

Phénoménologie, dans ce qu'elle a de plus
ne, n'est pas un courant. Elle est, pour
pensée, la possibilité de correspondre à

Benoît Donnet

La phénoménologie

Pas à Pas

ellipses

Chapitre 1

La crise du savoir et sa cause : l'attitude naturelle

§ 1. La phénoménologie comme nouveau commencement

La phénoménologie est d'abord liée à un nom : celui d'Edmund Husserl. Husserl est sans nul doute l'initiateur de la méthode phénoménologique, et décrire celle-ci – à supposer que la phénoménologie soit seulement une méthode – implique de revenir à celui-là. Husserl n'est, cependant, pas seulement le nom propre d'une personne : c'est aussi le nom commun d'une tâche, d'un effort entrepris par la philosophie pour ressaisir à nouveaux frais ce qu'elle doit voir et penser, et la phénoménologie est alors l'appellation, dont il faut aussi méditer le choix, donnée à cet effort.

De quel effort s'agit-il ? Husserl, qui, le premier, formula les éléments les plus centraux du programme descriptif et philosophique de la phénoménologie, Husserl ne voyait pas dans la phénoménologie autre chose que la possibilité d'un recommencement de la philosophie elle-même, une méthode et une posture absolument originaires, pouvant s'élever au rang de préalable obligé de tout autre questionnement. La phénoménologie est toute entière entendue, avec Husserl, comme un commencement, un nouveau commencement, puisque ce dernier prétend, avec elle, recommencer quelque chose. Si la phénoménologie est une attitude à répéter, une posture à réadopter, que recommence-t-elle originellement et *faut-il tenir la phénoménologie pour une tentative de reprise, toujours recommencée, de la décision même de philosopher ?*

La phénoménologie ne saurait être tenue pour un courant de la philosophie sans s'inscrire dans l'histoire et dans les affaires qui sont celles de toute philosophie. Nous l'avons dit, nous ne saurions entendre quoi que ce soit à la phénoménologie sans l'inscrire dans une histoire, celle de la philosophie, où elle prend place et d'où elle tire sa nécessité, voire son urgence. Dès lors, la décision d'initier une « philosophie

phénoménologique » est solidaire de l'histoire de ce qu'elle recommence, et des motifs pour lesquels son recommencement s'avérait impérieux. À ce titre, avant toute autre représentation ou interprétation de la place de la phénoménologie dans l'histoire de la philosophie, il importe de s'arrêter sur la manière dont Husserl lui-même comprend la situation dans laquelle il inscrit sa propre entreprise. Rien n'interdira par la suite de conférer au projet husserlien une toute autre signification, mais cela ne pourra venir qu'une fois que le fondateur aura rendu son témoignage sur sa propre décision.

Et tout d'abord, pourquoi la philosophie a-t-elle pu être tenue par Husserl pour telle qu'elle devait requérir un nouveau commencement, sinon parce qu'elle était en crise? Comprendre l'institution de la phénoménologie comme nouvelle manière de voir et de penser suppose donc de la mesurer à la péremption propre à l'ancienne manière de voir, à laquelle elle prétend se substituer. La phénoménologie commence en tant que telle lorsqu'est identifiée la nécessité d'une rupture, c'est-à-dire d'un recommencement. Cette nécessité est elle-même sous-tendue par le constat que la philosophie, elle aussi prise « en tant que telle », c'est-à-dire en tant qu'enquête sur ce qui est, est en « crise ». C'est à cette crise que la phénoménologie en tant que nouvelle manière de philosopher veut en même temps remédier. La philosophie ne requiert pas simplement, pour être guérie de la fatigue et du marasme dans lesquels elle se plonge, un « changement de contenu », comme s'il s'agissait de soutenir au sujet de la « réalité » une chose plutôt qu'une autre, mais un « changement de méthode », une révolution dans la posture et le genre de discours avec lesquels elle coïncide, révolution qui consistera alors non plus à changer de discours au sujet de la réalité mais à s'interroger sur l'idée même de réalité à laquelle la philosophie s'est jusque-là vouée et qui est, peut-être, responsable de la crise que la philosophie en est venue, de proche en proche, à endurer. Comprendre l'institution de la phénoménologie comme nouvelle manière de voir et de penser suppose donc de la mesurer à la péremption propre à l'ancienne manière de voir, à laquelle elle prétend se substituer. Or, cette manière correspond précisément à ce que Husserl commence par se résoudre à écarter, à savoir « l'attitude réaliste ». De quoi s'agit-il?

