

SUR LA POSSIBILITÉ D’UN DOUTE HYPERBOLIQUE EN PHÉNOMÉNOLOGIE

ESSAI SUR L’ANTI-CARTÉSIANISME DE CLAUDE ROMANO

Guillaume St-Laurent

Département de philosophie
Université de Montréal

RÉSUMÉ : *Dans ses récentes méditations philosophiques, Claude Romano soutient non seulement que la phénoménologie ne devrait plus être cartésienne (ou « transcendante »), mais qu’elle ne peut plus l’être, car un doute universel serait lui-même foncièrement absurde du point de vue phénoménologique. L’objectif du présent essai est de contester qu’une telle réfutation phénoménologique du cartesianisme soit possible. En ce sens, nous soutiendrons que les arguments anti-sceptiques de Romano s’avèrent insuffisants parce que le doute hyperbolique est une possibilité de pensée qui, bien que spéculative, demeure à la fois intelligible et plus radicale que toute description d’essence ou « réduction eidétique ».*

ABSTRACT : *In his recent philosophical contributions, French phenomenologist Claude Romano maintained not only that phenomenology should not be Cartesian, but that it cannot be Cartesian (or “transcendental”) because the very idea of a universal doubt would be utterly absurd from a phenomenological perspective. Our objective is to show that such a phenomenological refutation of Cartesianism is impossible. After reviewing the two main anti-skeptical arguments propounded by Romano, we will support a simple critical thesis : the hyperbolical doubt is an irreducible possibility of thought which, although “speculative,” remains nevertheless actual and more radical than any phenomenological description (or “eidetic reduction”).*

Dans ses récentes méditations philosophiques, Claude Romano soutient non seulement que la phénoménologie ne *devrait* plus être cartésienne ou « transcendante » (au sens que conférait Edmund Husserl à ce terme), mais qu’elle ne *peut* plus l’être, car le « doute général et universel » au cœur de la démarche cartésienne serait lui-même foncièrement absurde du point de vue phénoménologique¹. On sait

1. Cf. Claude ROMANO, *Au cœur de la raison, la phénoménologie* (désormais abrégé « ACR »), Paris, Gallimard (coll. « Folio Essais »), 2010, chap. XIV-XVI ; « La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne ? », *Les études philosophiques*, 1, 100 (2012) ; « En deçà de l’événement : le problème du monde et le holisme de l’expérience », dans *L’aventure temporelle. Trois essais pour introduire à l’herméneutique événementielle*, Paris, PUF (coll. « Quadrige »), 2010, chap. III.

que le doute méthodique radical, formulé par René Descartes afin d'établir pour la première fois « quelque chose de ferme et de constant dans les sciences² », est décrié par un large pan de la philosophie contemporaine comme un « faux problème³ ». Dans ce contexte, Romano estime qu'il ne suffit pas de se détourner du problème sceptique pour surmonter les schèmes conceptuels hérités de l'épistémologie moderne : en passant sous silence « les *raisons* qui doivent nous amener à ne pas prendre au sérieux ce problème », on risquerait de demeurer « englués » dans le cartésianisme, à la façon du premier Heidegger⁴. Il nous faut plutôt prendre à bras-le-corps le scepticisme universel et montrer une fois pour toutes « pourquoi l'idée d'un monde entièrement illusoire n'a aucun sens⁵ ».

L'objectif du présent essai est de contester qu'une telle réfutation phénoménologique du cartésianisme soit possible. En ce sens, nous présenterons d'abord ce que nous considérons être les deux principaux arguments anti-sceptiques de Claude Romano : 1) un argument reposant sur la *nécessité anhypothétique* des essences phénoménologiques ; et 2) un argument fondé sur la *structure relationnelle et holistique de l'être-au-monde*, c'est-à-dire sur ses analyses phénoménologiques de la perception. Dans la section suivante, nous nous demanderons si ces arguments, indépendamment de la question de leur validité, peuvent vraiment être mobilisés pour dépasser le cartésianisme, car démontrer l'absurdité (ou l'inintelligibilité) du doute universel afin de renverser le scepticisme par ses propres moyens a toujours constitué le cœur même du fondationalisme cartésien. L'être-au-monde ne se présente-t-il pas comme un nouveau *fundamentum inconcussum* dans la mesure exacte où l'on ne peut formuler un doute cohérent à son égard ? Enfin, nous soutiendrons que les arguments anti-sceptiques de Romano sont tous deux insuffisants parce que le doute hyperbolique est une possibilité de pensée qui, bien que spéculative, demeure à la fois intelligible et plus radicale que toute description d'essence ou « réduction eidétique ».

I. POUR UNE RÉFUTATION PHÉNOMÉNOLOGIQUE DU CARTÉSIANISME

La prémissse commune aux deux arguments que nous résumerons ici consiste à soutenir qu'en dépit des différences manifestes qui existent entre le doute méthodique de Descartes et l'époche transcendantale de Husserl, c'est-à-dire entre le fait de récuser en doute l'existence du monde et celui de « suspendre » toute position d'existence

2. René DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Méditation première (« Des choses que l'on peut révoquer en doute »), AT, VII, 17.

3. Cf. Thomas BÉNATOUIL, « Introduction », *Le scepticisme*, Paris, GF Flammarion (coll. « Corpus »), 3014, 1997, p. 18-22.

4. « Tout se passe comme si Heidegger se contentait ici, pour résoudre la difficulté, d'un coup de force consistant à promouvoir un nouveau paradigme, l'*In-der-Welt-sein*, sans s'attarder sur les motifs qui le rendent nécessaire. Mais un coup de force, en philosophie, est toujours moins fort que la résolution patiente d'un problème sous forme justifiée et argumentée » (« En deçà de l'événement... », p. 99).

5. *Ibid.*, p. 108.

