

ST. PANOU, Munich/Athènes

DOUTE ET REFLEXION

DESCARTES ET HUSSERL*

Dans le *Discours de la méthode*, Descartes déclare dans son premier précepte: «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»¹. «N'avoir 'aucune occasion' de mettre en doute le jugement vrai, commente H. Gouhier, cela veut dire que toutes les occasions de le mettre en doute ont été essayées. De là les deux caractères qui définissent sa fonction méthodologique: il est provoqué et il doit représenter la totalité des doutes possibles»².

Le doute est provoqué par l'esprit qui recherche l'évidence. Pourtant le doute méthodique qui naît de l'action n'a pas prise sur elle, car la morale pratique l'élimine. Descartes le donne même comme règle morale de la troisième partie du *Discours*: «Ma seconde maxime était d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées... Et ainsi, les actions de la vie ne souffrant souvent aucun délai, c'est une vérité très certaine que, lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions, nous devons suivre le plus probables; et même, qu'encore que nous ne remarquions point davantage de probabilité aux unes qu'aux autres, nous devons néanmoins nous déterminer à quelquesunes, et les considérer après, non plus comme douteuses, en tant qu'elles se rapportent à la pratique, mais comme très vraies et très certaines, à cause que la raison qui nous y a fait déterminer, se

* Διασκευή τριῶν Παραδόσεων-Μαθημάτων στο Πανεπιστήμιο τῆς Nantes, (24-27 Μαΐου 1982) μετὰ ἀπό πρόσκληση τοῦ Καθηγητῆ J. L. Gardies.

1. *Discours de la méthode*, 2e partie présenté par E. Gilson, Paris 1961, p. 64.

2. H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris 1962, p. 23, voir, ibid. tout le ch. I., p. 15-40.



trouve telle»³. Cette conduite paraît paradoxale. Descartes ne se contredit pas, car la vie ne permet pas de remettre à plus tard la décision d'agir. Or, comme notre entendement ne connaît pas toujours l'opinion certaine à laquelle je dois me fier en toute assurance, ma volonté est bien obligée d'adopter une opinion théoriquement douteuse, et même de s'y tenir aussi fermement que si elle était évidemment vraie.

La morale provisoire de Descartes est donc liée au doute méthodique. Excepté la morale, le doute méthodique doit être universel, et Descartes donne trois raisons principales. La première, c'est que pendant notre enfance nous avons subi l'influence de notre corps, qui a pu nous tromper et de nos nourrices qui nous ont inculqué des idées contestables. Or ces idées se sont imprimées d'autant plus facilement en nous que nous n'avions pas d'esprit critique. «Nous avons jugé tantôt bien et tantôt mal des choses qui se sont présentées à nos sens, lorsque nous n'avions pas encore l'usage entier de notre raison»⁴. «Je me suis aperçu, écrit plus nettement encore Descartes, que dès mes premières années j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés, ne pouvait être que fort douteux et incertain; de façon qu'il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie, de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme, et de constant dans les sciences»⁵. C'est donc à une mise en doute systématique des opinions reçues que va se livrer Descartes. La seconde raison de douter se présente ainsi: «à cause que nos sens nous trompent quelquefois»⁶, l'expérience psychologique du rêve nous amène à nous demander si la vie entière n'est pas un songe: «considérant que toutes les mêmes pensées, que nous avons étant éveillés, nous peuvent aussi venir quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune, pour lors, qui soit vraie, je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit, n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes»⁷.

Cette seconde raison d'étendre universellement le doute méthodique montre bien son caractère délibéré: feindre, faire comme si le sens me trom-

3. *Discours de la méthode*, p. 74-75. Cf. aussi *Les principes de la philosophie*, présenté, par G. Durandin, Paris 1963, 1^e partie, 3^e principe, p. 50-51.

4. *Les principes...*, p. 50.

5. *Méditations métaphysiques*, présenté par G. Rodis-Lewis, Paris 1960, 1^e méditation, p. 18.