§ 2. « S'assurer un fondement ferme et constant dans les sciences »

Les leçons de 1907, récapitulant, sous une forme introductive, sa démarche de pensée, nous l'indiquent. Le point de départ de Husserl, tel qu'il est présenté dans ce texte, est classique : il s'interroge sur la *possibilité de la connaissance* : « avec l'éveil de la réflexion sur le rapport entre la connaissance et l'objet, s'ouvrent des abîmes de difficultés », écrit-il pour commencer¹.

Cette question est classique au sens où elle est propre à toute la philosophie moderne. C'était déjà la question posée par Descartes au seuil des *Méditations métaphysiques* : comment s'assurer d'un « fondement ferme et constant dans les sciences » ? C'était aussi l'affaire de Kant dans la *Critique de la raison pure* : comment et à quelles conditions la science est-elle possible ? Husserl, se posant, pour commencer, la même question – pour commencer seulement, car la forme qu'il donnera à son interrogation, elle, est très originale –, est un moderne, ou plus précisément il répète ce qui a déjà commencé dans la modernité, à savoir la quête de la *certitude* et du *fondement* pour la connaissance. Certes, cette quête ouvre sur l'horizon même de la philosophie, en son commencement grec : faire face à ce qui est et s'en étonner, de manière à s'efforcer de le rassembler dans un *logos*. Mais la question de la *possibilité de la connaissance*, question qui ne poserait pas si cette possibilité n'était pas déjà devenue problématique, est quant à elle proprement moderne. On verra si cela veut dire, ou non, que la phénoménologie, en tant que manière de se confronter au problème de cette possibilité et sans doute de le résoudre – peut-être moins en lui trouvant une solution qu'en en modifiant les termes –, est, elle aussi, un « courant moderne ».

Comment Husserl fait-il sienne cette inquiétude propre à la possibilité de la connaissance ? Il nous donne la réponse : « sous toutes ses formes, la connaissance est un vécu psychique : une connaissance du sujet connaissant. Opposés à elle, il y a les objets connus. Or, comment maintenant la connaissance peut-elle s'assurer de son accord avec les objets connus, comment peut-elle sortir au-delà d'elle-même et atteindre

1. Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, tr. A. Lowit, PUF, Paris, p. 39.

avec sûreté ses objets? La présence des objets de connaissance dans la connaissance, qui, pour la pensée naturelle, va de soi, devient une énigme. »¹

Le problème ici indiqué est bien connu : si la connaissance est faite de pensées, voire d'événements psychiques, comment ces pensées ou ces événements peuvent-ils correspondre à la vérité des réalités matérielles? C'est cette correspondance qui est précisément en question lorsque Husserl évoque « l'accord » de la connaissance avec ses objets. Cet accord définit traditionnellement la vérité. Qu'est-ce que la vérité? On répond habituellement : une proposition vraie. « Le ciel » n'est ni vrai ni faux : il est, sans plus. En revanche, la phrase « le ciel est bleu » est vraie ou fausse. Elle est vraie si je la prononce alors que le ciel est bleu. Elle est fausse – erronée ou mensongère – si je déclare que le ciel est bleu alors qu'il ne l'est pas. La vérité est donc la concordance de la proposition énoncée avec la réalité. En latin, on écrit : *veritas est adequatio rei et intellectus*, et telle est la détermination de la vérité formulée par Thomas d'Aquin, et reprise après lui dans tous les dictionnaires². Or, cette vérité, facile à retenir, n'en est pas moins très difficile à penser : comment une pensée et une chose pourraient-elles concorder?

La difficulté s'accroît si l'on considère que la connaissance est « subjective », a lieu dans un sujet – ou encore : dans un esprit, dans un cerveau, etc. – tandis que la réalité est « objective », au sens où elle existe en dehors de l'esprit, du cerveau, etc. Or, depuis Descartes et plus encore au XIX^e siècle, c'est ainsi que l'on présente naturellement les choses. Pourquoi Descartes et pourquoi plus encore au XIX^e siècle?

Partons de ce dernier. Le XIX^e siècle, et Husserl lui-même, ont connu la naissance de la psychologie scientifique. La psychologie, en tant que telle, considère que c'est la nature du sujet qui détermine celle des objets qui lui apparaissent, ou encore, que les objets apparaissent ne tiennent leur loi d'apparition que des lois constitutives du sujet lui-même. La psychologie ne consiste donc en rien moins qu'en une réduction de ce qui est pour le sujet à un phénomène purement subjectif, en sorte qu'il n'y a plus rien d'objectif, sauf l'objectivité même des lois qui

1. *Ibid.*, p. 41.