(aussi bien la croyance que le doute)⁶, il n'en demeure pas moins que *le tournant transcendental présuppose chez Husserl le doute universel et s'accomplit à travers lui*⁷. On le sait, la procédure cartésienne au cœur du rationalisme et de l'empirisme modernes enjoint à penser toute connaissance comme *intuition apodictique* (rationnelle ou sensible), apte à résister à un « doute général et universel », puis comme l'expansion ou la culture méthodique (déductive ou inductive), progressive et idéalement exempte de révision, de ces intuitions premières et atomiques⁸. De façon analogue, la réduction transcendante libère l'« expérience transcendante » (ou la « conscience pure ») à la fois comme un domaine d'évidences apodictiques, absolument indépendant de toute réalité contingente et relative, et comme un champ infini d'investigation offert à la description phénoménologique, qui possédera dès lors le statut d'une « philosophie première ». Le doute universel doit jouer un rôle indispensable dans cette aventure — et non pas le simple rôle de « procédé subsidiaire » (*methodischer Behelf*)⁹, comme le suggéraient les *Ideen I* — tant et aussi longtemps qu'est maintenue l'exigence cartésienne d'une « fondation ultime » (*letzter Begründung*), car l'évidence apodictique requiert « l'inconcevabilité absolue de la *non-existence* de l'objet¹⁰ ».

Or Claude Romano conteste la rigueur même des *raisons* qui conduisent Husserl à « rechercher dans les *cogitationes qua cogitationes* des fondements autocertifiants et soustraits à tout doute possible¹¹ », c'est-à-dire des raisons pour lesquelles la tradition cartésienne estimait possible de distinguer des vécus absous (la conscience pure) de notre relation effective au monde. Romano entend ainsi montrer que la phénoménologie ne peut être « transcendante » et que « rien, absolument rien, ne lie le destin de la phénoménologie à celui du cartésianisme¹² ». Rien, hormis peut-être la

6. ACR, p. 514-517 ; « La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne ? », p. 39. Voir également : Renaud BARBARAS, *Introduction à la philosophie de Husserl. Un cours de Renaud Barbares*, Chatou, Éditions de la transparence (coll. « Philosophie »), 2004, p. 93-97.
7. ACR, p. 517-518. « Le tournant transcendental se fonde tout entier sur la possibilité d'un doute universel » (ACR, p. 543). « Il n'en reste pas moins que la réduction phénoménologie s'accomplit moins contre le doute qu'à travers lui, moins comme une voie alternative à celle de Descartes que comme son approfondissement » (« La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne ? », p. 39).
8. Pour une discussion claire et rigoureuse de cette procédure, voir l'ouvrage du pragmatiste américain Frederick L. WILL, *Induction and Justification. An Investigation of Cartesian Procedure in the Philosophy of Knowledge*, Londres, Cornell University Press, 1974.
9. Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie* (1913/1928), Paris, Gallimard, trad. 1950, § 31, p. 97.
10. Renaud BARBARAS, *Introduction à la philosophie de Husserl*, p. 138. « Ainsi, le motif fondateur et scientifique implique un *déplacement d'accent* : l'*epoché* est ressaisie à travers la question de l'apodicticité, de sorte que le problème *ontologique* du sens d'être du monde existant est contaminé par celui de l'existence ou la non-existence du monde. Le monde est ressaisi comme ce qui peut ne pas exister plutôt que comme ce dont le sens d'existence est en question » (*ibid.*).
11. Claude ROMANO, « En deçà de l'événement... », p. 109.
12. ACR, p. 502.

nécessité herméneutique de *déconstruire* le tournant transcendantal opéré par Husserl à l'hiver 1906-1907, porté par l'idéal d'une raison autocrédible et autoresponsable¹³.

Les deux arguments anti-sceptiques que nous résumerons schématiquement correspondent *grosso modo* aux deux grandes parties qui composent *Au cœur de la raison, la phénoménologie* (2010) — dont il faut bien dire qu'il s'agit d'un ouvrage inspirant et remarquable à tous les égards, tant sur le plan de la finesse analytique des arguments et la clarté de l'expression que de la pertinence de ses enjeux. Sa visée centrale consiste à montrer de quelle façon la phénoménologie prolonge le tournant critique kantien, du point de vue de son interrogation sur la légitimité et les limites du savoir *a priori* (ou philosophique), et proposer après Husserl une image nouvelle de la raison, « [...] élargie jusqu'à inclure son autre, la sensibilité, l'expérience, l'anté-prédicatif, une raison au grand cœur qui réhabilite le monde sensible comme nécessaire à son existence même¹⁴ ». La première partie (« Confrontations ») présente une défense instructive de la conception phénoménologique de l'*a priori* en ce qu'elle a d'original et de viable, à l'encontre de ses détracteurs « pour l'essentiel issus de la constellation analytique¹⁵ ». La seconde partie (« Transformations ») entend déployer un paradigme nouveau — « une conception alternative de l'expérience par rapport à celles avancées par la phénoménologie historique¹⁶ » — où les rapports entre intelligence et sensibilité se trouvent repensés à la lumière de l'unité structurale, relationnelle et holistique, de l'être-au-monde.

1. Une hypothèse « impensable »

Comme le montre Claude Romano, le « retour aux choses mêmes » mené par Husserl dans ses *Recherches logiques* (1901) impliquait d'abord une double rupture avec le transcendantalisme kantien : 1) l'*a priori* s'est vu délesté de toute subjectivité constituante pour être conçu comme un ordre de nécessités immanentes aux phénomènes (« objectivités idéales », « légalités eidétiques »), pouvant être dégagées par le biais de la réduction eidétique ou « vision d'essence » (*Wesensschau*) ; 2) ces *a priori* ne sont plus « formels », comme l'étaient la sensibilité et l'entendement purs chez Kant, mais désormais « matériels » pour autant qu'ils se fondent *dans la nature même des contenus d'expériences* ; par exemple : « Tout son doit posséder un timbre, une durée, une hauteur et une intensité », « De trois sons de hauteur différente, l'un se situera toujours entre les deux autres », « Toute chose matérielle possède une extension spatio-temporelle¹⁷ ». Les *a priori* matériels (ou « essences phénoménologiques ») jouiraient d'une validité rigoureusement illimitée ou « anhypothétique » du

13. Cf. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1936 (trad. 1976), § 3, p. 11-15 ; « La crise de l'humanité européenne et la philosophie » (1935), dans *ibid.*, Compléments : annexe III, p. 380.

14. ACR, p. 14.

15. ACR, p. 38.

16. *Ibid.*

17. ACR, chap. 1 (« Le retour à l'expérience »). Husserl relatait ainsi dans la *Krisis* la découverte d'un système de vérités aprioriques « d'un genre nouveau et suprêmement étonnant » (*La crise des sciences européennes...*, § 48, p. 189).

fait de ne pouvoir être invalidés par aucune expérience concevable, car ces *a priori* mettent l'imagination en présence de limites insurmontables, marquées par « l'impossibilité de se figurer le moindre contre-exemple¹⁸ ».