6. *Discours de la méthode*, p. 84, *Méditations métaphysiques*, p. 19.

7. *Discours de la méthode*, p. 85. Cf. *Méditations métaphysiques*, p. 20.

paient, comme si la vie n'était qu'un songe. Le doute méthodique est bien «une libre entreprise de sa pensée en quête de la vérité»⁸. Quoiqu'il ait plus de raisons de tenir ses opinions pour vraies, Descartes, néanmoins, se fait violence j'en en adoptant l'attitude du douteur systématique: «c'est pourquoi je pense que userai plus prudemment, si prenant un parti contraire, j'emploie tous mes soins à me tromper moi-même, feignant que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires»⁹. La troisième raison qu'invoque Descartes pour établir son doute est l'hypothèse métaphysique du Dieu trompeur; cette hypothèse lui permet d'opérer la généralisation du doute en l'étendant au monde sensible et au monde intelligible, car si Dieu a créé toutes choses trompeuses et s'il m'a créé avec des facultés qui me trompent, je dois douter de tout. «Qui me peut avoir assuré que ce Dieu n'ait point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu, et que néanmoins j'aie les sentiments de toutes ces choses, et que tout cela ne me semble point exister autrement que je le vois?... il peut se faire qu'il ait voulu que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois...»¹⁰. Mais Descartes a quelque scrupule à concevoir un Dieu en même temps bon et trompeur. Il fait alors la fiction méthodologique du malin génie: «Je supposerai donc qu'il y a, non point un vrai Dieu qui est la souveraine source de vérité, mais un certain mauvais génie non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper»¹¹. Cette entreprise de doute universel, nécessaire pour atteindre le vrai, n'en est pas moins exigeante et coûteuse. «Ce dessein est pénible et laborieux — avoue Descartes —, et une certaine paresse m'entraîne insensiblement dans le train de ma vie ordinaire»¹². On peut ici faire un premier rapprochement entre Descartes et Husserl.

Chez Husserl il y a la difficulté de mener à bien la réduction phénoménologique; opposant la méthodologie scientifique usuelle et son propre projet, il écrit, s'exclamant même: «quelle différence avec la phénoménologie: non seulement il est besoin d'une méthode antérieure à toute méthode..., non seulement il faut une pénible conversion du regard pour l'arracher aux données naturelles qui ne cessent de s'imposer à la conscience...; mais en outre nous sommes privés de tous les avantages dont nous profitons sur le plan des objets naturels, de la sécurité que donne une intuition éprouvée, du bénéfice d'une

8. *Discours de la méthode*, p. 85, note 2.

9. *Méditations métaphysiques*, p. 23.

10. *Ibid.* p. 21.

11. *Ibid.* p. 23.

12. *Ibid.* p. 23.

élaboration théorique séculaire et de méthodes adaptées à leur objet...»¹³. Voyons maintenant comment le doute procède et comment il peut être analysé. «Le premier temps de l'épreuve critique, note H. Gouhier, est bien celui d'un doute et d'un doute méthodique: Je cherche méthodiquement en quoi mes opinions pourraient être douteuses»¹⁴. «Ce premier temps est occupé par une enquête de l'entendement qui recherche et apprécie les raisons de douter»¹⁵. Le «deuxième temps est dominé par l'action de la volonté; c'est elle qui écarte le probable par une assimilation du douteux au faux»¹⁶; «ce que je suppose déborde ce que l'entendement propose»¹⁷. Par souci de rigueur, ma volonté fait comme si mon jugement aboutissait non au vrai mais au faux. «La volonté abuse volontairement de son pouvoir»¹⁸. Ainsi peut-on dire que le doute n'est méthodique qu'en devenant «négation méthodique»¹⁹. On pourrait encore se demander si le doute de Descartes quasi universel puisque seule en est exceptée l'action pratique, ne serait pas semblable à celui des sceptiques. C'est en effet un doute sérieux et non une apparence de doute. Mais Descartes n'a pas douté pour douter; au contraire, pour ne plus douter, «pour débarrasser son esprit de l'erreur et découvrir les vrais principes de la science»²⁰. Son doute n'est donc pas sceptique. H. Gouhier note: «l'épreuve critique de la Première Méditation monte le dispositif d'une expérimentation mentale; doutes et négations créent un milieu épistémologique artificiel tel que, seule, l'évidence authentique puisse survivre... Le dispositif est monté de telle façon que le scepticisme soit affranchi des scepticismes historiques: la négation méthodique du second temps assure cette épuration»²¹.

