

Husserl

Présentation générale des quatre premières *Méditations cartésiennes* de Edmund Husserl

Nathalie Depraz

Philopsis : Revue numérique
<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

1. Genèse des *Méditations cartésiennes* et problématique d'ensemble

Prononcées à Paris dans les murs de la Sorbonne en février 1929, les dites « Conférences parisiennes » forment la matrice initiale de ce qui s'appellera plus tard les *Méditations cartésiennes*. Or ce texte, remanié à plusieurs reprises entre 1929 et 1932, acquiert un volume que Husserl était loin d'anticiper au départ. Si l'on compare en effet, dans l'édition originale¹, les *Pariser Vorträge* qui précèdent les *Cartesianische Meditationen* et la version allemande des « Méditations » dont nous disposons dans cette même édition, on s'aperçoit que la cellule germinale est constituée de 40 pages, tandis que le texte définitif ne comprend pas moins de 146 pages.

Il serait fastidieux ici de mener une enquête terme à terme sur les deux versions pour repérer l'évolution de la pensée de Husserl durant ces quelques années. Ce qui frappe néanmoins, c'est l'ampleur prise dans la dernière version par la cinquième et dernière *Méditation*, consacrée au problème d'autrui : alors que la question est comme expédiée en quelques pages en

¹ Les œuvres complètes de E. Husserl sont intitulées *Husserliana*, et à présent publiées par les éditions Kluwer à Dordrecht. Les *Méditations cartésiennes* et les *Conférences parisiennes* forment le premier volume de ces *Œuvres complètes*, désormais abrégées *Hua*. Ici, donc, il s'agit du *Hua I* (Den Haag, M. Nijhoff, 1950 ; Kluwer, Dordrecht, 1991). E. Lévinas et G. Peiffer ont fourni dès 1931, chez A. Colin (republ. depuis 1947 chez Vrin), une traduction d'une version allemande du texte, aujourd'hui perdue ; est parue aux P.U.F., en 1994, une traduction française du texte allemand disponible dans le *Hua I*.

1929, ce problème, amplifié ensuite et longuement détaillé sur plus de 60 pages, devient le point d'aboutissement central de la version des années 30

La question de méthode que l'on est dès lors immédiatement amené à se poser est la suivante : ces *Méditations* étant connues pour contenir l'essentiel de ce que Husserl a tenté de penser et de formuler publiquement sur le thème de l'intersubjectivité, peut-on analyser les quatre premières Méditations indépendamment de la problématique d'autrui, qui ne surgit expressément et positivement que dans la dernière ? En d'autres termes, la question de l'intersubjectivité forme-t-elle le *telos* univoque de ce qui se présente - c'est le sous-titre du texte - comme une *Einleitung in die Phänomenologie* ?

L'alternative de lecture est en fait celle-ci : peut-on oui ou non désolidariser les quatre premières *Méditations* de la cinquième ? De prime abord, comme l'indique d'ailleurs l'importance - en volume et en contenu - de la dernière *Méditation*, il semble difficile de ne pas lire les quatre premières en ayant présent à l'esprit le « feu d'artifice » final, soit pour y exhiber l'aporie de la pensée d'autrui chez Husserl depuis un point de départ égologique², soit pour montrer comment ces premières *Méditations* sont en fait une patiente préparation à la discussion de la question d'autrui³. Dans la première hypothèse, le fondateur de la phénoménologie construit une égologie dont toutes les composantes (évidence apodictique de l'*ego*, constitution de tout objet à partir de cet *ego* donateur de sens, limitation d'autrui à un type d'objet appréhendé par l'*ego* en question) verrouillent pour ainsi dire la possibilité de rencontrer autrui comme tel, c'est-à-dire comme autre. Comment l'*ego* peut-il en effet constituer un autre sujet qui a la caractéristique propre d'être lui-même constituant ? Telle est ici l'aporie de cet accès à l'expérience d'autrui, aporie d'ailleurs formulée très tôt en ces termes par Merleau-Ponty. Dans la seconde hypothèse, Husserl y disposerait tous les jalons méthodiques nécessaires à l'entente de sa conception de l'intersubjectivité et, en premier lieu, y élaborerait une égologie qui ne s'oppose en fait qu'en apparence à l'analyse descriptive de l'expérience d'autrui, du fait même qu'elle se présente comme originairement « altérée » : l'analyse des structures de l'*ego* se donne comme la condition constitutive de possibilité de l'expérience d'autrui comme *alter ego*. Mais quelle que soit l'hypothèse retenue (aporie ou cohérence interne), on lit alors les *Méditations* en insistant sur la solidarité constitutive entre les quatre premières et la dernière.

Il y a pourtant, après examen, une autre branche à l'alternative esquissée plus haut. Elle revient à analyser le projet des quatre *Méditations* dans son autonomie par rapport à la cinquième. C'est bien ce à quoi semble nous inviter le choix retenu ici. On peut argumenter en faveur de ce choix en soulignant la quasi-inexistence - on l'a noté - de la question d'autrui dans les *Conférences parisiennes*, ou encore en reprenant l'interprétation de Ricœur pour insister sur le caractère de toute façon aporétique du traitement husser-

² P. Ricœur, « Etudes sur les *Méditations Cartésiennes* de Husserl » (1954), et « La cinquième Méditation cartésienne », in *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, respectivement p. 161-197 et p. 197-227.

³ Voir N. Depraz, *Transcendance et incarnation, le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez E. Husserl*, Paris, Vrin, 1995.

lien de l'intersubjectivité. L'interprétation philosophique des *Méditations cartésiennes* qui sous-tend un tel choix revient par conséquent à privilégier le motif de l'*égologie* husserlienne, point d'orgue de l'analyse de la quatrième *Méditation*, ainsi que les outils méthodiques qui la structurent, l'*évidence apodictique* et l'apparition de la méthode par excellence de la phénoménologie, la *réduction* dans la première *Méditation*, l'*analyse intentionnelle* à l'œuvre dans la deuxième, le thème de la *constitution* présent dans la troisième et dans la quatrième.