Claude Romano définit ainsi la phénoménologie comme la « reconduction » (« *re-ductio* ») de l'expérience à ses structures essentielles, dont le corollaire est un « principe de conversion ontologique », qui exprime *l'adéquation nécessaire entre les limites de la pensée et les limites de l'être* : le « concept prégnant de penser » signifie que « ce que nous ne pouvons penser ne peut pas exister », c'est-à-dire que « ne-pas-pouvoir-se-représenter-autrement » ne constitue pas seulement une limite subjective de la pensée humaine, mais aussi et surtout une « nécessité *idéale objective* de ne-pas-pouvoir-être-autrement¹⁹ ». Dans le contexte du tournant linguistique de la philosophie contemporaine, l'originalité de la phénoménologie tiendrait en conséquence à l'idée selon laquelle l'expérience posséderait des articulations de « sens » (*Sinn*) antérieures en droit à toute médiation linguistique, des structures qui se trouveraient à « l'état natif » dans les choses mêmes avant toute projection conceptuelle ou symbolique : « La phénoménologie n'a peut-être soutenu qu'une seule thèse : la description des structures de l'expérience ne se réduit pas à la mise en évidence des ressources linguistiques au moyen desquelles s'accomplit cette description. Ou plus simplement : les structures de l'expérience ne lui sont pas conférées par le langage dans lequel nous pouvons la décrire²⁰ ». Cette antériorité (ou autonomie) du monde sensible découlerait directement de la validité anhypothétique des *a priori* matériels et de leur « indifférence spécifique par rapport à la subjectivité », dont Heidegger soulignait l'importance dans ses *Prolegomènes à l'histoire du concept de temps* (1925)²¹.

Évidemment, Husserl occulta lui-même la portée anti-idéaliste de la réduction eidétique en ordonnant celle-ci au champ de la « conscience pure », ouvert par l'époche transcendantale. Après le tournant transcendantal, ce dernier finit par assujettir la phénoménologie à la quête cartésienne de certitude absolue et intégrer les *a priori* matériels à un idéalisme transcendantal englobant. « La démonstration de cet idéalisme est donc la phénoménologie elle-même », affirmaient en effet les *Méditations cartésiennes* (1929)²². À cet égard, la thèse de Romano est que la révolution phénoménologique de l'*a priori* fut non seulement déviée avec le tournant transcendantal de Husserl, mais bien *contredite* par la réduction transcendantale elle-même, qui

18. ACR, p. 61.

19. Edmund HUSSERL, *Recherches logiques*, t. 2, *Recherche pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1901 (trad. 1961), III, § 6-7, p. 21-22. Cf. *Idées directrices pour une phénoménologie* (1913/1928), § 3-4.

20. ACR, p. 39.

21. « [...] seine spezifische Indifferenz gegenüber der Subjektivität » (Martin HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, dans *Gesamtausgabe* 20, 1925, p. 101).

22. Edmund HUSSERL, *Les méditations cartésiennes* et *Les conférences de Paris* (1929), Paris, PUF (coll. « Épiméthée »), 1994, p. 135. Cf. Dermot MORAN, « Husserl's Phenomenology as Transcendental Idealism », dans J. MALPAS, dir., *From Kant to Davidson. Philosophy and the Idea of the Transcendental*, Londres, New York, Routledge, 2003.

présuppose toujours — après Descartes — la possibilité que le monde puisse « se dis-soudre en un chaos, selon la fiction d'une illusion généralisée » :

En toute perception, une erreur isolée est toujours pensable, mais une illusion globale est absurde, car elle est contradictoire avec les nécessités matérielles qui structurent la perception, lui conférant ses traits phénoménaux invariants. Ou bien la perception est régie par des légalités non empiriques qui procurent à ses contenus eux-mêmes une structuration nécessaire, et l'idée d'un chaos complet est absurde, ou bien un tel chaos est pensable, et il faut proscrire l'idée de structures *a priori* matérielles²³.

Le premier argument anti-sceptique de Claude Romano se fonde ainsi sur le principe de conversion ontologique — c'est-à-dire l'équivalence principielle, au cœur de la réduction eidétique, de l'être-pensable et de l'être-possible — formulé par Husserl dans ses *Recherches logiques*. Il n'est pas question d'assujettir la réduction eidétique au champ de la conscience pure ou de l'expérience transcendantale : entre la réduction eidétique et la réduction transcendantale, il nous faudrait choisir.

2. La structure relationnelle et holistique de l'être-au-monde

Selon Romano, le principe de conversion ontologique autorise un passage du « paradigme transcendantal » de Husserl, qui hantait encore l'ontologie fondamentale de Heidegger, au « paradigme relationnel » de l'être-au-monde, où il n'y aurait plus aucun sens à affirmer que le monde est « constitué » ou « configuré » unilatéralement par un *Dasein*²⁴. Cette transition critique trouve un premier motif décisif, nous le soulignions à l'instant, dans la validité anhypothétique des *a priori* matériels, qui interdirait la formulation cohérente d'un doute universel. Toutefois, ce premier argument, s'il justifie peut-être que la phénoménologie renonce à l'époche transcendantale, n'offre encore aucune conception alternative de l'expérience — sinon l'idée d'une *donation originaire des choses mêmes selon leurs structures ontologiques intrinsèques*, qui découle du rejet conséquent de la distinction kantienne entre le phénomène et la chose « considérée en elle-même » (*Ding an sich selbst betrachtet*), d'après laquelle notre « représentation » (*Vorstellung*) du monde n'est possible que par la médiation des formes subjectives de la sensibilité et de l'entendement.

Le passage phénoménologique du paradigme transcendantal au paradigme de l'être-au-monde s'accomplit chez Claude Romano par le biais d'un second argument anti-sceptique, qui prolonge et consolide le premier sous la forme d'une analyse concrète de la perception : « L'être-au-monde désigne une structure à la fois relationnelle

23. ACR, p. 543. Paul Ricœur précise que la possibilité que le monde n'existe pas chez Husserl signifie que « la concordance des esquisses <*Abschattungen*> des choses » n'est qu'un *fait contingent* et que cette problématique (« absolument nouvelle par rapport à Descartes ») ne contredit ni le principe d'intentionnalité, « puisque ce sont des intentionnalités qui seraient discordantes », ni le principe de l'intuition origininaire, « puisque c'est une présence corporelle qui faute de concordance apparaîtrait comme un néant de sens » (Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie* [1913/1928], § 46, p. 150, n. 2). Il nous paraît néanmoins légitime de demander avec Romano si ce possible néant de sens est compatible avec l'idée d'une « ontologie matérielle » (en tant que « science eidétique »), qui consisterait précisément à mettre en lumière l'*ordre intelligible* auquel doit obéir toute perception.

