voilà, pour accomplir cette déduction, selon ce commentateur, il faudrait partir d'un « point de départ qui s'impose primordialement avec évidence : le réel, c'est la guerre » (!?)⁴⁵

Certes, si l'on n'est pas soi-même pleinement convaincu par la démarche phénoménologique, il est permis de considérer que Merleau-Ponty use de la phénoménologie sous son jour finalement le plus intéressant : celui d'une philosophie de la conscience ! Mais c'est bien entendu ce que Merleau-Ponty aurait tout à fait refusé d'accorder. Comment, dès

⁴² Paris, Tel Gallimard, 1976.

⁴³ Voir R. Schérer *Structure et fondement de la communication humaine*, Paris, Sedes, 1965, p. 148 et sq.

⁴⁴ Paris, Le livre de poche, 1990.

⁴⁵ Voir F-D. Sebbah *Levinas*, Paris, Perrin/Les Belles Lettres, 2010, pp. 44-45.

lors, affranchie de la réduction, sa démarche toute phénoménologique dans ses principes peut-elle éviter le subjectivisme (le monde est en vérité cela même que je perçois de lui) ? Nous venons en fait de le voir : en posant d'emblée que le monde pour la conscience est immédiatement transcendant. Comment fonder cela ? Rien de difficile pour un lecteur de Heidegger : tout objet, dès que saisi en conscience, renvoie finalement, à la question de l'être des étants (voir 1. 2. 14.). La question de son être est sa transcendance même. Elle est la question à travers laquelle la transcendance, l'extériorité du monde est marquée par rapport à la conscience. De sorte que pour quitter tout point de vue subjectif, il suffit de poser cette question, puisqu'à travers elle la conscience met en question non seulement l'être des étants mais son propre être aussi bien.

Une telle solution sera proposée par d'autres auteurs, notamment par Alphonse de Waelhens, parlant à cet égard d'une insuffisance ontologique de la phénoménologie husserlienne (*Phénoménologie et vérité*, 1953, chap. IV⁴⁶). Car la problématique de la vérité chez Husserl, comme adéquation parfaite de la connaissance à son objet, suppose toujours, affirme-t-il, qu'on ait pris position quant à l'ouverture dont nous jouissons à l'égard de l'étant. Husserl ne semble toutefois pas avoir soupçonné la nécessité d'une telle démarche, note A. de Waelhens, qu'accomplira en revanche Martin Heidegger (p. 21 et sq.).

Il est assez étrange de reprocher à Husserl d'avoir négligé de poser une question que sa démarche rend assez vaine mais un tel reproche se comprend de la part de ceux que Heidegger aura convaincu que la question de l'Être fut la grande interrogation ignorée par toute la philosophie occidentale de Platon jusqu'à lui.

Dans une lettre (2 février 1972), Hannah Arendt annonce à Heidegger qu'elle a lu Merleau-Ponty, qu'elle trouve beaucoup mieux et beaucoup plus intéressant que Sartre. Heidegger lui répond (15 février 1972) qu'il le connaît mal mais qu'à son avis Merleau-Ponty est mort trop tôt, alors qu'il était en train « de s'acheminer de Husserl à Heidegger ». Les Français, de toute manière, ajoute-t-il, ont bien du mal à se remettre de leur cartésianisme inné (*H. Arendt – M. Heidegger. Lettres et autres documents. 1925-1975*, 1999⁴⁷).

*

L'Être n'est pas le monde. La transcendance même de ce dernier par rapport à nous, nous oblige à reconnaître que le monde s'excède lui-même par rapport à ce que nous

⁴⁶ Paris, PUF, 1953.

saisissons de lui vers une absoluité que nous ne saurions saisir⁴⁸. En ce sens, souligne Merleau-Ponty, seule une approche ontologique du problème de la perception est à même d'accomplir la signification véritable des résultats de Husserl : le *Lebenswelt*, le monde de la vie doit être compris comme Etre au lieu d'être subordonné aux actes d'une conscience, d'un moi pur, transcendantal.