2. Cf. Thomas d'Aquin, *De la vérité*, question 1, art. 1.

commandent la perception et la compréhension subjectives du monde – on mesure déjà par cette formule l'ambition paradoxale de la psychologie. Plus rien d'objectif: donc, plus de vérité, plus de connaissance, plus d'absolu – tout étant relatif à la manière dont le sujet peut et doit, selon sa nature, voir et entendre les choses. Relativisation du savoir et humanisation de la connaissance, réduite, suivant le mot de Nietzsche qui, sans être lui-même un psychologue, amena peut-être la philosophie devant les conséquences les plus tranchées de la souveraineté du psychologique – humain, trop humain. Lorsque la psychologie règne, le savoir doit déposer son propre bilan, et se trouve rendu à son historicité: c'est l'âge du perspectivisme et par conséquent, la crise la plus radicale que la philosophie moderne est susceptible d'endurer.

Moderne, disons-nous, car il ne s'agit cependant que de cela. Ni Platon ni Aristote ne connurent chose telle que la psychologie. Descartes, en revanche, lui donna un rôle, et c'est pourquoi le problème de la possibilité de la connaissance telle que la formule Husserl, si elle est liée à l'essor de la psychologie voire du psychologisme – entendons par là une tournure d'esprit estimant que la psychologie, l'étude des lois de l'esprit, donne la mesure de toute connaissance –, ramène à la constitution moderne de la philosophie elle-même, qui se prépare chez Descartes.

§ 3. La fondation du savoir chez Descartes

Si Husserl s'inscrit, après tant d'autres penseurs, à l'âge où la psychologie fut possible, et spécialement à l'âge où son règne devient passible de contestation, c'est bien que Husserl, et avec lui, toute la phénoménologie en son programme initial, sont les produits ultimes, terminaux, de la modernité en tant que telle, qui vient s'y récapituler, qui y advient en son accomplissement. Qu'est-ce que la modernité et quel est exactement le rapport entre modernité, psychologie et crise de la philosophie? Pour répondre, revenons un instant à Descartes en qui Husserl, comme avant lui Hegel mais pour des raisons différentes, voyait le centre de la philosophie moderne, c'est-à-dire de la philosophie parvenue à l'époque de sa propre réflexivité et de sa fondation la plus

ferme. Descartes n'est pas l'inventeur de la psychologie mais sa pensée, quelle qu'en soit par ailleurs la portée, n'ouvre-t-elle pas la voie à la psychologisation du discours philosophique ?

Descartes, rappelons-le brièvement, formule, pour la première fois, l'exigence d'une fondation absolue de la connaissance, et cette fondation n'est autre que celle du sujet fondant ses propres certitudes, s'assurant de manière ferme et constante de leur apodicticité, de leur évidence et à travers elles seulement, de leur vérité. C'est ce projet de fonder la philosophie sur un critère de certitude absolue, ou encore, c'est une autre manière de le dire, ce projet d'assimiler la philosophie à une science, que Husserl tient lui aussi pour fondateur, et qui justifie le rôle central qu'il fait jouer à Descartes : celui d'avoir porté la philosophie à maturité. Avec Descartes, la nécessité que la connaissance de ce qui est soit une connaissance absolument fondée, est avérée une fois pour toutes. Pourquoi et comment ? À l'inverse de toute la philosophie antérieure où la vérité est tenue pour extérieure à la conscience du sujet connaissant, en sorte que le sujet doit s'orienter et s'élever vers cette vérité qu'il vise sans la posséder immédiatement – la philosophie de Descartes assimile la vérité à la certitude et fait à cet égard de la subjectivité elle-même, en tant qu'elle reçoit et s'assure, par le doute méthodique, de la valeur de ses propres pensées, un critère de vérité *sui generis*. C'est cette mutation radicale du *verum* en *certum* qui, modifiant le sens de la philosophie elle-même, en initie, de manière puissante, la modernité. Descartes découvre ainsi une nouvelle sphère ontologique, celle de l'*ego cogito*, au crible de laquelle toutes les autres données ontologiques, relatives à ce qui est, sont susceptibles d'être passées. L'affirmation du *cogito* comme « fondement ferme et constant dans les sciences », comme justification de la connaissance et garantie de la vérité, identifie la philosophie à une science de la conscience, à une science dont la conscience est à la fois l'auteur et le thème, à une science de la subjectivité essentiellement retournée sur ses propres opérations. Le monde n'est alors plus ce vers quoi il s'agit laborieusement de cheminer mais cet ensemble de connaissances rationnelles, apodictiques, dont la subjectivité absolue de l'*ego cogito* est susceptible de construire patiemment et méthodiquement.

quement l'assemblage. Ce qui veut dire encore, chez Descartes : il y a une antériorité du connaître sur l'être qui légitime que l'étant, en tant que tel, soit pensable.