24. ACR, p. 636-641 ; « En deçà de l'événement... », p. 119.

et holistique, et pour cette raison, il ne saurait être pensé dans les termes d’une philosophie transcendante où le “sujet”, et lui seul, jouerait le rôle d’ultime “condition de possibilité” de l’apparaître même des choses²⁵ ». Comme le suggère ce passage, l’argument de l’être-au-monde comporte lui-même deux volets, portant respectivement sur la structure « relationnelle » et « holistique » de l’expérience. Tout d’abord, la structure relationnelle de l’être-au-monde signifie la *co-originarité du sujet et du monde* : alors que la tradition cartésienne prétend pouvoir assumer méthodiquement la possibilité du doute universel dans une ontologie du sujet (ou de l’*ego cogito*), tout doute présuppose au contraire des « capacités d’arrière-plan » d’ordre perceptif et pratique, qui sont elles-mêmes *inséparables* de l’environnement au sein duquel elles s’exercent. Cela signifie pour Romano la « fin de l’argument sceptique²⁶ ». Nous sommes toujours-déjà « dans » le monde et cette certitude perceptive/pratique serait plus profondément ancrée dans notre agir que l’opposition épistémique entre le doute et la croyance : notre « prise » implicite sur le monde rend possibles nos doutes ponctuels tout en interdisant de les généraliser à la totalité de l’expérience. Autrement dit, nous ne pouvons formuler de manière intelligible l’idée selon laquelle la réalité « en soi » pourrait différer des structures intentionnelles de l’être-au-monde, car l’indépendance logique des « conditions de possibilité » de l’expérience et de la « matière » des sensations n’est plus même *pensable* sur le plan élémentaire de la connaissance perceptive.

L’explicitation de la structure « radicalement holistique » de la perception est dirigée spécifiquement, quant à elle, à l’encontre du *préjugé atomiste* de la tradition cartésienne, qui consiste à soutenir « [...] qu’il y a un sens à attribuer isolément à des expériences quelque chose comme la vérité ou la fausseté, en la conférant à certaines relations à des objets et en la refusant à d’autres²⁷ ». Il est alors question de ce que Husserl présentait comme une loi d’essence de la perception : « [...] l’existence <*Existenz*> des choses n’est jamais requise comme nécessaire par sa propre donnée <*durch die Gegebenheit*> ; elle est d’une certaine façon toujours *contingente*²⁸ ». N’est-il pas vrai qu’une perception pourrait toujours se révéler illusoire, dans l’éclatement d’un conflit interne au sein de l’expérience perceptive ? Au contraire, répond Romano, la perception est *intrinsèquement distincte* de l’illusion, car il n’y a rien de commun à l’apparition véritable de la chose et à la pure apparence :

[...] une expérience n’est une perception que si elle s’intègre au tout de la perception, de sorte qu’une expérience qui échoue à satisfaire ce critère n’est pas une perception trompeuse — ce n’est pas du tout une perception (mais une hallucination, illusion, etc.). [...] seul un monde pourvu de cohésion structurelle est *perçu* (et, de ce fait, est un *monde*) et seule une chose qui s’intègre à un tel monde peut être, elle aussi, perçue²⁹.

25. Claude ROMANO, « En deçà de l’événement... », p. 113.

26. ACR, p. 632. « Sujet et monde sont co-originaires, de sorte que [la] structure relationnelle de l’être-au-monde ne peut être ce qu’elle est qu’en fonction de la nature de chacun de ses termes » (ACR, p. 638).

27. Claude ROMANO, « En deçà de l’événement... », p. 110.

28. Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie* (1913/1928), § 46, p. 150.

29. *Ibid.*

Un tel « holisme de l’expérience » enfoncerait le dernier clou dans le cercueil de la phénoménologie transcendantale : la perception est non pas relation à une réalité « présumée » (*präsumtive*), qui pourrait être distinguée du « vécu » en tant que réalité indubitable et absolue, mais relation à la chose même, « en chair et en os », qui forme système avec le tout de la perception et émerge d’un monde pourvu de « cohésion structurelle³⁰ ».

Ces analyses de Romano dévoilent le doute universel comme un contresens matériel : la réduction transcendantale roulerait sur une mésintelligence des structures essentielles de la perception. En conséquence : « [...] si la possibilité même de douter de quelque chose exclut la possibilité de douter de tout, il se pourrait que le *cogito* ne constituât ni un point de départ ni, *a fortiori*, le point de départ d’une philosophie authentiquement descriptive. Le destin de la phénoménologie ne se confondrait pas avec celui du cartésianisme³¹ ».

II. LE PARADIGME DE L’ÊTRE-AU-MONDE SIGNIFIE-T-IL UNE RUPTURE VÉRITABLE AVEC LE CARTÉSIANISME ?

Avant de répondre directement à ces deux arguments anti-sceptiques par une thèse critique, nous aimerions souligner ce qui nous paraît constituer une ambiguïté résiduelle dans la position de Claude Romano : *si* la structure « relationnelle et holistique » de l’être-au-monde interdit de formuler de manière cohérente un doute universel (ou l’hypothèse d’une illusion généralisée), ne devrions-nous pas conclure que la phénoménologie doit — malgré les assurances de notre auteur — *demeurer résolument cartésienne* ? Après tout, démontrer l’absurdité du doute universel afin de renverser le scepticisme par ses propres moyens a toujours constitué le cœur même du fondationnalisme cartésien, et nous avouons ne pas voir comment le fait de montrer que « l’être du monde n’est pas moins sûr que mon être propre³² » pourrait signifier une rupture totale avec le fondationnalisme. Bien sûr, il n’est plus question de cliver l’*ego* transcendantal (dans sa double primauté épistémique et ontique³³) et le monde, mais la certitude perceptive/pratique de l’être-au-monde demeurerait bel et bien « absolue » dans la mesure exacte où un doute radical à son endroit s’avère absurde — l’être-au-monde agirait ici comme un nouveau *fundamentum inconcussum*.