La transcendance du monde, en d'autres termes, pose la question de l'Etre. Or, pour Merleau-Ponty, c'est là une question que nous pouvons vivre mais ni penser, ni même formuler. Elle est la saisie immédiate du monde et non son explication. De là une certitude injustifiable du monde qui est l'assise de toute vérité dans la mesure où notre assurance d'être dans la vérité ne fait qu'un avec celle d'être dans le monde. Le vrai, le sens du monde, est saisi à travers une expérience émotionnelle et finalement *charnelle*. Notre monde ainsi est moins la somme des choses qui tombent sous nos yeux que le lieu de leur compossibilité, le style invariable qui relie nos perspectives entre elles et permet la transition de l'une à l'autre. Le monde est ma vie. Le monde est un entrelacement qui permet de dépasser l'opposition du corps et du monde à travers le concept de *chair*, qui désigne le sens d'être de l'Etre tel que le plus immédiatement vécu : à travers le corps. Merleau-Ponty nomme cet entrelacement originaire du sentir et du monde le "chiasme".

La chair et le chiasme.

Pour Merleau-Ponty, il ne s'agit pas de mettre quelque foi perceptive à la place de la connaissance mais de faire état de la situation totale qui nous renvoie du monde à sa certitude. Face à la transcendance de l'être, la connaissance n'a pas en effet de privilège par rapport à la conscience. Toute relation d'une pensée avec son objet est à replacer dans une relation plus sourde et originaire avec le monde. Il faut revenir aux choses mêmes, à ce monde d'avant la connaissance à l'égard duquel toute détermination scientifique est abstraite et dépendante, comme la géographie à l'égard du paysage, écrivait-il dans sa *Phénoménologie de la perception* (Avant-propos, p. III).

⁴⁷ trad. fr. Paris, Gallimard, 2001.

⁴⁸ Voir R. Barbaras *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, J. Millon, 1991, pp. 353-354.

Il convient de partir d'une "sorte de surréflexion", écrit Merleau-Ponty, qui se donne pour tâche de réfléchir sur la transcendance du monde sans perdre de vue la perception brute des choses ; qui s'attacherait à exprimer notre contact muet avec les choses, quand celles-ci ne sont pas encore des choses dites ; qui chercherait dans le monde lui-même le secret de notre lien perceptif avec lui. Une surréflexion qui, sous la plume de Merleau-Ponty, est décrite de manière heideggérienne comme une *sérénité* (voir 1. 4. 8.), un laisser-être ; un "cesser-d'être" à mesure qu'on approche de la chose (voir 1. 1.). "Si je dois être en ek-stase dans le monde et les choses, il faut que rien ne me retienne en moi-même loin d'elles ; aucune représentation, aucune pensée, aucune image et pas même cette qualification de sujet", écrit Merleau-Ponty. Cette chose ne peut m'être vraiment présente que si rien ne me sépare d'elle. Seule une conscience vide est capable de la plénitude du monde ou plutôt en a besoin pour porter son inanité. Le monde, dépouillé de son opacité, de sa transcendance, est cela même que nous nous représentons, non pas comme hommes ou sujets, mais en tant que nous sommes tous une seule humanité et que nous participons à l'Un sans le diviser, écrivait-il déjà dans la *Phénoménologie de la perception* (Avant-propos, p. VI).

L'Être et le rien sont l'envers et l'endroit d'une même pensée. La claire vision de l'être est conception de soi comme absence. Une chose saisie en conscience pourra alors être exactement ce qu'elle est, toute en acte, transcendante, *au dehors*. Si elle est perçue, cela n'est pas constitutif de son sens de chose qui est d'être là dans l'indifférence. "Telle serait la description de l'être à laquelle nous serions conduits si nous voulions vraiment retrouver la zone préreflexive de l'ouverture à l'être". Le voyant est pris dans ce qu'il voit. Il se sent regardé par les choses, comme l'ont dit beaucoup de peintres⁴⁹. Cette réciprocité de la vue et du visible est précisément la *chair*, comme un rapport du visible à lui-même qui me constitue comme voyant, *comme le milieu formateur du sujet et de l'objet*.