Se trouve ainsi inévitablement privilégié le dialogue critique de Husserl avec Descartes, sur des points aussi décisifs que la démarche du doute modifiée en réduction, le statut de la vérité comme certitude subjective réélaborée en évidence adéquate et apodictique, l'analyse de l'*ego cogito* et de ses *cogitationes* élargie et restructurée par l'intentionnalité qui intègre le *cogitatum* ou corrélat objectif dans la subjectivité égoïque et le constitue comme unité de sens donnée au sujet. Plus largement, c'est l'enjeu problématique d'une philosophie du commencement dont Descartes fournit l'illustration exemplaire qui se voit ici réassumée dans ses modifications voire sa critique. En écrivant une nouvelle fois une *Introduction à la phénoménologie*, Husserl nous met à nouveau sous les yeux un commencement possible, mais ce commencement sans cesse réitéré à l'occasion de chaque nouvelle Introduction s'effondre par là-même comme point de départ unique, radical parce que fondateur. Étudier les quatre premières *Méditations*, c'est donc réinterroger de manière critique une problématique du commencement originellement converti en genèse toujours déjà à l'œuvre, c'est-à-dire mettre en évidence un fondement qui ne se pose que de se « déposer » dès l'abord.

Aussi le choix du corpus nous invite-t-il à l'évidence à une lecture avant tout méthodique et critique: 1) quelles sont les opérations méthodiques majeures de la phénoménologie ? 2) Comment - peut-elle ? doit-elle ? - s'affranchir du cartésianisme ?

2. Le fil conducteur des *Méditations* : une exposition de ladite « voie cartésienne », voie royale de la phénoménologie

Au § 43 de *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Husserl revient sur ce qu'il nomme alors « le chemin cartésien », « acquis, dit-il, en s'enfonçant simplement dans la méditation de l'*epochè* cartésienne des *Méditations* et [...] purifiant, par la critique [...] les préjugés et les erreurs de Descartes », et ce, pour le limiter alors au profit d'un autre chemin, celui du monde de la vie, qui part, non pas de l'*ego* mais du monde. Quoique les *Méditations cartésiennes* ne soient pas alors nommées, on peut légitimement penser qu'elles sont en premier lieu visées, du moins dans le mouvement initial des premières *Méditations*.

Le lien de la voie cartésienne, exemplairement à l'œuvre dans ce texte, avec la problématique de Descartes dans les *Méditations métaphysiques* est de type structurel. Il procède d'un double mouvement, de filiation et de dégagement. Comme le montre bien la première *Méditation* de Husserl, il s'agit de mettre ses pas dans ceux de l'inventeur du *cogito*, lui qui inaugu-

ra un mode de pensée orienté vers le sujet, et qui procéda pour cela à une table-rase radicale inédite de toutes nos créances.

Aussi s'agit-il pour le fondateur de la phénoménologie d'épouser la démarche radicale du doute en ce qu'elle fournit un outil sans précédent de démantèlement des préjugés, puis de reconquérir une sphère de vérité indubitable, sise en la subjectivité certaine d'elle-même. Ce double geste, à l'œuvre respectivement dans les deux premières *Méditations métaphysiques*, se trouve rejoué par Husserl dans la première *Méditation cartésienne* selon le double mouvement de l'*epochè* réductive et de la position de l'évidence apodictique dont se trouve être dépositaire la subjectivité transcendante.

Mais au même moment, tout le travail du phénoménologue consiste à opérer une délimitation critique par rapport à la problématique ainsi épousée, et à faire apparaître l'originalité de la méthode qu'il préconise. On peut ainsi relire les différentes étapes de la mise en place de ladite « voie cartésienne », dans les trois premières *Méditations*, notamment, comme autant de jalons critiques par rapport au cheminement méditatif de Descartes.

En s'inspirant du travail inaugural de I. Kern⁴, on peut distinguer quatre étapes principales de cette voie : 1) faire valoir l'idée de la philosophie comme science absolument fondée ; 2) procéder à une critique de la croyance au monde en exerçant une *epochè*, c'est-à-dire une suspension des préjugés, des dites « thèses » de ce monde ; 3) dégager la seule connaissance apodictique restée valide au terme d'une telle suspension généralisée : la subjectivité du philosophe lui-même ; 4) mettre en évidence l'acception élargie du sujet qui en découle, à savoir l'inscription du monde en lui à titre de *cogitatum* ou corrélat objectif. Prenant son départ comme Descartes dans l'exigence d'un fondement absolument certain des savoirs, Husserl opère dès la seconde étape de cette voie une démarcation de taille par rapport au cheminement de l'auteur des *Méditations métaphysiques*. Une telle démarcation, qui peut se résumer d'une phrase - le doute n'est pas l'*epochè* - commande la prise de distance consécutive à l'œuvre dans les deux étapes suivantes.

Une telle distinction méthodique entre doute et *epochè* forme le nerf de la critique que mène le phénoménologue à l'égard du fondateur de notre modernité philosophique. Quatre traits principaux les différencient l'un de l'autre⁵.

1) Le monde sensible, à savoir les choses perçues qui m'entourent sont trompeuses : je ne peux y accéder autrement que par mes sens. Or, ceux-ci ne sont pas fiables puisqu'ils sécrètent des illusions perceptives diverses. Le doute cartésien commence donc, de façon radicale, par nier ce monde des sens et de la perception, au titre de son caractère fallacieux. Tout en reprenant à son compte le geste général de ce mouvement dubitatif, l'*epochè* ne nie pas le monde sensible mais le *neutralise* dans sa validité de thèse *a priori*. Elle jette ce faisant un doute sur notre croyance invétérée au monde, lequel continue assurément à exister devant nous et autour de nous,

⁴ I. Kern, « Die drei Wege zur transzendental-phenomenologischen Reduktion in der Philosophie E. Husserls », *Tijdschrift voor Filosofie*, 1962, trad. angl. in Husserl. *Expositions and Appraisals*, F. Elliston & P. McCormick eds, Notre Dame Press, 1977.