Le scepticisme intégral n'est donc nulle part réalisé. Le but premier du doute de Descartes a été de démasquer les fausses évidences, d'introduire l'incertitude dans les esprits trop sûrs de leurs opinions. C'est bien ainsi que l'entend encore. «La réponse de Descartes n'a jamais varié: le doute est volontaire et il est «hyperbolique», excessif, simple artifice pour hâter le tri

13. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», I, 1 (1913), cf. la tr. fr. *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris 1950, trad. P. Ricoeur, § 63, p. 210.

14. H. Gouhier, *La pensée métaphysique ...*, p. 26.

15. Ibid. p. 27.

16. Ibid. p. 28.

17. Ibid. p. 29.

18. Ibid. p. 30.

19. Ibid. p. 31.

20. G. Durandin, in *Les principes de la philosophie*, p. 51, note 1.

21. H. Gouhier, op. cit., p. 37.

entre erreurs et vérités confondues dans notre science prétendue. Le procédé n'est pas neuf; il faisait partie de l'arsenal des apologistes... d'autres encore l'avaient employé. Le doute est utilisé simplement pour légitimer le *c o g i t o*»²².

On pourrait ajouter cependant que le doute n'est pas sans risque, bien que Descartes lui-même en soit sorti par la constatation nécessaire de la réalité de sa pensée et conséquemment, se don existence²³.

Comment situer Husserl par rapport à Descartes? Un des points de départ de Husserl est la thèse de l'attitude naturelle: «je trouve sans cesse présente, comme me faisant vis-à-vis, une unique réalité spatio-temporelle dont je fais moi-même partie, ainsi que tous les autres hommes qui s'y rencontrent et se rapportent à elle de la même façon»²⁴. Mais «au lieu de demeurer dans cette attitude nous allons lui faire subir une altération radicale»²⁵. Husserl va extraire du doute méthodique une composante qui est l'*é p o c h è*²⁶. Il se situe par rapport au doute de Descartes: «Nous pouvons faire subir à la thèse potentielle et implicite la même épreuve qu'à la thèse du jugement explicite. Un procédé de ce genre, possible à chaque instant, est par exemple la tentative de doute universel que Descartes a entrepris de mener à bien, mais dans un dessein tout différent, dans l'intention de faire apparaître un plan ontologique absolument soustrait au doute. Nous adoptons ce point de départ, mais pour souligner en même temps que pour nous la tentative universelle du doute ne doit servir que de procédé subsidiaire...»²⁷. «Nous en extrayons seulement le phénomène «de mise entre parenthèses» ou «hors circuit», qui manifestement n'est pas lié exclusivement à celui de la tentative du doute...»²⁸. «Faisons ici, sur les traces de Descartes, le grand retour sur soi même qui, correctement accompli, même à la subjectivité transcendente: le retour à l'*égo cogito*, domaine ultime et apodictiquement certain sur lequel doit être fondée

22. A. Rivaud, *Histoire de la philosophie*, Paris 1950, t. III, p. 119. Cf. aussi St. Panou, *La logique du Cogito*, in «Diotima» 4 (1976) 139-149.

23. *Méditations métaphysiques*, 2^e médit. p. 24-34, *Les principes de la philosophie*, principe 7, p. 54, *Discours de la méthode*, 4^e partie, p. 86-96.