L'être pur n'apparaît qu'à l'horizon de ma visée, dans une distance qui n'est pas déployée par moi mais qui est comme l'épaisseur de son être pour moi et fait que, finalement, ce qui mérite le nom d'être n'est pas l'horizon de l'être pur mais le système des perspectives qui y introduit et se donne comme certitude. *L'être est à l'intersection de mes vues. C'est l'attache qui relie secrètement une expérience à ses variantes dans la même certitude. Là, le*

⁴⁹ Voir aussi ce que Goethe disait de la lumière, 2. 4. 11.

monde se dévoile comme irréductiblement transcendant. Toute la démarche de Merleau-Ponty se fonde sur cette vision et ne se fonde que sur cette vision ; fondant ce que Jacques Derrida nomme à propos d'Emmanuel Levinas – mais la formule convient aussi bien à Merleau-Ponty – un « empirisme métaphysique ». Le rêve d'une pensée purement hétérologique dans sa source. Une pensée pure de la différence pure (*Violence et métaphysique*, 1964⁵⁰).

C'est donc le monde qui est premier. L'être ne peut être contemplé du dehors. Il doit être "parcouru". Il forme le tissu de mon expérience, dans la "chair du temps". Ma vision de l'être se fait au milieu de l'être. "L'ontologie est indirecte, latérale, par le biais des êtres et pour ainsi dire internée en eux. De là, ses autres noms de baptême : ontologie du visible ou du sensible, ontologie du dedans..."⁵¹. Le monde est toujours par delà mes pensées comme celles des autres. Il n'est pas unique au sens où chacun de nous l'est pour soi-même.

*

Autrui est ma certitude.

En soulignant que la certitude n'est jamais mienne, au sens d'un monde privé, Merleau-Ponty demeure fidèle à Husserl. Mêmes les perspectives liées à la position propre de mon corps font parties de l'être, non de moi-même. Cela, le regard d'autrui me le confirme. Il m'apprend qu'il y a un dehors à mon univers en même temps qu'il me confirme mon inclusion dans l'être. Le regard d'autrui est la possibilité même d'un écart entre le rien que je suis et l'être, dans la mesure même où je suis mis au nombre des êtres par un regard étranger.

"L'être solipsiste est déjà en soi l'autre absolu qu'il devient pour soi avec l'apparition d'autrui", écrit Merleau-Ponty, qui retrouve ici le problème de l'intersubjectivité qui occupait Husserl dans ses *Méditations cartésiennes* (1931, V). Notre subjectivité n'est ce qu'elle est, souligne Husserl, que dans l'intersubjectivité, dans une socialité universelle qui est l'espace des sujets égologiques (*Crise*, § 50).

Autrui est vraiment autrui dans la mesure même où il peut me décentrer ; où il peut opposer sa centration dans le monde à la mienne. Nous ne sommes que deux entrées vers le même être, chacune n'étant accessible qu'à l'un de nous mais apparaissant à l'autre comme

⁵⁰ in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

⁵¹ Voir X. Tilliette *op. cit.*, p. 144.

praticable en droit. C'est pourquoi une discussion n'est pas un échange ou une confrontation d'idées. L'autre n'est qu'un certain écart par rapport à mes paroles. Chacun parle avec sa certitude secrète que les autres mettent soudain à nu en la formulant comme idée. *C'est par sa résistance qu'autrui m'est le gage de la certitude du monde.* Sous cette perspective, Merleau-Ponty pose le problème de la communication des consciences. C'est que si la cohérence de toute conscience est fondamentalement celle de son monde, quand deux visions du monde se heurtent sans se laisser réconcilier, chacun déclarant l'autre hérétique ou folle, ce n'est pas là affaire de raison mais de certitude et d'absolu. Merleau-Ponty montre que le refus du doute est alors aussi un refus du monde tant la vision d'autrui est constitutive de mon monde - le décentrement qu'elle opère au sein de mon monde nourrissant sa consistance. Elle n'est en fait que l'expression d'un décentrement beaucoup plus vaste, au sein duquel nous sommes installés et qui frappe d'abord notre Parole. Cela, Merleau-Ponty l'aura particulièrement développé dans les articles recueillis dans *Signes* (1960⁵²).