⁵ Les trois premiers traits sont ressaisis de façon inaugurale par A. Lowit, in « L'*epochè* de Husserl et le doute de Descartes », *Revue de métaphysique et de morale*, 1957/4, p. 399-415.

mais en se voyant désinvesti de sa teneur en croyance, de sa validité <Gel-tung>, dit Husserl, qui nous fascine et nous captive. Pourtant, en rien le monde ne devient-il par l'office de l'*epochè* un pur néant <Nichts>.

2) Le doute que met en place Descartes a un statut principalement instrumental, dont la finalité est d'atteindre une certitude indubitable. En d'autres termes, je doute pour sortir du doute. En ce sens, il s'agit bien d'un doute méthodique, en rien comparable au doute ontologique des sceptiques, qui, pourrait-on dire, doutent pour douter. Mais l'*epochè* husserlienne se distingue quant à elle de ces deux versions antipodiques du doute : l'*epochè* n'est pas un simple moyen provisoire destiné à se supprimer lui-même au profit d'une certitude. En opérant la réduction, je tâche de conquérir une attitude, une disposition d'esprit d'ouverture interrogative et de remise en cause des préjugés, que je souhaite maintenir en moi-même. A ce titre, je veux rendre la réduction en moi-même définitive ; je tends à faire en sorte qu'elle m'habite comme mon bien le plus précieux : la réduction est à elle-même sa propre fin. Cependant, gagner une telle attitude critique est loin d'aller de soi. Très souvent, je me mets à nouveau à poser des jugements précipités, à faire valoir des thèses, ou bien j'adhère sans recul à telle ou telle conception du monde : je retombe ce faisant dans l'attitude naturelle. Aussi Husserl n'est-il pas dupe de la difficulté qu'il y a à atteindre une telle attitude impartiale de détachement à l'égard de la croyance au monde, qui s'avère d'ailleurs être bien souvent aussi une croyance en soi-même. A ce titre, l'*epochè* n'est pas non plus un doute sceptique, dans la mesure où a) il ne s'agit pas systématiquement de tout remettre en cause au nom d'une position rigide qui contredit d'ailleurs l'exigence sceptique de non-position ; b) il importe bel et bien de parier sur l'existence d'une vérité apodictique possible, celle-là même qui réside dans mon attitude réduite.

3) Tout en élevant une prétention à l'universalité, le doute cartésien n'est pas pour autant universel en ce que la découverte de l'*ego cogito* comme point archimédique de certitude indubitable y résiste en dernière instance : l'*ego cogito* ne tombe pas sous le coup du doute. Même si le doute hyperbolique vient faire vaciller la validité absolue de ce premier fondement pour lui mettre en balance le fondement divin lui-même, il reste que la première certitude découverte conserve une primauté à titre de fondement des savoirs, même étayée par le fondement qu'est Dieu, garant de la continuité temporelle de cette certitude. En revanche, l'*epochè* se donne rapidement comme universelle, dans la mesure où l'*ego* qui opère la réduction tombe lui-même, et comme en premier lieu, sous le coup de celle-ci. En tant que moi naturel absorbé dans le monde, l'*ego* ne reste pas indemne de l'opération réductive en lui. Procédant à une sorte de dédoublement entre ce moi naturel et l'*ego* transcendantal qui opère ladite réduction, on a pu objecter que ce dernier reste bel et bien exempt de toute remise en cause méthodique. Mais c'est sans doute juger un peu rapidement, et se tromper sur la teneur de sens de l'*ego* transcendantal, dont le statut est avant tout fonctionnel : celui-ci incarne une attitude d'interrogation, il n'est donc pas exempt de la réduction puisqu'il est tout entier traversé, constitué par elle⁶.

⁶ Voir E. Fink, « La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine » (1933), in *De la phénoménologie*, Paris, Minuit, 1974, trad. fr. par D. Franck, p. 127 sq. notamment.

4) Enfin, la motivation qui est la nôtre lorsque nous nous mettons à douter d'une part, lorsque nous engageons la réduction d'autre part est fondamentalement différente : je suis motivé à douter de tout en partant du constat du caractère trompeur des sens et en étendant mon attitude de méfiance à l'égard de toute réalité, y compris géométrique. Ma motivation, tout d'abord mondaine, se fait à mesure méthodique ; en revanche, la motivation à la réduction est à strictement parler exclusivement transcendante. Se pose alors le beau problème de savoir ce qui me pousse à opérer la réduction si tout, dans l'attitude naturelle, résiste à l'effort contre-nature requis. Fink a excellemment analysé le caractère circulaire de la motivation à la réduction, partant de l'idée selon laquelle il n'y a aucune motivation contraignante à opérer la réduction depuis notre installation quotidienne dans le monde, concluant de ce fait que la motivation est elle-même de nature transcendante, et faisant en dernière instance remarquer le paradoxe de la genèse inantici-pable de l'amorce réductive en moi⁷.

A partir d'une telle délimitation méthodique entre doute et *epochè* réductive se dessine une tout autre conception de la subjectivité que celle à laquelle Descartes pouvait nous donner d'accéder. Ayant nié le monde et les objets des sens, Descartes découvre un sujet isolé et forclus sur lui-même ; ayant dès l'abord suspendu notre croyance en la validité *a priori* du monde, Husserl libère la possibilité d'une subjectivité originairement accordée au monde entendu comme unité de sens donnée à celle-ci. La deuxième *Méditation* place ainsi au premier plan la structure de l'intentionnalité qui définit de prime abord une telle subjectivité élargie, c'est-à-dire intégrant en elle les objets du monde qu'elle vise à titre de corrélats intentionnels. La troisième *Méditation*, enfin, poursuit ce mouvement d'élargissement de la sphère subjective en définissant l'opération corollaire de la réduction, la constitution, à titre de double donation de sens au sujet et par le sujet. Elle se trouve ainsi contenir en elle les deux mouvements qui nouent originairement l'une à l'autre conscience et monde. D'une part, en constituant tout objet en unité de sens pour lui, le sujet est l'instance dont l'activité est donatrice de sens ; d'autre part, en accueillant ce même objet comme se présentant de lui-même et en lui-même, « en chair et en os » <*leibhaftig*>, à la conscience, le sujet constituant se démet de sa position active de surplomb pour admettre en lui une zone transcendante qui l'excède mais dont il peut se prévaloir pour sa définition même à titre de subjectivité affectée.