C’est pourquoi la filiation avec le cartésianisme n’est pas rompue chez Merleau-Ponty, mais précisément assumée dans un *cogito* réformé, « tacite ». Certes, l’être-au-monde est une « opinion originale » (*Urdoxa*), une situation première de contact avec le monde sur laquelle la réflexion ne possède qu’une « prise glissante » ; nous pouvons la décrire ou l’expliciter, mais sans jamais l’élucider totalement³⁴. Or cela

30. Claude ROMANO, « En deçà de l’événement... », p. 102-111.

31. ACR, p. 543.

32. Claude ROMANO, « La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne ? », p. 48.

33. Cf. ID., « En deçà de l’événement... », p. 95-96.

34. « Il y a certitude absolue du monde en général, mais non d’aucune chose en particulier. La conscience est éloignée de l’être et de son être propre, et en même temps unie à eux, par l’épaisseur du monde. Le véritable *cogito* n’est pas le tête-à-tête de la pensée avec la pensée de cette pensée : elles ne se rejoignent qu’à

signifie simplement que l'être-au-monde se trouve affecté de la même équivocité qui caractérise tous les rapports de « fondation » (*Fundierung*) phénoménologique (entre la perception et la pensée, l'expérience et le langage, le fait et la raison, etc.) : ce qui fonde ne se révèle en définitive que par le fondé et *en tant que certitude épistémique*, sans que puisse être contestée l'antériorité essentielle du premier³⁵. Le *cogito* tacite ne relève de la phénoméno-*logie* qu'une fois explicité — « Le *cogito* tacite n'est *cogito* que lorsqu'il s'est exprimé lui-même³⁶ » — et cette certitude explicite appartient à son tour à la tradition cartésienne pour autant qu'elle signifie l'inconsistance interne du doute radical.

Comment comprendre, sinon de cette façon, l'idée selon laquelle la phénoménologie de l'être-au-monde doit nous situer « *en deçà* de l'événement³⁷ » ? En effet, si Claude Romano développe une « herméneutique événementiale » qui insiste sur la façon dont certains événements/bouleversements peuvent reconfigurer notre monde (ou nos possibles) de part en part — notamment en raison du caractère holistique de l'expérience³⁸ —, il semble que l'existence d'un *noyau dur de l'expérience*, d'une relation inaliénable au monde sur le plan de la perception, est ce qui distingue en profondeur sa position de la philosophie paradoxale de Jean-Luc Marion, pour laquelle l'événement revêt une portée « absolue ». Chez ce dernier, le principe husserlien de « conversion ontologique » est non seulement indémontrable, mais *essentiellement révocable* : toutes les lois de la pensée (incluant le principe de contradiction) seraient affectées d'une contingence radicale, irréductible à la finitude de la pensée humaine et relevant au contraire d'une raison « plus grande » que la nôtre³⁹ ; la phénoménologie du « don » aboutirait à un savoir de la possibilité absolue du « Tout-Autre », pour reprendre le beau mot d'Emmanuel Lévinas. Chez Romano, au contraire, la contingence des nécessités logico-mathématiques et des *a priori* matériels demeure à la fois *impensable* et *impossible*, de sorte que la phénoménologie de l'être-au-monde circonscrit, en ses bornes immuables, le pouvoir-être-autre (ou la contingence) du monde : « Mais comment assigner positivement et même rationnellement des limites à la rationalité sans continuer à faire appel à elle ? Depuis quel dehors qui ne serait

travers le monde » (Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard [coll. « Tel »], 1945, p. 994). « Par-delà le *cogito* parlé, celui qui est converti en énoncé et en vérité d'essence, il y a bien un *cogito* tacite, une épreuve de moi par moi. Mais cette subjectivité indéclinable n'a sur elle-même et sur le monde qu'une prise glissante » (*ibid.*, p. 465).

35. « Le rapport de la raison et du fait, de l'éternité et du temps, comme celui de la réflexion et de l'irréfléchi, de la pensée et du langage ou de la pensée et de la perception est ce rapport à double sens que la phénoménologie a appelé *Fundierung* : le terme fondant — le temps, l'irréfléchi, le fait, le langage, la perception — est premier en ce sens que le fondé se donne comme une détermination ou une explication du fondant, ce qui lui interdit de le résorber jamais, et cependant le fondant n'est pas premier au sens empirique et le fondé n'en est pas simplement dérivé, puisque c'est à travers le fondé que le fondant se manifeste » (*ibid.*, p. 454).

36. *Ibid.*, p. 466.

37. Nous nous référons au titre de l'article mentionné précédemment : « *En deçà de l'événement...* ».

38. Cf. Claude ROMANO, « *En deçà de l'événement...* », p. 120.

39. Cf. Jean-Luc MARION, *Certitudes négatives*, Paris, Grasset, 2010, p. 180.

pas soumis à ses normes ? Depuis quel genre de discours, quelle modalité du logos ? Depuis quel lieu⁴⁰ ? »

III. LE DOUTE HYPERBOLIQUE ET LA RÉDUCTION TRANSCENDANTE

Pour le dire sans ambages, le talon d'Achille des arguments anti-sceptiques de Claude Romano réside en ce que ceux-ci sous-estiment la radicalité du doute méthodique universel formulé par Descartes dans ses *Méditations métaphysiques* (1641). En effet, à aucun moment dans *Au cœur de la raison...* n'est soulevé le fait que Descartes osait étendre la *skepsis* jusqu'aux « nécessités anhypothétiques et inconditionnées » des mathématiques, dans un doute hyperbolique qui vaudrait *a fortiori* pour les descriptions d'essence de la phénoménologie. Tout se passe en vérité comme si le scepticisme universel n'était envisagé sérieusement par Romano que sous le rapport du problème de la perception : ce dernier glisse toujours de l'inférence sceptique générale, « la possibilité d'un doute ponctuel entraîne la possibilité d'un doute universel », à sa variante perceptive : « Puisqu'on peut toujours douter de toute perception, on peut toujours douter de la perception comme tout⁴¹ ».

