



Phénice

La revue du Centre d'études phénoménologiques de Nice

Numéro spécial, janvier 2008 :

La réduction phénoménologique

Textes de présentation des séances de l'atelier du CEPHEN,
premier semestre 2007-2008, Université de Nice Sophia-Antipolis.

Introduction à la réduction phénoménologique I : La voie cartésienne

D. Popa

Introduction à la réduction phénoménologique I : La voie cartésienne

[Présentation des §§ 1-10 des *Méditations cartésiennes* d'E. Husserl⁷]

Si la phénoménologie transcendantale s'est revendiquée très tôt de l'héritage du cartésianisme, c'est parce qu'elle y a vu le modèle même de la réforme de toutes les sciences à partir d'une évidence absolue. Toutefois, le projet phénoménologique husserlien ne saurait se présenter comme une simple reprise du projet cartésien. Comme Husserl le précise au début du § 1 des *Méditations cartésiennes*, la phénoménologie cherche à développer de manière radicale les thèmes et la méthode engagés par la réflexion cartésienne. Loin de se contenter de souligner et de reprendre certains aspects de la philosophie de Descartes, Husserl se propose d'en approfondir et d'en méditer les enjeux, étant prêt à rejeter pour cela l'ensemble du contenu doctrinal du cartésianisme. Ne pouvant pas suivre ici de manière cursive le texte des dix premiers paragraphes des *Méditations*, je me contenterai de mettre en évidence les raisons de cette proximité particulière avec Descartes, qui n'exclut pas une critique, voire un rejet de sa position philosophique. C'est ainsi que nous pourrions approcher la « voie cartésienne » de la réduction phénoménologique, tout en explorant ses limites, ses points obscurs et ses insuffisances.

Deux thèmes des méditations cartésiennes intéressent particulièrement Husserl : la possibilité de ramener la connaissance à « des intuitions absolues au-delà desquelles on ne peut remonter » (p. 18) et sa fondation dans une expérience qui concerne la subjectivité, qui fait écrire à Husserl que la philosophie et la sagesse doivent constituer « en quelque sorte l'affaire personnelle du philosophe » (p. 19). Cette expérience, qui est à vivre au moins « une fois dans sa vie » consiste à « se replier sur soi-même et, au-dedans de soi, tenter de renverser toutes les sciences admises jusqu'ici et tenter de les reconstruire » (p. 18). La nécessité d'atteindre une évidence apodictique et celle du retour sur la dimension subjective de la connaissance afin de l'y bâtir à nouveau sont intimement liées, l'unité et l'universalité du savoir ne pouvant être assurées que par une progressive acquisition singulière. Pourquoi la nécessité de reconstruire le savoir à partir d'une évidence apodictique doit-elle passer par un renversement du savoir et par un repli sur soi ? Cette double exigence posée dès le début par Husserl fait signe vers deux problèmes gnoséologiques auxquels on doit la naissance de la

⁷ Dans la traduction d'E. Lévinas et G. Peiffer, Paris, Vrin, 1986.

phénoménologie : celui d'une institution du savoir qui a oublié ses fondements et sa finalité, et celui de l'objectivisme où elle se complaît.

Quelle est la méthode appropriée à cette marche vers l'évidence intuitive, engagée à partir du moment où l'on fait « le vœu de pauvreté en matière de connaissance » (p. 19) ? Celle du doute – l'emprunt le plus important fait à Descartes – appliqué à tous les savoirs et à tous les présupposés, jusqu'à atteindre « la certitude de l'expérience sensible, dans laquelle le monde nous est donné dans la vie courante » (p. 20). La démarche du doute révèle ainsi que la croyance en l'existence du monde sous-tend l'ensemble de nos savoirs non-interrogés. Ne bénéficiant pas d'une évidence apodictique, cette croyance doit être elle-même suspendue. Du doute, qui constitue une mise à l'épreuve de nos certitudes, on passe dès lors à la suspension d'une « thèse » – ce qui marque un premier pas vers la radicalisation propre au projet husserlien par rapport à celui de Descartes.