Or une telle tension interne à la démarche constitutive, entre activité rectrice et passivité affectée, nous transporte assez naturellement au cœur de la problématique de la quatrième *Méditation*, qui promet une égologie dont le moins que l'on puisse dire est qu'elle est principalement traversée par cette équivocité.

⁷ Voir E. Fink, *Sixième Méditation cartésienne* (1988), Grenoble, Millon, 1994, trad. fr. par N. Depraz, § 5 notamment.

3. L'ambiguïté des *Méditations cartésiennes* : entre méthode statique et phénoménologie de la genèse

Dans la troisième *Méditation*, la constitution est avant tout présentée sous son jour actif, à titre de donation de sens fournie aux objets du monde par l'*ego*. C'est seulement dans la quatrième *Méditation*, celle où se voit thématisée l'égologie, que Husserl va expressément introduire la notion d'une « constitution passive ». Aussi peut-on considérer à juste titre que les trois premières *Méditations* restent pour l'essentiel inscrites sous le signe de l'activité conquérante de l'*ego*. Evidence apodictique qui assure la transparence certaine de la conscience égoïque à elle-même, visée intentionnelle des objets du monde qui les appréhende comme unités de sens données à la conscience, constitution de ces mêmes objets par l'*ego* donateur de sens : ces trois traits méthodiques principaux dessinent les contours d'une égologie qui se structure depuis ce que Husserl nommera dès le début des années 20 une « méthode statique » d'élucidation des vécus intentionnels de conscience.

En effet, dans le cadre de la phénoménologie dite statique, c'est la visée intentionnelle des objets par une conscience elle-même animée par ses propres vécus immanents qui forme la structure méthodique de base. L'intentionnalité de la conscience, ou corrélation noético-noématique, étant ressaisie par Husserl depuis le modèle primaire de l'activité perceptive, c'est l'acte du sujet percevant à la rencontre d'un objet perçu qui fournit l'acte de conscience tout d'abord donné dans son apparition à la conscience. Le second trait caractéristique de la méthode statique réside dans la structure de stratification des différents actes intuitifs de la conscience (remémoration, imagination, empathie) à partir de l'acte perceptif. Non qu'il s'agisse en rien d'une fondation substantielle en raison du souvenir, de l'imagination et de l'empathie sur la perception posée au préalable. Bien plutôt, Husserl part tout simplement, phénoménologiquement, de ceci que, pour se souvenir d'un objet ou d'un vécu de cet objet, pour l'imaginer, il est de fait requis - c'est l'enseignement de l'expérience - qu'il nous ait été donné dans une perception. Parallèlement, pour qu'autrui me soit donné comme tel, encore faut-il que son corps soit entré dans le champ de ma perception et que j'aie procédé à un transfert en imagination par lequel j'ai pu, pour appréhender médiatement ses vécus psychiques, me mettre en imagination à sa place. Aussi la dite stratification des actes de la conscience correspond-elle en fait à la logique immanente de leur apparaître à la conscience⁸.

Les trois premières *Méditations* se conforment pour l'essentiel à ces deux traits qui définissent la phénoménologie statique, du moins pour ce qui est de la perception, du souvenir et de l'imagination. L'empathie est elle-même en partie appréhendée sur ce mode dans la cinquième *Méditation*. Mais qu'en est-il de la quatrième *Méditation* ? En quel sens peut-on affirmer qu'elle a un statut principalement génétique ?

La description analytique de l'égologie est le thème de cette *Méditation*. Mais Husserl ne se contente pas de rassembler les fils de l'intentionnalité, de la réduction et de la constitution pour dégager l'essence de l'*ego*, ou comme il dit l' « *eidós-ego* », puis la dimension transcendantale

⁸ A propos des méthodes statique et génétique, voir I. Kern, « Constitution statique et constitution génétique », trad. fr. par N. Depraz, *Alter* n° 2, Paris, Ed. Alter, 1994.

de ce dernier, par distinction d'avec toute appréhension empirique de l'*ego* en termes de faisceau factuel d'impressions diverses. On se situerait alors simplement dans une perspective statique. En mettant l'accent, non plus seulement sur l'objet visé à titre d'unité de sens par une conscience égoïque elle-même constituante, mais sur la genèse du vécu de conscience qui commande une telle constitution de l'objet, Husserl opère une rétrocession de la visée de l'objet noématique à la genèse du vécu noétique. Selon une démarche non plus progressive de constitution de l'objectité mais régressive de dégagement de la dynamique de l'engendrement du vécu lui-même, c'est le niveau génétique de la phénoménologie qui se voit thématiqué.

Dès lors, l'*ego* n'est plus seulement le pôle central qui sert de foyer noétique à l'ordonnement de vécus de conscience d'emblée orientés vers l'œuvre constitutive noématique, mais il est ressaisi dans sa dynamique constitutive propre, à savoir, principalement depuis sa temporalisation spécifique et l'auto-sédimentation passive de ses *habitus*. L'analyse de la genèse de l'*ego* implique ainsi la prise en compte de la passivité qui le traverse, ce que nous nommons plus haut son être-affecté, de sa « *hylè* » dira Husserl⁹. En ce sens, l'*ego* n'est plus le détenteur univoque de la constitution souveraine du sens des objets dans la mesure même où, s'apercevant dans son auto-constitution, il se découvre comme transi et nourri par une auto-affectation qui le constitue du fait même qu'elle lui échappe. On ne saurait ici être plus loin de la compréhension kantienne du Je de l'aperception transcendantale comme forme *a priori* délivrant les conditions de possibilité de l'objet en général. Le moi passif de la phénoménologie génétique est doté d'une matérialité vécue, affective et habituelle. Husserl reprend enfin à son compte pour désigner cette altération de l'*ego* le terme leibnizien de « monade », cette unité concrète de l'*ego* caractérisée par son agir habituel et sa temporalité individuelle.

Première explication de texte

— Référence : première *Méditation*, § 5, p. 53, l. 39 — p. 54, l. 27.