24. *Idées directrices pour une phénoménologie*, §. 30, p. 95, cf. G. Granel, *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris 1968.

25. *Idées directrices...*, § 31, p. 96.

26. A. Diemer, *E. Husserl, Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Meisenheim 1956.

27. *Idées directrices...*, § 31, p. 97.

28. *Ibid.* p. 100.

toute philosophie radicale»²⁹. Husserl fait donc retour à Descartes, mais ce n'est pas le Descartes tel que l'ont compris et commenté p.e. F. Alquié³⁰, M. Gueroult³¹ ou H. Gouhier³². C'est plutôt le Descartes kantien³³ de la *mathesis universalis*.

Cette interprétation néokantienne conduit Husserl à faire de la phénoménologie la science des sciences: «...notre but général, (qui) est de donner aux sciences un fondement absolu. Comme chez Descartes, ce but va orienter sans cesse le cours de nos méditations...»³⁴. S'il adopte le point de départ cartésien, Husserl s'en sépare cependant rapidement, en particulier pour ce qui est du doute méthodique. Son ambition est autre. «C'est plutôt quelque chose d'absolument original. Nous n'abandonnons pas la thèse que nous avons opérée; nous ne changeons rien à notre conviction... Et pourtant la thèse subit une modification: tandis qu'elle demeure en elle-même ce qu'elle est, nous la mettons pour ainsi dire «hors de jeu», «hors circuit», «entre parenthèses»³⁵. «Par rapport à chaque thèse nous pouvons avoir une entière liberté, opérer cette époque originale, c'est-à-dire une certaine suspension du jugement qui se compose avec une persuasion de la vérité qui demeure inébranlée, voire même inébranlable si elle est évidente»³⁶. Ainsi «à la place de la tentative cartésienne de doute universel, nous pourrions introduire l'universelle «époque»³⁷. Mais Husserl limite l'époque et en précise le sens: «quand je procède ainsi, comme il est pleinement au pouvoir de ma liberté, je ne nie donc pas ce «monde», comme si j'étais sophiste; je ne mets pas son existence en doute, comme si j'étais sceptique; mais j'opère l'époque «phénoménologique» qui m'interdit absolument tout jugement portant sur l'existence spatio-temporelle»³⁸. Puis il étend le champ de l'époque: nous opérons expressément un élar-

29. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1929-31), hrsg. und eingeleitet v. S. Strasser, 1963, trad. fr. *Méditations cartésiennes*, Paris 1953, trad. G. Peiffer - E. Levinas, § 8, p. 16.

30. F. Alquié, *Descartes. L'homme et l'oeuvre*, Paris 1956.

31. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris 1953.

32. H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris 1962.

33. Cf. *Méditations cartésiennes*, § 3, p. 6-7, voir encore I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zu Neukantianismus*, Den Haag 1964, P. Ricoeur, *Kant et Husserl*, «Kant-Studien» XXXV (1930) 119-150.

34. *Méditations cartésiennes*, § 3, p. 7.

35. *Idées directrices...*, § 31, p. 98-99.

36. Ibid., § 31, p. 100-101, cf. *Méditations cartésiennes*, § 8, p. 17-18: «... cette 'mise entre parenthèses' du monde objectif, ne nous place(nt) pas devant un pur néant».

37. *Idées directrices...*, § 32, p. 101.

38. Ibid., § 32, p. 102.

gissement de la réduction primitive à tous les domaines éidétiques d'ordre transcendant et aux ontologies qui s'y rattachent»: ³⁹ non seulement aux sciences de la nature, mais aux sciences de l'esprit ⁴⁰ et à la transcendance de Dieu ⁴¹, à la logique formelle et avec elle toutes les disciplines de la mathesis formelle, ⁴² enfin aux disciplines éidétiques matérielles ⁴³.