§ 4. L'erreur originelle du cartésianisme

Telle est la détermination de la philosophie dont la réflexion husserlienne constitue l'ultime reprise, la radicale répétition. Mais pourquoi une telle répétition devait-elle s'imposer et d'où pouvait-elle tirer son surcroît de radicalité, surcroît dont la phénoménologie tient alors, au regard du cartésianisme comme de toute la métaphysique subjectiviste de Hume à Hegel, ce qu'elle a de plus propre ? Descartes, dit Husserl, est « le *génie fondateur originel* de l'ensemble de la philosophie moderne »¹. Son génie est en effet d'avoir découvert dans la sphère ontologique de l'*ego cogito* la possibilité d'une fondation absolue du savoir. Dès lors l'*ego cogito* est la sphère ontologique à partir de laquelle la philosophie toute entière s'organise originairement. La philosophie devient l'acte d'un Soi qui s'examine lui-même et assume, au sens littéral, la constitution du savoir. Désormais, la leçon cartésienne une fois retenue, il sera clair que nul savoir ne saurait adopter autre forme que celle de la certitude rationnelle, mathématique, que l'*ego cogito* tient pour la norme de toute connaissance claire et distincte, c'est-à-dire sûre et sans défaut. Pourquoi alors la modernité, entamée sur des bases si fermes, fut-elle passible d'une crise telle que la psychologie elle-même, qui semblait en constituer l'arme la plus puissante, en fut elle-même contestée ? Contestation sans laquelle, redisons-le, nulle phénoménologie n'aurait su émerger.

L'analyse proposée par Husserl du *cogito* cartésien en donne un commencement d'explication. Descartes interprète l'*ego* non pas comme une sphère d'être non-mondaine, extérieure au monde des objets et des choses dont elle examinerait méthodiquement les apparitions sous la forme de pensées claires ou confuses, certaines ou douteuses. S'il avait interprété l'*ego* de cette manière, s'il lui avait donné, pour le dire dans

1. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie*, tr. Gérard Granel, « Bibliothèque de philosophie », Gallimard, p. 568.

une langue qui n'est pas celle de Descartes, une dimension transcendante – s'il en avait fait, en d'autres termes, une condition de possibilité de la connaissance du monde, elle-même extérieure au monde puisqu'elle en conditionne l'apparition – alors la modernité aurait connu le règne sans nuages de la certitude et de la démonstration rationnelle. En d'autres termes, pour que cette fondation soit effectivement absolue, il aurait fallu qu'elle soit transcendante : que le *cogito* précède en droit tout étant pensable, qu'il soit la condition de possibilité, elle-même non mondaine, extérieure au monde, du monde qui se constitue devant, pour et par la conscience.

Or, et c'est la raison pour laquelle la fondation cartésienne requiert une répétition, impose une reprise, qui en est aussi bien la rectification, il n'en va pas du tout ainsi. En effet, Descartes interprète l'*ego cogito* comme une chose, de même nature que les autres choses qu'il aperçoit en pensée : l'*ego cogito* n'est rien d'autre, selon Descartes, qu'un entendement, une âme, ou un intellect. La conscience, censée supporter par sa seule autonomie à l'égard du réel, autonomie grâce à laquelle elle peut l'examiner, le juger, douter de lui ou confirmer ses propres pensées à son égard, la légitimité de ses certitudes – la conscience cartésienne n'est cependant pas autonome à l'égard du monde puisqu'elle lui appartient, puisqu'elle est une chose parmi d'autres dans le monde, une chose dont l'être est constitué – par quoi?, Descartes ne fera pas l'économie de cette question –, bref, une chose conditionnée, et non pas une puissance de jugement et d'affirmation inconditionnelle.

Bref, Descartes ne satisfait pas à ce programme transcendantal puisqu'il interprète l'*ego* comme *psychè*, comme âme, c'est-à-dire comme un étant intramondain. Quelle est en effet la conséquence de cette interprétation métaphysique de l'*ego* comme sujet animé, sinon la psychologisation de la connaissance, l'avènement d'un sujet empirique fini, limité par les circonstances et les perspectives dans lesquelles il est, par avance, engagé? On comprend à ce titre que Descartes puisse être le fondateur de la psychologie. Dès lors, Descartes est confronté à une difficulté que sa propre compréhension du statut ontologique de la conscience a préparée : au nom de quoi la conscience, chose parmi les choses, chose du monde dans le monde, peut-elle revendiquer sur le monde une souveraineté, une faculté de connaître? La réponse de