— Question en jeu : Le statut de l'évidence comme premier principe méthodique de la scientificité de la phénoménologie comme science de la subjectivité.

Situation au sein de la première Méditation

Sise au cœur de la première *Méditation* qui comprend onze paragraphes (si l'on inclut les deux paragraphes introductifs), la problématique de l'évidence <Evidenz> définit d'entrée de jeu le projet phénoménologique de Husserl, tout à la fois dans sa filiation cartésienne et dans sa prise de distance critique par rapport à l'auteur des *Méditations métaphysiques*.

Après avoir inscrit de façon liminaire (§1) la radicalité de son questionnement philosophique sous le signe cartésien du « retour philosophique sur soi-même » <*philosophische Selbstbesinnung*>, puis avoir indiqué le réquisit méthodique d'un re-commencement radical du fait de la situation

⁹ J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1954), Paris, P.U.F., 1990.

chaotique présente de la philosophie, Husserl propose dans la première *Méditation*, intitulée « *Der Weg zum transzendentalen Ego* », la pièce-maitresse de ce recommencement, à savoir l'*ego* transcendantal à titre de reprise radicalisée et modifiée de l'*ego cogito* de Descartes.

Or l'évidence constitue pour Husserl le levier méthodique premier à partir duquel élever le sujet à sa scientificité transcendantale. C'est pourquoi, il ne lui a pas conféré, au sein de cette première *Méditation*, moins de quatre paragraphes (4 à 7), qui forment l'étayage précis et patient de la recompréhension phénoménologique de l'*ego cogito* comme subjectivité transcendantale (§ 8 « Das "*ego cogito*" als transzendente Subjektivität »). Une fois gagnée ladite subjectivité, peuvent se poser, à titre de conséquences, le problème de la portée de l'évidence (§ 9), de l'insuffisance de la radicalité transcendantale de Descartes (§ 10), ainsi que la nécessaire distinction entre le moi psychologique et le moi transcendantal (§ 11). On comprend dès lors l'importance de la problématique de l'évidence à titre de critère premier et dernier de la vérité au sens phénoménologique : elle n'assure rien de moins que la possibilité de l'accès transcendantal à la subjectivité.

Alors que les paragraphes 4 et 5 approchent l'évidence dans son expérience propre mais globale, les paragraphes 6 et 7 s'emploient à ménager des distinctions au sein de celle-ci, qui sont principalement de deux ordres : 1) l'évidence peut être adéquate ou apodictique ; 2) l'évidence du monde est présomptive alors que l'évidence de la subjectivité transcendantale est apodictique. Or il est remarquable que, dès les paragraphes 4 et 5 et quoique l'expérience de l'évidence soit alors appréhendée dans sa généralité, son abord en est d'entrée de jeu noué à la requête forte d'une scientificité de la phénoménologie comme « science d'un unique objet », dira Husserl au § 8, à savoir la subjectivité transcendantale.

Problématique d'ensemble de l'extrait retenu

Il y a à ce passage précis deux enjeux principaux, l'un de type historique, l'autre de type phénoménologique. Tous deux convergent dans la recherche de la définition de ce qu'il convient de retenir en matière de vérité en phénoménologie.

L'enjeu historique réside dans l'émergence d'une conception de la vérité qui tout à la fois se ressourçait à la problématique cartésienne de la certitude subjective et s'en démarquait en même temps radicalement ; l'enjeu proprement phénoménologique renvoie à la mise en exergue d'une approche de la vérité compatible avec l'exigence philosophique de l'universalité et de la nécessité, et trouvant en même temps son rythme autonome dans son enracinement dans le « vivre » <*Erleben*> de l'expérience de chacun en sa singularité de sujet incarné et au monde.

Comme l'énonçaient très tôt les *Recherches logiques*, la vérité phénoménologique n'est en ce sens rien d'autre qu'un « vécu de vérité », mais ce vécu ne se réduit pas pourtant à la certitude subjective d'un sujet individuel et isolé, dans la mesure il est lui-même guidé par la donation objective, en chair et en os, des choses au sujet. À ce titre, l'évidence <*Evidenz*> apparaît comme une reformulation plus ferme, non seulement du vécu de vérité des *Recherches logiques*, mais du « principe des principes » proposé au § 24 des *Idées directrices*. .. I en 1913, à titre de critère de la vérité régie par

l'intuition comme source de droit donatrice de sens de toute objectivité. On ne peut manquer, en effet, de noter l'écho direct que trouve l'expression de « principe des principes » dans la notion, formulée ici, d'un « premier principe méthodique ».

Bref, la question philosophique que pose ce premier principe de l'évidence est celle du paradoxe d'une scientificité dont le premier et l'unique objet est le sujet, étant entendu que ce sujet trouve sa pleine validité dans son ressourcement à l'expérience qu'il vit selon le critère interne de la vérité de son intuition. En d'autres termes encore, qu'est-ce qu'une scientificité « en première personne » ? Quelle méthode spécifique permet de s'affranchir du risque toujours présent de subjectivisme, et en quoi l'évidence fournit-elle la clé de cet accès scientifique, méthodique sans précédent ?

Structure de l'extrait

On peut distinguer trois moments : 1) Rappel de l'acquis antérieur, sur la base duquel peut être énoncé, sur un mode encore formel, un « *erstes methodisches Prinzip* », dont le contenu n'est pas alors précisé (p. 53, l. 39/p. 54, l. 4). 2) Énoncé du contenu du principe en question, lequel n'est autre que la définition de l'évidence intuitive, puis de sa validité (p. 54, l. 4/1. 15). 3) Interrogation sur le statut du langage adéquat à une telle évidence intuitive, de fait située en-deçà du langage articulé (p. 54, l. 16/1. 27).