L'époché, qui a reçu de Husserl le nom de réduction phénoménologique ⁴⁴, est donc une mise entre parenthèses du problème de l'existence et une simple description des essences; son but est de révéler la conscience pure, le cogito transcendantal: «La phénoménologie est en fait une discipline purement descriptive qui explore le champ de la conscience transcendantale pure à la lumière de la pure intuition» ⁴⁵. Nous voulons édifier la phénoménologie comme une science éidétique purement descriptive portant sur les configurations immanentes de la conscience» ⁴⁶. Husserl précise plus tard le sens de cette science descriptive. «La phénoménologie descriptive a priori (réellement mise en oeuvre dans ces Ideen), explorant directement le terrain transcendantal, constitue la «philosophie première» en soi, la philosophie du commencement» ⁴⁷. La réduction n'est pas le doute, commente justement P. Ricoeur, ⁴⁸ puisqu'elle laisse intacte la croyance sans y participer. Elle est «une conversion du sujet lui-même qui s'affranchit de la limitation de l'attitude naturelle. Le sujet qui se cachait à lui-même comme partie du monde se découvre comme fondement du monde» ⁴⁹. La véritable réduction est, selon Husserl, «cette réduction phénoménologique transcendantale, cette conversion de l'attitude naturelle, de l'attitude psychologique intérieure par laquelle elle devient

39. Ibid., § 60, p. 197.

40. Cf. Ibid., § 56, p. 187-188.

41. Cf. Ibid., § 58, p. 191-192.

42. Ibid., § 59, p. 192-195.

43. Ibid., § 60, p. 195-198.

44. Cf. St. Panou, *Reduktion und Bewusstsein. Zur Kritik des 'Psychischen' bei Husserl*, in «Φιλοσοφία» 10-11 (1980-81) 192-199.

45. *Idées directrices...*, § 59, p. 195, cf. E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1930.

46. *Idées directrices...*, § 60, p. 196.

47. E. Husserl, *Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» (1930) 203-225, cf. *Postface à mes idées directrices pour une phénoménologie pure*, «Revue de Métaph. et de Moral» (1957) 369-398, p. 383.

48. P. Ricoeur, *Idées directrices...*, Introduction, p. XVII-XVIII, St. Panou, *Reduktion und Bewusstsein...*, p. 196 et suiv.

49. P. Ricoeur, Ibid., p. XXVIII.

une attitude transcendantale»⁵⁰. Avant d'y parvenir, il faut passer par la première étape de la réduction d'aspect d'abord négatif, qui est le retour à l'expérience antéprédicative, avant qu'une quelconque idéalisation par la science n'en ait dissimulé le sens originaire, c'est l'épochè des science objectives, mais c'est aussi l'épochè à l'égard de toute la sphère prédicative. Ce retour accompli ouvre alors l'une des vois d'accès à la phénoménologie transcendantale.

Maintenant nous pouvons voir plus clair comment Husserl se situe par rapport à Descartes: en quoi l'épochè du premier est-elle comparable, comme méthode, au doute du second? La comparaison entre le doute cartésien et l'épochè husserlienne se heurte à une première difficulté: Descartes a présenté sa méthode toujours de la même façon, avec la même précision, alors que Husserl a varié énormément au cours des différents exposés qu'il a donnés de l'épochè phénoménologique. Cette difficulté est réelle, mais surmontable, car on trouve tout de même des points communs entre les multiples et diverses définitions de Husserl. Première différence entre les deux méthodes, l'épochè ne comporte aucun élément de négation alors que le doute peut être considéré comme une négation. L'épochè n'est pas un doute. Suspendre la position du monde s'abstenir de croire à son existence, ne signifie pas, chez Husserl, cesser d'y croire pour en douter, la nier, ou rester dans indécision, mais se retirer pour ainsi dire de cette croyance, ne plus y «participer». Le monde continue d'exister réellement, mais le moi se «désintéresse» radicalement de son être⁵¹. C'est le moi naif qui continue de croire au monde; mais par l'effet d'un «dédoublement» du moi, mon moi phénoménologique n'affirme pas, ne doute pas, ne nie pas; il est «spectateur désintéressé». Le paradoxe est surmonté par le moyen du dédoublement. Mais pour quelle raison l'épochè ne peut-elle pas être un doute? L'existence du monde est incertaine pour Descartes. Or pour Husserl, elle est non pas incertaine, mais *i n c o m p r é h e n s i b l e*. L'épochè ne se prononce pas sur l'existence du monde mais sur son sens qu'elle met en question; ce qui provoque la suspension de toute prise de position à l'égard de l'être du monde. Ce «désintéressement» à l'égard du monde dans sa totalité affecte donc l'homme lui-même et le libère du cadre de la pensée naturelle, de son regard naif sur les choses. Deuxième différence, le doute est provisoire, l'épochè définitive. Descartes doute pour sortir du