L'opacité de notre Parole.

Les choses se trouvent dites et pensées comme par une Parole et par une Pensée que nous n'avons pas mais qui nous ont, écrit Merleau-Ponty (Préface, p. 27). Il est illusoire de poser une distinction arrêtée entre le langage et son sens. Ce que nous voulons dire n'est pas devant nous, hors de toute parole, comme une pure signification que nous aurions seulement à exprimer. Il y a une opacité irrémédiable du langage, qui nulle part ne laisse place à du sens pur. Notre Parole n'est pas un moyen mais un être. Notre pensée traîne dans notre langage (*Le langage indirect et les voix du silence*). On s'exprime d'abord pour savoir soi-même ce qu'on vise.

Merleau-Ponty souligne que Husserl abandonna son idée de parvenir à une éidétique du langage, encore poursuivie dans la *IV^o Recherche logique*, qui aurait dégagé comme le langage des significations essentielles au-delà des langues parlées, pour reconnaître le langage comme le corps même de la pensée (*Sur la phénoménologie du langage*).

⁵² Paris, Gallimard, 1960.

Heidegger, aussi bien, jugeait que l'homme n'est pas formateur et maître de la Parole mais que c'est elle qui le possède (*Acheminement vers la parole*, 1959⁵³. Voir 1. 2. 16.). Un tel thème est éminemment romantique (voir 2. 5. B.). On trouve notamment chez Alexandre von Humboldt, l'idée d'une forme intérieure spécifique de la langue qui modèle la pensée et porte notre vision du monde⁵⁴. Pour parler, il faut que l'homme habite déjà l'Arche de la parole⁵⁵.

De là, on se satisfera de l'idée d'un Langage qui non seulement possède le pouvoir de déterminer la pensée mais est même capable de penser à sa place et on en tirera l'idée que la grammaire détermine nos catégories de pensées (voir 1. 2. 13.). Par là, plus généralement, la phénoménologie recueille, malgré les intentions de Husserl, un monde sauvage, juge Merleau-Ponty (*Signes*, p. 228). Voilà bien un autre fantasme romantique, sans doute ! L'envie faustienne de délaisser la grisaille du savoir pour goûter aux fruits verts de la vie. La peur de l'intellectuel d'être stérilement coupé de la vraie vie, des choses mêmes... Au XX^e siècle, on n'aura cessé de s'émerveiller à découvrir qu'on ne peut rendre compte des raisons ultimes de réalités comme l'Inconscient, les structures sociales et économiques ou le langage et que celles-ci, au contraire, paraissent bien plutôt conditionner toute pensée. Qu'importe que ces réalités ne puissent être dégagées qu'au prix de savantes réflexions et ne puissent être comprises que de quelques philosophes, on aura senti dans leur puissance massive quelque chose de "sauvage", comme le frisson de la vraie vie et le gage que les spéculations à leur propos ne sont pas autant de songes creux. Pour Jocelyn Benoist, ainsi, l'intentionnalité husserlienne se reverse dans le sens que porte notre langage et cela est justement possible dans la mesure même où l'on peut souligner la non transparence de la vie linguistique à la vie mentale. Ce qu'on dit excède nos intentions de dire et est en même temps en retrait par rapport à elles (*Les limites de l'intentionnalité*, 2005⁵⁶). C'est là le gage d'une transcendance, à défaut de laquelle, il est vrai, une telle approche identifierait simplement la vérité du monde avec nos bavardages...

⁵³ trad. fr. Paris, Gallimard, 1976.

⁵⁴ Cité par R. Schérer *op. cit.*, p. 245 et sq.

⁵⁵ Voir J-L. Chrétien *L'arche de la parole*, Paris, PUF, 1998.

⁵⁶ Paris, Vrin, 2005.