Analyse détaillée

1/ Acquis antérieur et énoncé formel du principe (p. 53, l. 39/p. 54, l. 4)

a) acquis antérieur (p. 53, l. 39/p. 54, l. 1-2)

Au cours du § 4 puis au début du § 5, Husserl a esquissé le type de scientificité dont il est en quête, « idéal d'une science authentique » qui ne soit pas simplement tirée par abstraction des sciences empiriques existantes mais qui puise en elle-même sa justification première dans l'authenticité des jugements portés. Une telle authenticité réside dans la recherche de jugements fondés en toute connaissance de cause. L'évidence est alors présentée, dès le § 4 puis une nouvelle fois au § 5, comme cette idée première qui trouve sa force dans l'expérience de celui qui vit et qui, au même moment, est dépositaire d'une nécessité et d'une universalité qui lui confère le statut fort d'un fondement. Ayant procédé à un tel « travail préparatoire » <*Vorarbeit*> qui procure un cadre général suffisant, en ce sens esquissé plutôt qu'analysé, Husserl y plante le principe qui se donne comme l'axe de la scientificité recherchée.

b) énoncé formel du principe (p. 54, l. 3-4)

Le principe de méthode en question a un caractère inaugural : il est premier en ce qu'il rend possible tout jugement, c'est-à-dire aussi toute articulation prédicative. Il s'agit donc de son noyau originel, source de toute objectivité scientifique. Le vocabulaire du commencement <*erstes, anfangenden*> est à cet égard éloquent.

Pourtant, alors même que Husserl s'exprime à la première personne du singulier : « *ich als philosophisch Anfangender in Konsequenz davon, dass ich auf das präsumptive Ziel echter Wissenschaft hinstrebe [...]* », ce n'est pas le sujet qui s'avère recéler en lui-même, et seulement en lui-même la source de la vérité phénoménologique. Certes, l'indication de la première personne révèle le ressourcement de la vérité au vécu personnel et interne, mais le réquisit de l'évidence met en avant un primat de la relation du sujet à l'expérience des choses elles-mêmes qui excède la subjectivité individuelle comme telle.

2/ Qu'est-ce que l'évidence intuitive ? (p. 54 l. 4/l. 15)

a) définition : la *Selbstgegenwärtigung* comme critère de vérité (1. 4-9)

A ce titre, le contenu de l'énoncé de la définition de l'évidence met en relief 1) sa source : les expériences <*Erfahrungen*> des choses <*Sachen*> et des jugements <*Sachverhalte*>, 2) leur mode d'accès par auto-présentation <*Selbstgegenwärtigung*>. Une telle définition corréle ainsi de façon essentielle la relation à ce qui est donné dans l'expérience et la manière dont j'y accède. Autant dire que le *quomodo* (le comment de l'accès) est ce qui régit le *quid* (le donné de l'expérience). Le sujet lui-même trouve sa vérité interne dans le mode d'accès qu'il a au donné de l'expérience, et se trouve ainsi relativisé au profit de la relation entre le donné expérientiel et son mode d'accès subjectif, relation que Husserl nommera (dans la deuxième *Méditation* (§ 14) la corrélation intentionnelle ou noético-noématique de la conscience subjective et des choses qui s'offrent à elle.

« Auto-présentation des choses de l'expérience à moi-même » est ainsi l'expression définitionnelle clé de l'évidence : les choses sont tout à la fois données elles-mêmes <*selbstgegeben*>, « en chair et en os » <*leibhaftig*> dira Husserl, et données à moi-même en tant que sujet qui y a ainsi accès. En ce sens, dès le § 4, puis au début du § 5, Husserl proposait deux modes d'énonciation de l'évidence, en insistant d'une part sur le remplissement intuitif à l'œuvre dans l'évidence¹⁰, d'autre part sur l'expérience ontique de la chose elle-même comme être-tel <*Sosein*>¹¹. L'accent est ici porté sur l'auto-donation à moi-même des choses elles-mêmes : noèse intuitive et noème ontique se voient ainsi conjugués.

b) limites de l'évidence selon le critère de la *wirkliche Selbstgebung* (1. 9-15)

Aussitôt posée, aussitôt circonscrite : l'évidence reçoit une validité d'autant plus forte qu'elle est étroite. D'où la question de sa portée <*Tragweite*>, reposée plus amplement au § 9 à propos de sa spécification en tant qu'évidence apodictique, mais, déjà indiquée ici, de sa perfection <*Vollkommenheit*>, de ses limites et de ses degrés, qui annonce sa singularité idéale comme évidence adéquate (§ 6).

En filigrane se trouve ainsi amorcée la différenciation subséquente de l'évidence en évidence apodictique et évidence adéquate, formulée expres-

¹⁰ *Op. cit.*, § 4, p. 51, l. 28.

¹¹ *Op. cit.*, § 5, p. 52, l. 21-22.

sément et de façon assez unique au § 6. En effet, une telle distinction n'apparaît ni dans *Logique formelle et logique transcendantale* (1928-1929), ni dans la *Krisis*. Le critère de l'évidence apodictique est approché à travers la possibilité, même étroite, d'un jugement définitif <endgültig>, littéralement, dont la valeur <Geltung> est ultime <end... > ; le critère de l'évidence adéquate ressort de l'examen des degrés de la perfection de ce qui m'est donné en personne <selbstgegeben>, sachant que cette dernière évidence correspond à un idéal perceptif jamais atteint, à un *telos*, tandis que l'évidence apodictique se donne comme une justification *a priori* de la connaissance certaine d'elle-même.

3/ Quel est le langage adéquat à la vérité phénoménologique (p. 54, 1. 16/l. 27)

a) le paradoxe d'une vérité située en-deçà du langage (1. 16-18)

Dès lors, la question qui se pose à Husserl est celle de la forme prédicative adéquate à une vérité entendue comme évidence intuitive ni subjective, ni objective, puisque se définissant par la corrélation des deux pôles, mais décidément située dans une sphère pré-discursive et pré-expressive, en d'autres termes, antéprédicative. Dès les *Recherches logiques* en 1901, et notamment dans la première *Recherche* consacrée à la signification et à l'expression, Husserl se préoccupait de rendre raison de la prédictivité langagière. Il l'infléchissait alors du côté de la recherche d'une signification idéale de type logique, indépendante des expressions subjectives et particulières. La relation entre le niveau prédictif et le niveau du vécu n'était pas alors explicitement thématisée.