50. *Postface à mes idées...*, p. 379, et A. Aguire, *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, Den Haag 1970.

51. Cf. E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag 1974, aussi K. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Husserl*, Den Haag 1966.

doute. Or Husserl ne sort jamais de l'épochè; mais comme le doute cartésien, elle est une méthode pour établir du monde une science véritable.

La position de Husserl est encore difficile en vérité, car il prétend établir une science des choses mêmes qui restent soumises à l'épochè. Le doute permet à Descartes de distinguer le moi pensant du corps; quand la distinction est faite, il ne s'impose plus. Pour Husserl l'épochè doit révéler la conscience absolue; et elle doit être maintenue pour que le moi ne retombe pas dans l'attitude naturaliste et puisse ainsi constituer une science véritable des choses, capable de les atteindre dans leur essence dernière et complète.

Le doute, la troisième différence, malgré sa prétention à l'universalité n'est pas universel; en effet, d'une part et volontairement, Descartes en écarte la conduite pratique, car la vie ne souffre pas de délai; d'autre part, dès lors qu'il pense tout soumettre au doute, la pensée se révèle comme lui étant inaccessible: le moi pensant échappe au doute. En revanche, l'épochè porte sur le monde entier, et aucune de ses composantes ne peut faire exception. Mais, autre difficulté de Husserl, c'est ce moi pensant soumis à l'épochè qui posera le moi pensant. Mais si Descartes identifiait moi pensant et âme, Husserl les distingue, l'âme étant le moi pensant tel qu'il se connaît dans la réflexion, psychologique; l'épochè à l'égard de mon âme n'empêche donc nullement de poser mon moi pensant tel qu'il est en lui-même.

La radicalisation par Husserl de la démarche cartésienne est une radicalisation du problème de la connaissance: celui-ci consiste pour Descartes à faire correspondre ma représentation des choses, ou les idées en moi, et les choses hors de moi, et à fonder cette correspondance sur la véracité divine. Husserl au contraire ne cherche pas de garantie à la correspondance possible entre la connaissance subjective du monde et sa réalité objective, il s'efforce de comprendre le sens de cette connaissance du monde, tel qu'il est dans mon entendement; et c'est alors qu'il trouve le monde «dans son intérieur», dans son ego. Si donc Husserl a pris son point de départ dans la démarche cartésienne⁵² il s'en est rapidement séparé. Pour lui en effet, Descartes a eu les fondements derniers de la philosophie à sa portée, avec son principe de la suspension du jugement, mais sans avoir pu les atteindre. Et une des raisons de cet échec tient à ce que la suspension de la croyance n'a pu être universelle. On voit donc combien l'épochè phénoménologique diffère du doute cartésien.