1. L'hypothèse de la tromperie divine et le discernement de l'évidence

Rappelons que l'inférence sceptique partant de la faillibilité de la perception sensible ne constitue que la deuxième étape du raisonnement de Descartes dans la première des *Meditationes* (« Des choses que l'on peut révoquer en doute »)⁴². Les diffé-

40. Claude ROMANO, « Le don, la donation et le paradoxe », dans Philippe CAPELLE-DUMONT, éd., *Philosophie de Jean-Luc Marion. Phénoménologie, théologie, métaphysique*, Paris, Vrin (coll. « Hermann »), 2015, p. 28-29. Entre ces deux positions que nous jugeons extrêmes, l'une accordant au Tout-Autre le statut de nécessité phénoménologique, l'autre celui d'une stricte impossibilité, nous conclurons cet essai en suggérant une troisième voie : le Tout-Autre pourrait n'être qu'une possibilité *spéculative*, bien qu'irréécusable, de la pensée. La célèbre sentence de Merleau-Ponty, « se demander si le monde réel, c'est ne pas entendre ce que l'on dit », devrait être supplémentée par la remarquable formule de Quentin MEILLASSOUX : « Il est impensable que l'impensable soit impossible » (*Après la finitude. Essai sur la contingence de la nécessité*, Paris, Seuil, 2006, p. 56). Les limites de la pensée humaine ne sauraient déterminer absolument les limites de l'être : « Car la facticité frange le savoir et le monde d'une absence de fondement dont l'envers est que rien ne peut être dit absolument impossible, pas même l'impensable » (*ibid.*).

41. Claude ROMANO, « En deçà de l'événement... », p. 93, 110 ; « La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne ? », p. 40, 45 ; ACR, p. 510, 525-526, 529-531, 542, 567-569, et *passim*.

42. Ces étapes pourraient être résumées de la façon suivante. (i) Argument de la table rase : nous nous sommes tous déjà trompés alors que nous tenions une opinion pour véritable, de sorte qu'il nous faut entreprendre au moins une fois dans notre vie de mettre à l'épreuve toutes nos opinions. (ii) Argument de la perception sensible : nos sens sont parfois trompeurs, « et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés » ; il nous faut donc récuser en doute toutes les choses que l'on perçoit par l'entremise de nos sens. (iii) Contre-argument du sens commun : nier « que ces mains et que ce corps-ci soient à moi », ne serait-ce pas me prêter aux délires extravagants des fous ? (iv) Argument du rêve : malgré les évidences du sens commun, il n'existe pas « de marques assez certaines par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil », si bien que ce nous tenons pour la réalité pourrait n'être qu'un songe. (v) Contre-argument touchant les vérités arithmétiques, géométriques et « des autres sciences de cette nature » : que « je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés ». (vi) Argument de l'imperfection (ou de la faillibilité) de l'esprit humain : qu'un Dieu tout-puissant existe ou non, nous sommes à tel point impar-

rentes étapes de cette chaîne complexe de raisonnements radicalisent de manière progressive le doute méthodique et culminent dans l’argument hyperbolique du « malin génie » (ou du « Dieu trompeur », dans la troisième *Meditatio*), selon lequel nous pouvons toujours faire l’hypothèse qu’existe un « mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant », qui s’emploierait à nous induire en erreur là même où nous croyons connaître le plus évidemment. Mis autrement, nous avons en nous l’idée d’un « Dieu qui peut tout » (*Deum esse qui potest omnia*), *inclusant* la possibilité de m’avoir donné une nature telle que « je me trompe toutes les fois que je fais l’addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d’un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l’on peut imaginer rien de plus facile que cela ». Le doute universel va donc beaucoup plus loin chez Descartes que l’idée d’une illusion perceptive généralisée : *il emporte avec lui la certitude de pouvoir opérer une réduction eidétique infaillible*, c’est-à-dire de pouvoir déterminer avec clarté et distinction les limites du pensable et de l’être. Du point de vue phénoménologique, il est vraisemblable que notre « prise vitale » sur les choses précède l’opposition épistémique entre la croyance et le doute, mais il n’en demeure pas moins que du point de vue spéculatif ou hyperbolique, le doute peut atteindre la phénoménologie à sa racine et dévoiler l’être-au-monde *comme une « thèse »*, appartenant à l’espace logique de la raison discursive.

La raison essentielle pour laquelle Romano et les phénoménologues en général n’ont guère pris au sérieux l’hypothèse hyperbolique d’une tromperie divine tient sans doute à l’idée selon laquelle cette hypothèse introduirait, selon la lecture traditionnelle des *Meditationes*, deux cercles logiques patents et rédhibitoires : 1) la « règle générale » (*regula generalis*) énoncée au début de la *Méditation III* stipule une équivalence de principe entre l’évidence et la vérité « objective » (dans l’ordre de l’être) — « toutes les choses *<illud omne>* que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies » —, alors que sa validité doit encore, à ce moment, être assurée par la « véracité divine » ; 2) cette démonstration d’un Dieu vérace s’appuiera, à son tour, sur cette même « règle de vérité », dont il s’agit précisément d’établir la véracité : « Descartes a fait usage du critère de l’évidence pour prouver l’existence de Dieu, et ensuite il utilise Dieu pour déclarer valide le critère de l’évidence⁴³ ». Pourtant, comme le montrait Jean-Luc Marion dans son étude désormais classique sur cette question, la règle générale ou « règle de vérité » (*regula veritatis*) est tirée directement chez Descartes de la vérité première de l’« *ego sum, ego existo* » : il nous faut admettre « [...] que la validité de la *regula veritatis* s’établit au sein même du doute hyperbolique et qu’elle s’y déploie exactement comme l’*ego* lui-même⁴⁴ ». Mettre en doute l’équation « évidence = vérité » reviendrait à mettre en

faits/faillibles qu’il est possible que nous nous trompons toujours, même sur ce qui nous apparaît le plus manifeste. (vii) Argument hyperbolique du « malin génie » : nous pouvons toujours supposer, en nous obligeant au doute le plus radical possible, l’existence d’un mauvais génie qui emploierait toute son industrie à nous tromper. Cf. René DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, AT, VII, 17-22.

43. Leszek KOLAKOWSKI, *Husserl et la recherche de la certitude*, Lausanne, L’Âge d’Homme (coll. « Mobi-les »), 1991, p. 28.

44. Jean-Luc MARION, « La “règle générale” de vérité », dans *Question cartésiennes II. Sur l’ego et sur Dieu*. Paris, PUF (coll. « Philosophie d’aujourd’hui »), 1996, p. 65.

doute l'évidence apodictique de l'*ego* lui-même, ce qui est strictement impossible, à moins de refuser de voir ce dont il est question ; ici l'hypothèse d'un Dieu trompeur ne fait que renforcer la clarté et la distinction de cette évidence, qui ne relève pas tant de la « représentation » (ou de la *cogitatio*) que d'une *auto-affection performative et interlocutoire* : « [...] pour qu'il me confonde, il faut encore et d'abord que je sois⁴⁵ ». Il en ira de même du principe logique de contradiction, dont l'évidence se trouve elle-aussi reconquise sur l'immanence pure de l'*ego*, ou plus exactement sur son « étalement temporel⁴⁶ ».