b) La scientificité de la phénoménologie exige une forme de prédictivité : l'articulation de l'expression et de la signification (1. 18-25)

Dans l'extrait ici étudié, il s'agit bien aussi de dégager une prédictivité scientifique, laquelle apparaît sous le réquisit double de l'adéquation <Anpassung> et de la complétude <Vollständigkeit>, et doit être démarquée du langage commun <allgemeine Sprache>, enclin à l'équivoque <Vieldeutigkeit>, fuyant <Flüchtigkeit> et peu soucieux de l'adéquation des termes. Cependant, il ne s'agit pas de découvrir un langage scientifique univoque qui rectifie par sa rigueur logique le flottement subjectif de la vie intuitive antéprédicative. Bien au contraire : c'est de la scientificité de l'évidence intuitive elle-même que dépend la possibilité de moyens d'expression eux-mêmes rigoureux, c'est-à-dire adéquats et complets. Aussi est-ce le vécu scientifique de l'expérience, la méthodicit  de l'accès qui y est procuré qui va libérer une expressivité ferme et sans équivoque. La encore, l'anté-prédicatif dicte la rigueur de la prédictivité elle-même.

Il y a dès lors une interaction évidente entre moyens d'expression et significations nouvelles, lesquelles sont elles-mêmes dépendantes du travail expérientiel effectif mené, c'est-à-dire des évidences proprement acquises. Mais l'expression prédictive n'a pas pour autant un rôle purement ancillaire ou dérivé puisqu'elle porte en elle-même la force et la rigueur de l'évidence. De son adéquation ferme dépend la révélation pleine de l'intuition des choses-mêmes.

c) Le statut cardinal du principe méthodique dans l'exigence de scientificité (1. 25-27)

Bref, on voit le rôle déterminant que joue l'évidence à titre de premier principe méthodique. L'enjeu est de taille. Il ne s'agit pas seulement d'un noyau irréductible de vérité qui sert de fondement aux sciences comme chez Descartes, mais de la source rigoureuse de toute prédication adéquate possible. De la méthodicit  de l'accès expérientiel par là libéré dépend la possibilité effective d'une scientificité aux règles tout à la fois strictes et vécues. Ce qui est ici en jeu, en fait, c'est la possibilité d'un langage rigoureux de l'expérience elle-même.

Deuxième explication

— Référence : quatrième *Méditation*, § 38, p. 112, l. 7-1.29.

— Question en jeu : Le statut de l'expérience passive comme constitutive de l'*ego* en tant qu'*ego* concret

Situation au sein de la quatrième Méditation

L'avant-dernière *Méditation* a pour thème central le problème de l'auto-constitution de l'*ego*. Mais alors que la troisième *Méditation* introduit déjà le motif de la constitution relativement à l'objectivité réelle et à sa teneur en vérité, la quatrième reprend la question de la constitution à propos de l'instance constituante elle-même, à savoir la subjectivité transcendante. La question est donc : qui va constituer, c'est-à-dire procurer une donation de sens au sujet constituant lui-même ? Nul autre que lui-même, répond Husserl. Seule l'instance constituante peut élever la prétention à se prendre elle-même pour thème en se donnant à elle-même le sens qui lui revient. Aussi parlera-t-on à propos de la constitution singulière de cet objet qui est le sujet lui-même d'une auto-constitution.

On pourrait penser, à cet égard, qu'il suffit de développer une constitution dite statique, qui ferait du sujet constituant le thème objectivé de la dite constitution. C'est ce à quoi s'emploie le second volume des *Idées directrices*. ... (1912-15), qui déploie l'objectivation de l'*ego* comme  me puis comme personne. Mais c'est alors le double psychique puis spirituel de l'*ego* qui se voit constitué, non l'*ego* lui-même. Dès lors, la question à laquelle la quatrième *Méditation* tente de répondre est celle de la constitution de l'*ego* comme *ego*. Pour ce faire, il va falloir interroger l'*ego*, non plus seulement comme objet visé (sur un mode statique), mais comme émergence dynamique de la subjectivité vécue (sur un mode génétique). Or, une telle émergence suppose 1) la mise en jeu des *habitus* sédimentés de l'*ego* dans son histoire propre (§ 32), 2) la prise en compte de sa temporalité vécue (§ 37), c'est-à-dire, en fin de compte, la mise en évidence du statut spécifique de sa passivité interne.

Problématique d'ensemble de l'extrait retenu

L'extrait en question s'inscrit dans le cadre de l'explicitation des deux principes de la « génèse constitutive » <*konstitutiven Genesis*> en vertu desquels le sujet se rapporte au monde, et qui sont nommés des le début du § 38

« genèse active » et « genèse passive ». Il serait donc erroné d'identifier la dite phénoménologie génétique avec l'expérience de la passivité seulement, dans la mesure où la genèse de l'*ego* via ses actes de création et de production <*Erzeugung*> est tout autant active que passive.

Mais alors que la genèse active de l'*ego* résulte d'activités de production de type pratique par lesquelles se constituent de façon synthétique des *habitus* sédimentés, la genèse passive ne suppose pas l'intervention directe de l'*ego*: elle lui est bien plutôt donnée, elle s'impose à lui : à ce titre, les deux termes récurrents, qui seront à interroger, et qui servent de fil conducteur à la définition de la passivité ici sont les formes participiales et adjectivales *vorgegeben* (pré-donné) et *fertig* (tout prêt). L'enjeu majeur de l'extrait consiste dès lors à définir le statut précis et circonscrit de la passivité dans la phénoménologie génétique égologique.

Plutôt que d'opposer activité et passivité comme constitution statique et constitution génétique de l'*ego*, on verra que ces deux dimensions se retrouvent dans la genèse à titre de composantes complémentaires de celle-ci.

Structure de l'extrait

Le texte se partage assez simplement en deux grands temps : 1) Husserl introduit le principe de la genèse passive en révélant la fonction spécifique par rapport à la genèse active dont la portée a été longuement détaillée durant tout le début du § 38 (p. 112, l. 7-13). 2) Le second moment consiste à expliciter le rôle, non plus de la genèse, mais de la synthèse passive, laquelle fait apparaître la caractéristique propre de l'œuvre constitutive génétique (p. 112, l. 14-29).