Husserl a abandonné le modèle déductif de Descartes pour un modèle descriptif. L'épochè est une tactique de la réflexion: faire comme s'il

52. Ceci est particulièrement net dans les *Méditations cartésiennes*. Cf. L. Landgrebe, *Husserls Abschied vom Cartesianismus*, L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh 1963, S. 163-206.

y avait un problème réservé mettre l'être dans la conscience. «L'époché est la méthode universelle et radicale par laquelle je me saisis comme moi pur, avec la vie de conscience pure qui m'est propre, vie dans et par laquelle le monde objectif tout entier existe pour moi»⁵³. L'ego de Descartes est un ego factice pour Husserl, parce que le cogito où il s'origine est factice: Descartes passe immédiatement de la cogitatio au cogito alors que l'objet intentionnel est situé du côté du cogitatum⁵⁴; la description et la réflexion phénoménologiques transcendantales portent sur le cogitatum. L'ego est absolu parce qu'il est trouvé dans un cogito absolu. Le sujet est la source transcendantale de toute objectivité, il est moi transcendantal, c'est-à-dire «moi comme existant absolument en soi et pour soi «avant» tout être mondain»;⁵⁵ il est l'origine réelle d'où tout procède, conférant à toute chose un sens, et toujours chargé d'intentionnalité. Et «le mot intentionnalité — tel que le définit Husserl — ne signifie rien d'autre que cette particularité foncière et générale qu'a la conscience d'être conscience de quelque chose, de porter, en sa qualité de cogito, son cogitatum en elle-même»⁵⁶. La conscience libérée de toute attitude naturelle par sa conversion à une subjectivité transcendantale, peut donc constituer le monde; l'intentionnalité est constituante. Cette conscience libérée est «ce 'je' que je suis, celui qui prête valeur d'être à l'être du monde dont je discours. Le monde n'existe pour moi et n'est ce qu'il est pour moi que dans la mesure où il acquiert sens et valeur se vérifiant à partir de ma propre vie pure, et de la vie des Autres se révélant dans la mienne»⁵⁷.

La signification dernière de l'ego est à la fois de donner du sens et d'être une intersubjectivité constitutive. Le cogito doit donc se développer non pas en cogito ergo sum, ce qui ramènerait l'ego au niveau empirique naturaliste, mais en ego cogito cogitatum, ce que Husserl appelle «le flux pur du vécu». Le monde lui-même que je perçois est un pur cogitatum de mes cogitationes, donc inséparable de ma conscience et relatif à elle. L'entreprise de Husserl est immense et difficile, pas toujours aisée à déchiffrer. Husserl a cherché à se la préciser à lui-même toute sa vie,⁵⁸ sans pouvoir éliminer une ambiguïté

53. *Méditations cartésiennes*, § 8, p. 18.

54. Cf. *ibid.* § 14-16, p. 27-33.

55. *Postface à mes idées...*, p. 381.

56. *Méditations cartésiennes*, § 14, p. 28.

57. *Postface à mes idées...*, p. 384.

58. Cf. *Postface à mes idées...*, p. 383: «pendant de longues années de méditation, je me suis engagé sur des chemins divers, tous également possibles»; *Ideen I* suit le «chemin audacieux» cartésien, «Krisis» la voie moins rapide mais plus sûre du «retour interrogatif»; note 1, p. 383.

et un écartèlement entre deux visées. La phénoménologie doit être la science des sciences;⁵⁹ elle précède même la logique formelle et naive, mais conduit aussi à la logique transcendantale qui sauve le sujet du subjectivisme. Elle est descriptive des cogitata et aussi constitutive des structures de la conscience⁶⁰. Ce n'est pas une philosophie du projet, comme dans les existentialismes, mais une philosophie du sens. Husserl a sans cesse évolué et son dessein s'est continuellement modifié entre deux grandes lignes: la scientificité ou la nécessité d'une part, et d'autre part la radicalité ou l'interrogation. Il a toujours cherché le fondement radical et le préalable de la philosophie,⁶¹ le constituant derrière le constitué, mais en ne débouchant jamais que sur l'interrogatif, le problématique. Nous précisons encore les deux termes de son oscillation: d'une part le goût du concret et de la description, le respect du donné et de l'expérience, et, d'autre part, l'exigence du radical, du fondamental, la recherche de l'intention et du sens. «Toute la phénoménologie transcendantale⁶² est suspendue à cette double possibilité, d'affirmer d'un côté le primat de l'intuition sur toute construction, d'autre part de faire triompher le point de vue de la constitution transcendantale sur la naïveté de l'homme naturel»⁶³.