Qu'est-ce que cette croyance originaire (*Urglaube*) à laquelle il nous faut renoncer lorsque nous engageons la démarche de la réduction ? Il s'agit de notre lien le plus intime avec le monde que nous habitons, par lequel nous y adhérons de manière irréfléchie et aveugle. La certitude sensible de la vie courante que Husserl invoque est que le monde constitue le domaine premier de la connaissance, au sein duquel sa vocation et sa pratique se trouvent prédéfinies. Nous sommes au monde comme dans notre premier site existentiel et gnoséologique, ce qui nous empêche de voir que, loin de nous être simplement pré-donné, le monde est ce qui doit être constamment gagné par la connaissance. La croyance au monde masque donc le processus de connaissance que nous engageons envers lui, grâce auquel le monde fait sens pour nous. C'est le caractère originaire du monde, ainsi que son inhérence à la pensée, qui doivent être rendus problématiques par la suspension de la croyance que nous lui vouons, afin de retrouver le caractère originaire de la connaissance qui nous y ramène. Voici la question de Husserl : « Mais que dire si le monde n'était pas en fin de compte le tout premier domaine de jugement, et si avec l'existence de ce monde était déjà présupposé un domaine d'être en soi antérieur ? » (§7, p. 42).

Quel est ce « domaine d'être en soi antérieur » ? S'agirait-il du domaine des conditions de possibilité de la connaissance thématise par Kant ? Bien qu'influencé par Kant, Husserl cherche à aller plus loin que lui : son entreprise révélera ainsi non seulement les actes intentionnels qui conditionnent notre rapport au monde, mais aussi la production subjective de ces actes. Le transcendantal husserlien apparaît ainsi comme le lieu d'une production spontanée, mise en évidence dans son caractère fluant surtout dans les analyses sur la temporalité de

la conscience. Comparant, dans un article célèbre, la philosophie husserlienne avec la philosophie kantienne, Eugen Fink a décelé la spécificité de la phénoménologie dans son essai de méditer non seulement sur les conditions de possibilité de l'expérience mondaine, mais sur l'origine même du monde⁸. Il importe de souligner que le monde ne préexiste pas à la connaissance, mais que son sens d'être est créé par la connaissance. Fink distingue ainsi trois niveaux de constitution du sens du monde : le niveau de la vie naturelle où nous y adhérons spontanément, le niveau des aperceptions ou des actes intentionnels grâce auxquels cette adhésion peut avoir lieu et le niveau de production des aperceptions où le sens même du monde en tant que corrélat de la conscience est créé. Le schéma (cf. annexe) permet de distinguer ces trois niveaux de constitution de la connaissance.

La suspension de la croyance au monde permet d'apercevoir un domaine antérieur à sa donation, et que sa présence nous cache, à savoir le domaine de la vie réflexive par laquelle le monde nous est rendu présent. On découvre ainsi que, pour être originaire dans l'ordre de l'expérience naturelle, le monde n'est pas premier dans l'ordre de la connaissance, que quelque chose le précède et le conditionne : c'est la sphère des actes de connaître, ancrés dans une subjectivité transcendantale opérante. Ceci signifie que le monde ne régit pas la connaissance, mais qu'il est régi, dans son sens de monde pour nous, par les actes réflexifs et par la vie transcendantale qui les porte, et où ils sont engendrés. Le « décalage » entre la pensée et le monde, devenu observable lorsque son existence est suspendue, permet d'entrevoir une autre vie, pour ainsi dire enfouie dans les plis de la vie naturelle : c'est la vie de la pensée que le philosophe cherche à rejoindre, source de toutes les vérités possibles et effectives.