Alors que le premier temps souligne la passivité foncière de ce qui est donné de façon réceptive à l'*ego*, le second temps réintroduit une dimension d'activité synthétique, à préciser, au sein de la passivité, et pose la question, cruciale pour Merleau-Ponty par exemple, de la légitimité de ce qui peut apparaître comme une contradiction dans les termes : une « synthèse passive ».

Analyse détaillée

1/ La fonction de la genèse passive (p. 112, l. 7-13)

a) Définitions réelle et formelle de la genèse passive (l. 7-9)

Avant de nommer le principe de la genèse passive, Husserl nous livre 1) son lien avec la genèse active : il en est la présupposition <*setzt. .. voraus*> ; 2) son contenu propre, qui tient tout entier dans son caractère pré-donné <*vorgegeben*>. On a donc affaire à une couche primaire de l'expérience qui nous est donnée et que nous recevons bien plus que nous n'allons à sa conquête en la façonnant. Une telle couche passive a pour vertu de déterminer l'activité elle-même, au sens où elle est impliquée de façon originaire dans nos activités les plus quotidiennes. En termes simples : pour construire un objet, encore faut-il l'avoir au préalable reçu, encore faut-il qu'il m'ait été d'une manière ou d'une autre donné. Le mode de nomination proprement dit de la genèse passive (« nous nous heurtons à », dit Husserl, <*wir stossen auf*>) illustre d'ailleurs remarquablement une telle constitution

de l'objet par sa pré-donation. Bref, celui-ci, pré-donné, nous « tombe dessus », si l'on peut dire, sans que nous l'ayons cherché au sens strict.

b) Passivités primaire et passivité secondaire (1. 10-13)

C'est alors l'occasion pour Husserl de distinguer entre deux formes possibles de la passivité. Soit la chose se présente toute faite <fertig> à la conscience sur le mode d'une donation primaire non-explicitée, soit celle-ci est élaborée en tant que produit d'une activité antérieure et sédimentée comme telle, ce qui en fait le résultat d'un travail de l'esprit. Dans un cas, on parlera de passivité primaire, ce que Husserl ressaisit à la page suivante dans le même paragraphe grâce au terme d'affection de l'ego par l'objet pré-donné, ou ce dont il parle dans des manuscrits des années 30 avec le terme de hylé originaire <Urhylé> ; dans l'autre, il s'agira d'une passivité secondaire, laquelle forme la sédimentation habituelle et historique d'une activité et signifie l'inscription dans un monde culturel : d'où les exemples du marteau, de la table à titre de produits de l'activité esthétique.

2/ La synthèse passive : un cercle carré ? (p.112, 1. 14-29)

a) Synthèse active : l'explicitation *versus* synthèse passive : la pré-donation (1. 14-23)

Alors que le premier temps s'inscrit dans une logique de découverte des formes de passivité à l'œuvre dans la genèse de l'ego, le second temps tente de rendre raison de l'articulation et de la structuration spécifique de cette passivité. D'où l'introduction de l'acte de la synthèse, qui apparaît pour la première fois dans l'expression de « *Synthesis passiver Erfahrung* ».

La synthèse se présente depuis Kant pour le moins comme une activité logique de mise en relation d'éléments distincts. Synthétiser est au minimum un acte de liaison. On accentue ce faisant la dimension de l'action, de l'activité de la conscience. Que peut alors signifier une « synthèse passive » ? Il s'agit pour Husserl d'une activité qui a lieu d'elle-même, indépendamment de tout sujet spécifié, qui se caractérise donc tout d'abord par une forme d'anonymat : « *die passive Synthesis ist [...] im Gang* ». Le deuxième trait de cette synthèse particulière est qu'elle a pour point d'impulsion la matérialité même de la chose sensible, et non une logique fonctionnelle et formelle structurée en catégories : Husserl parle en ce sens d'une *Materie* que fournit une telle synthèse passive.

Anonymat et matérialité dessinent les contours d'une sorte d'auto-organisation par quoi les liaisons, immanentes au donné de l'expérience, émergent d'elles-mêmes à partir de ce qui est pré-donné à la conscience. La chose sensible « apparaît » <erscheint>, est « donnée » d'elle-même <vorgegeben> au sujet : elle émerge, s'engendre elle-même dans sa totalité organique globale. L'activité d'aperception, autre nom de la synthèse active, a alors pour rôle d'explicitier <Explikation>, d'analyser, de détailler <Einzel erfassen> les articulations et la structure d'une telle donation originaire de l'objet à la conscience.

b) La synthèse passive comme *Selbstbekundung* : ce qui s'annonce tout seul de soi-même comme une *Gestalt* auto-organisatrice (1. 23-29)

A ce titre, l'unité quasiment holistique de la chose donnée à l'intuition passive du sujet prime sur les détails et les particularités partiels qui peuvent faire par ailleurs l'objet d'une analyse puis d'une activité synthétique après coup. Il n'est d'ailleurs pas anodin que Husserl emploie le terme de *Gestalt*, traduit justement par « forme », pour souligner une telle unité organique de la chose qui ressortit à la synthèse passive.

En effet, par opposition à la tendance analytique de la phénoménologie statique, qui met l'accent sur les éléments, les unités objectives au sein d'une perception, à relier ensemble au sein d'une activité synthétique de la conscience percevante ou imageante, la phénoménologie génétique insiste sur la donation globale voire holiste de la chose sensible à la conscience. L'usage du terme *Fertigkeit*, ce qui est tout prêt, donné d'un coup et sans explicitation ultérieure : « *schon im ersten Blick* », d'un premier coup d'œil, dira Husserl, consonne avec l'émergence de la conscience comme ce qui s'annonce soi-même tout seul <*sich selbst bekundet*>.

On peut lire ici en filigrane la convergence entre cette démarche génétique et la psychologie de la forme (*Gestalt-Psychologie*), dont Husserl pouvait connaître les travaux dans les années 30 et dont il cite certains de ses représentants à plusieurs reprises (Köhler, Koffka par exemple).