Néanmoins, l'*application* de la règle demeure problématique chez Descartes par-delà la découverte de l'*ego*, de la règle de vérité et du principe de contradiction : qu'est-ce qui nous assure en dernière instance que nous avons affaire à une évidence *authentique* lorsque nous croyons qu'il en est ainsi dans l'ordre de la perception sensible et de la perception mathématique (arithmétique et géométrique), et non pas une évidence seulement « apparente⁴⁷ » ? « Voilà donc toute la difficulté », écrit Gilles Olivo, « être sûr de n'avoir pas admis (*admis*), de ne pas avoir estimé (*me puto*) vrai ce qui ne l'était pas. Et telle est la conséquence de l'hypothèse du Dieu trompeur : qu'en toute occasion, nous ne puissions nous défaire du soupçon que ce que nous admettons pour vrai ne l'est pas⁴⁸ ». Cette difficulté épistémologique conduit au moment « théologique » de la démarche cartésienne : la seule façon de légitimer l'usage de la *regula* est de démontrer que *Dieu existe et qu'il n'est pas trompeur*, de manière à ce que nous soyons certains d'accéder à l'*être comme tel* dans nos idées claires et distinctes. Autrement dit, la raison humaine « requiert » (*requiratur*) un Dieu bienveillant afin de garantir l'authenticité de nos évidences⁴⁹.

Beaucoup voudront balayer du revers de la main l'éventualité d'une tromperie divine comme une hypothèse vaine et dérisoire. Pourtant, on ne saurait en nier davantage la *possibilité* que celle de l'existence même d'un Dieu, qui aurait pu nous créer « faillibles par nature ». Qui oserait encore aujourd'hui présenter son athéisme comme un savoir absolu ? Et si l'idée d'un Dieu « trompeur » (*deceptor*) nous répugne en quelque chose, Marion montre que la seule *asymétrie* entre notre finitude et la perfection divine pourrait suffire à révoquer en doute notre capacité d'appliquer la règle de vérité au-delà de l'*ego cogito* : le « sur-codage », la complexité possiblement inintelligible pour nous de la nature objective, pourrait provoquer une « rupture épistémologique » entre mes évidences (ou axiomes) et celles de Dieu⁵⁰. « Sur ces

45. *Ibid.*, p. 75. Voir aussi : ID., « L'altérité originaire de l'*ego* », dans *Question cartésiennes II*, p. 18 ; *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, PUF, 1981, 1991, § 16, « La performance du *cogito* ».

46. ID., « La “règle générale” de vérité », p. 77.

47. Le problème que soulève la fiction d'un Dieu trompeur ne concerne pas la *regula* comme telle (ou le critère de l'évidence), mais bien « son application par l'attention de l'esprit » ou « notre aptitude à discerner l'évidence comme telle » (*ibid.*, p. 65).

48. Gilles OLIVO, « L'évidence en règle : Descartes, Husserl et la question de la *mathesis universalis* », *Les Études philosophiques*, 1-2 (1996), p. 216-217.

49. Cf. Jean GRONDIN, *Introduction à la métaphysique*, Montréal, PUM, 2004, p. 185.

50. Jean-Luc MARION, « La “règle générale” de vérité », p. 73. L'enjeu décisif réside sans doute ici dans l'« idée de l'Infini », qui a ceci d'exceptionnel, comme l'écrivait Emmanuel Lévinas, que « son *ideatum*

deux conditions préalables et extrinsèques [faillibilité de nature et “sur-codage”], l'ombre de la toute-puissance divine offusque toute lumière, toute clarté et distinction⁵¹ ».

Dans la mesure où le second argument anti-sceptique de Romano signifie que l'idée d'une illusion perceptive généralisée constitue un « contresens matériel », cet argument n'atteint pas le doute hyperbolique. Bien que nous soyons inéluctablement à nous-mêmes des êtres-dans-le-monde, la certitude perceptive et pratique de l'être-au-monde ne se confondra jamais avec une certitude démonstrative, comme le montrait déjà Étienne Gilson dans ses études sur le « réalisme critique⁵² ». La donation « originaire » du monde sur le plan de la perception n'implique *pas* la certitude absolue de l'être-au-monde. Le fait que nous ne puissions inférer de la possibilité de douter de toute perception particulière la possibilité d'une illusion généralisée *n'exclut pas* que nous puissions douter des « évidences » en fonction desquelles nous estimons cela impossible, c'est-à-dire douter de la description phénoménologique *en son principe* : la réduction eidétique. Toute la grandeur du cartésianisme réside dans ce doute aberrant mais intelligible, qui tient au fait d'assumer méthodiquement une sorte de « folie » ou d'intempérance spéculative — et non à refouler celle-ci hors du domaine de la raison, comme le pensait à tort Michel Foucault⁵³.

Clarifions cette thèse critique en distinguant nettement deux options. D'un côté, *si* le problème sceptique au cœur de la réduction transcendantale est compris comme la possibilité d'une *illusion perceptive généralisée*, alors la réfutation phénoménologique de l'idéalisme husserlien avancée par Romano paraît forte et décisive ; l'équation fondamentale de cet idéalisme : « [...] être transcendant = être intentionnel = être pour la conscience = être relatif = unité contingente (et idéalement destructible) d'un divers d'apparences⁵⁴ » est *contredite* à la fois par l'existence *d'a priori* matériels et par la structure relationnelle et holistique de la perception (ou de l'être-au-monde). Cependant, comme nous l'avons suggéré à la section 2, il n'est pas évident que cette réfutation phénoménologique de l'idéalisme transcendantal puisse être interprétée comme une rupture par rapport à l'horizon plus général du cartésianisme, puisque le paradigme de l'être-au-monde préserve la distinction entre la certitude absolue de l'être-au-monde sur le plan perceptif-pratique et l'être-au-monde dans son « événementialité ». De l'autre côté, *si* le problème sceptique au cœur de la réduction transcendantale est pris dans toute sa radicalité, soit comme la possibilité d'une tromperie divine, alors *seule* la réduction à l'immanence pure de la subjectivité permet de

dépasse son idée », au contraire de toute autre chose : « La distance qui sépare *ideatum* et idée, constitue ici le contenu de l'*ideatum* même. L'infini est le propre d'un être transcendant en tant que transcendant, l'infini est l'absolument autre. Le transcendant est le seul *ideatum* dont il ne peut y avoir qu'une idée en nous ; il est infiniment éloigné de son idée, c'est-à-dire extérieur parce qu'il est infini » (Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche [coll. « Biblio Essais »], 1960 [éd. 1990], p. 40).