La sphère indubitable des *cogitationes* apparaît dès lors comme la source de la pureté de toutes les évidences possibles et le sujet méditant comme « existant indubitablement et ne pouvant être supprimé même si ce monde n'existait pas » (p. 20). La subjectivité réflexive constitue le commencement absolu nécessaire à la refondation objective du savoir et à toute vie philosophique. Avec un langage renouvelé par le kantisme, Husserl suit fidèlement Descartes lorsqu'il décrit le domaine de la pensée comme une sphère apodictique et la subjectivité transcendantale comme la source de toute vérité expérimentable. Ce qui le différenciera de Descartes est l'emploi qu'il fera de cette découverte : contrairement à lui, il ne se contentera pas de prélever l'apodicticité de la pensée pour refonder par la suite sur elle l'apodicticité du monde, mais il choisira d'en approfondir la portée. Telle est la spécificité proprement phénoménologique du projet husserlien : explorer ce qui est dévoilé lorsque le monde est suspendu,

⁸ E. Fink, *La Philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine* in *De la phénoménologie*, tr. D. Franck, Paris, Minuit, 1994, p. 141 sq.

à savoir ce « domaine d'être en soi antérieur » qui le précède et le conditionne. C'est pourquoi il est important de souligner que la mise entre parenthèses du monde ne nous place pas « devant un pur néant », mais nous permet de nous approprier les assises de notre vie en tant que vie du sens : « Ce qui (...) devient nôtre, ou mieux, ce qui par là devient mien, à moi sujet méditant, c'est ma vie pure avec l'ensemble de ses états vécus purs et ses objets intentionnels, c'est-à-dire l'universalité des phénomènes » (§8, p. 46). Une fois que l'existence du monde a été mise entre parenthèses, ce qui reste est le phénomène d'être (*Seinsphänomen*), soutenu et produit par les pures effectuations de la pensée. Loin de constituer une apparence illusoire, ce phénomène d'être abrite le sens même de l'existence du monde (cf. p. 47, fin du §8). La phénoménalité, articulée au niveau aperceptif sur les modes par lesquels le monde nous apparaît, constitue le domaine du transcendantal. Le chemin qui nous y conduit s'appelle la réduction phénoménologique transcendantale.

Cependant, à regarder de plus près, tout n'est pas apodictique dans le domaine des effectuations transcendantales. L'exemple de la mémoire et des pensées vagues est en cela emblématique. Le transcendantal ne porte pas nécessairement la marque de la certitude, qui n'est garantie que par la présence à soi de la pensée, par le pli réflexif qui la rapporte à elle-même. La pensée ne peut se saisir comme certaine qu'à partir de « l'expérience transcendantale du moi » par laquelle « l'ego s'atteint lui-même de façon originelle » (§9, p. 49). La vie de la pensée bénéficie d'un « noyau », à savoir celui de « la présence vivante du moi à lui-même » (*Idem*) dans laquelle Husserl fondera dernièrement la certitude de la connaissance. Le passé (« presque toujours totalement obscur »), le futur et tout ce qui se présente à la pensée de manière vague et indéterminée ne constitue que la structure d'horizon (*Horizontstruktur*) de ce noyau de certitude auquel Husserl nous invite sans cesse à revenir. Or, s'il faut souligner que la certitude est propre uniquement à la présence à soi de l'ego, il est tout aussi important de remarquer que toute saisie de soi certaine s'accompagne *nécessairement* d'un horizon d'indétermination ouvert qui contient toutes les potentialités que notre expérience peut actualiser. Cette nécessité qui relie l'activité de la conscience à un horizon de passivité incite Husserl à poser une question difficile : « Dans quelle mesure le moi transcendantal peut-il se tromper sur lui-même, et jusqu'où s'étendent, en dépit de cette illusion possible, les données absolues et indubitables ? » (§9, p. 50). Il s'agit, comme il le précise lui-même, d'un « point dangereux », d'une « crête abrupte », où deviendra évidente la distance qui est à prendre par rapport à Descartes. L'enjeu de cette prise de distance est de taille : « Avancer avec calme et sûreté sur cette crête, c'est une question de vie ou de mort pour la philosophie » (§10, p. 50).