La conscience transcendantale opposée au monde, c'est le sujet opposé à l'objet, la noèse au noème, et à la limite, le subjectivisme à l'empirisme.

59. «Science radicale», «philosophie sérieuse» in *Postface à mes idées...*, p. 383; «L'unique science absolument autonome», p. 387. Voir aussi L. Landgrebe, *Das Methodenproblem der transzendentalen Wissenschaft vom lebensweltlichen Apriori*, in L. Landgrebe, *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh 1967.

60. Le mot «structure» remplaçant chez Husserl la «catégorie» kantienne.

61. Cf. E. Fink, *Das Problem der Phänomenologie E. Husserls*, «Revue Internationale de Philosophie», 1 (1939) 226-270, E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag 1966, P. Ricoeur, *Sur la phénoménologie*, «Esprit» (1953) 821-839.

62. Husserl oppose l'ego transcendantal au monde transcendant qui se pose face au moi, le monde étant tout ce qui n'est pas inclus dans la sphère du moi, et le transcendant tirant son sens du moi transcendantal, de la subjectivité pure, cf. *Idées directrices...*, § 86, p. 294-298, *Méditations cartésiennes*, § 11, p. 22.

63. P. Ricoeur, in *Idées directrices...*, Introduction, p. XXV.

ΑΜΦΙΒΟΛΙΑ ΚΑΙ ΣΤΟΧΑΣΜΟΣ. DESCARTES ΚΑΙ HUSSERL

Περίληψη.

Στήν έργασία αὐτή ἐπιχειρῶ ἓνα συσχετισμὸ τῆς καρτεσιανῆς ἀμφιβολίας μὲ τὸ ἐρώτημα τῆς φαινομενολογίας γιὰ τὸ νόημα. Γιὰ τὴν προσέγγιση αὐτὴ εἶναι ἀναγκαία ἡ ἀναφορὰ στὴ ριζικὴ ἀμφιβολία τοῦ Descartes καὶ τὴν φαινομενολογικὴ «ἐποχὴ» τοῦ Husserl.

Ἄν ἡ καρτεσιανὴ ἀμφιβολία μπορεῖ νὰ ἐκφρασθεῖ ὡς ἄρνηση, ἡ «ἐποχὴ» τοῦ Husserl δὲν εἶναι ἀπαραίτητο νὰ ἐκληφθεῖ ὡς ἄρνηση. Ἡ καρτεσιανὴ ἀμφιβολία ἀμφιβάλλει ἀκόμα καὶ γιὰ τὴν ὕπαρξη αὐτοῦ τοῦ εἶναι, αὐτοῦ τοῦ ἴδιου τοῦ κόσμου, ἡ φαινομενολογικὴ «ἐποχὴ» δὲν ἀμφιβάλλει, ἐρωτᾷ γιὰ τὸ νόημα τοῦ εἶναι, τοῦ κόσμου, τῆς ὕπαρξης.

Ἡ ὑπερβατικὴ συνείδηση (ὅπως τὴν κατανοεῖ ἡ Φαινομενολογία) ἀντιτίθεται στὸν κόσμο, ἀποτελεῖ τὴν «ἀντί-θεση» τοῦ ὑποκειμένου στὸ ἀντικείμενο, τῆς νόησης στὸ νόημα, τοῦ ὑποκειμενισμοῦ στὸν ἐμπειρισμὸ. Ἡ καρτεσιανὴ ριζικὴ ἀμφιβολία ἀποτελεῖ τὴ «λογικὴ τοῦ cogito» τοῦ ὑποκειμένου πρὸ τοῦ κοσμολογικοῦ μυστηρίου.

Μόναχο - Ἀθῆναι

Σταῦρος Πάνου