S'arrêtant sur le seuil du domaine des effectuations transcendantales, Descartes a succombé à un danger qui guette l'exploration philosophique à ce grand carrefour de son cheminement, où il s'agit de décider du statut de la subjectivité transcendantale au sein même de ses effectuations. Ce danger est celui de ce que Husserl comprend sous les espèces du réalisme psychologique. Au lieu d'approfondir le statut de la subjectivité transcendantale en tant qu'opérativité à partir de laquelle la vie constituante se déploie, Descartes a préféré parler de l'*ego cogito* comme d'un axiome apodictique à partir duquel il s'agit de reconquérir la certitude du monde. C'est là le poids de l'héritage scolastique et d'un préjugé issu de l'admiration pour les sciences mathématiques. Husserl avoue être à son tour influencé par ces présupposés (« Nous-mêmes nous subissons encore l'influence de cet héritage ancien dont nous devons nous garder » p. 51) et il serait intéressant de se demander, dans le cadre des travaux de cet atelier, dans quelle mesure ils ont en effet affecté sa propre démarche réductive.

Les *Méditations cartésiennes* insistent sur l'erreur de Descartes qui consiste à confondre la subjectivité transcendantale avec une parcelle véridique qui se trouve au sein de l'être humain, avec quelque *mens sive animus* compris comme lieu de la certitude. Ce présupposé niché au cœur de la découverte cartésienne désobéit au principe méthodique du doute, qui consiste à n'accepter pour vrai que ce qui se présente comme tel à la pensée. Suivi avec rigueur, ce principe ne débouche pas sur un axiome, mais sur une expérience transcendantale où le monde n'est pas contenu comme une partie réelle, mais comme une unité de sens.

Deux problèmes persistent au terme de ce premier aperçu de la voie cartésienne de la réduction. Le premier est celui du solipsisme. Sur cette voie, l'ego est seul avec lui-même, contraint, afin de trouver une source de vérité apodictique, à renoncer à sa complicité première avec le monde au sein duquel il se comprend comme homme parmi les hommes. La voie vers l'expérience transcendantale a le sens d'une « déshumanisation », d'une perte des certitudes du partage naturel avec les autres êtres, humains ou tout simplement animés. Or, la phénoménologie ne saurait se concevoir comme un solipsisme, étant donné qu'elle cherche à fonder un savoir objectif et universel, qui vaut pour chaque ego, mais aussi pour *tous* les ego. Une voie devra donc être trouvée pour « rejoindre » les autres subjectivités au sein de l'expérience transcendantale qui a été découverte dans la sphère égologique.

Le deuxième aspect problématique de la voie cartésienne est lié au statut de la subjectivité découverte comme « point archimédique » : il s'agit d'une subjectivité transcendantale, qui ne doit pas être confondue avec le moi individuel psycho-physique. Il ne suffit pas de se saisir soi-même en tant qu'individu singulier pour réaliser la réduction phénoménologique : il faut aller bien plus loin dans l'ordre de la fondation du savoir jusqu'à atteindre les effectua-

tions transcendantales qui conditionnent l'existence de notre individualité, projetant le sens de notre expérience personnelle sur le fond d'une expérience universelle de sens. La philosophie ne peut donc devenir véritablement notre « affaire personnelle » que si elle dépasse le cadre de notre expérience privée pour nous diriger vers la source de sens de toute expérience possible. C'est en cette distinction entre subjectivité empirique psycho-physique et subjectivité transcendantale que consiste la distance décisive que Husserl prend par rapport à Descartes. Pour Husserl, il s'agit d'une question de principe : étant donné que le moi psycho-physique appartient au monde et que la croyance au monde est suspendue, le moi psycho-physique doit également être suspendu.