51. Jean-Luc MARION, « La “règle générale” de vérité », p. 74.

52. Cf. Étienne GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance* (1939), Paris, Vrin (coll. « Vrin-Reprise »), 1986.

53. Cf. Michel FOUCAULT, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris, Plon, 1961, p. 54.

54. Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie* (1913/1928), § 49, p. 164, n. 3.

le surmonter. L'unique manière de surmonter un doute hyperbolique touchant *les a priori matériels eux-mêmes* consisterait à répéter la réduction cartésienne/husserlienne à l'*ego* transcendental.

2. La radicalité « hyperbolique » de la réduction transcendante

Bien entendu, jamais Husserl ne reprit l'hypothèse hyperbolique d'un malin génie ou d'un Dieu trompeur. Husserl récusait l'idée d'un Dieu « qui peut tout », créateur des vérités éternelles⁵⁵. Pourtant, la mise « hors circuit » de la transcendance divine dans *Ideen I* était justifiée par le fait (i) que l'objectif exclusif de la réduction transcendante était de dégager le champ de la conscience pure et, surtout, (ii) par le fait que Dieu *transcenderait aussi bien la « conscience absolue » que le monde*⁵⁶. Force est de constater que les motifs de cette suspension n'excluent pas l'hypothèse d'un Dieu trompeur, mais semblent au contraire présupposer la possibilité que puisse exister un gouffre épistémologique entre les évidences de Dieu et les nôtres. Qui plus est, Husserl élargissait ensuite la mise hors circuit de la nature transcendante à l'ontologie formelle et à l'ontologie matérielle, c'est-à-dire aux nécessités logico-mathématiques et aux *a priori* matériels. Ces extensions « secondaires » de la réduction transcendante semblaient de prime abord problématiques, car elles risquaient d'emporter avec elles « la possibilité d'une *science* de la conscience pure », pour ne laisser en place que le champ purifié de la conscience pure⁵⁷, mais Husserl montre qu'elles découlent directement de la réduction primitive du monde transcendant : ces réductions expriment le simple fait que *la conscience pure est plus fondamentale que toute « transcendance eidétique » (formelle et matérielle)*, à l'exception des essences matérielles « immanentes⁵⁸ ». Si le phénoménologue ne doit « rien avancer que nous ne puissions rendre eidétiquement évident en présence de la conscience même et sur le plan de la pure immanence⁵⁹ », alors la mise hors circuit des disciplines eidétiques formelle et matérielle se révèle nécessaire. Tout comme Descartes tirait sa *regula veritatis* de la certitude première de l'*ego*, la validité absolue du principe de conversion

55. Cf. *ibid.*, § 44, p. 142 ; § 79, p. 265.

56. *Ibid.*, § 58, p. 192. Cf. *ibid.*, § 51, p. 169-170.

57. *Ibid.*, § 59, p. 193 (nous soulignons).

58. *Ibid.*, § 60, p. 196. Cette réserve touchant les « essences matérielles immanentes » soulève la question du statut ambigu de la psychologie eidétique/intentionnelle que Husserl présente au chapitre II comme une *propédeutique* à la réduction transcendante, mais qui se dévoile ensuite, du sein de cette réduction, comme un « premier aperçu » de la conscience pure (cf. *ibid.*, § 33, p. 105, n. 3). Or, les deux arguments anti-sceptiques de Claude Romano ont précisément pour conséquence de *briser la continuité équivoque entre la psychologie intentionnelle et la phénoménologie transcendante* dans les *Ideen*, puisque ces arguments contestent le partage eidétique entre « immanence apodictique » et « transcendance problématique », c'est-à-dire l'idée selon laquelle la non-existence possible du monde serait elle-même une « certitude apodictique » sur le plan de l'expérience perceptive. Pour notre part, si nous pensons que cette critique est probante, nous estimons néanmoins que la réduction transcendante demeure possible à chaque instant et dans la plus entière liberté, sur le mode spéculatif ou hyperbolique. Ainsi, bien que le partage entre immanence apodictique et transcendance problématique ne soit préfiguré en rien par notre expérience du monde dans l'attitude naturelle, Husserl avait raison de dire qu'il n'y a aucun sens à suspendre les essences matérielles immanentes *une fois ce partage instauré par l'époche elle-même*.

59. *Ibid.*, § 59, p. 195.

ontologique — ou le « principe des principes » : « [...] toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance [...] » — se fonde en définitive chez Husserl dans la conscience pure que libère l'époche transcendantale, et plus exactement dans son « mode de donation » (*Gegebenheitsweise*), qui est celui d'une expérience de soi-même absolument indubitable⁶⁰. Les ontologies formelles et matérielles s'enracinent dans la « région primordiale » (*Urregion*) de la conscience transcendantale⁶¹.

Le père de la phénoménologie transcendantale tirait ainsi les conséquences les plus radicales du doute hyperbolique de Descartes, en s'appuyant non plus sur l'hypothèse d'une tromperie divine, mais plutôt sur le statut épistémique privilégié de la conscience pure elle-même. Bien que Husserl finisse dans les *Méditations cartésiennes* par découpler les idées d'apodicticité et d'adéquation, de manière à admettre que des évidences apodictiques puissent se présenter dans des expériences inadéquates, il demeurera vrai que seul le « présent vivant de soi » ou certaines « formes structurelles universelles » de la conscience possèdent une évidence purement apodictique, au-delà de laquelle s'étend un « horizon présomptif » de potentialités esquissées⁶². *Nous pourrions donc soutenir que l'époche transcendantale peut être effectuée librement en s'appuyant sur l'hypothèse d'un Dieu trompeur plutôt que sur l'éventualité d'une illusion perceptive généralisée* — ce que ne permettait pas d'envisager l'interprétation dominante de la pensée cartésienne, qui considérait l'hypothèse d'un Dieu trompeur comme un cul-de-sac théorique, emportant avec elle le critère de l'évidence et n'admettant aucune autre vérité que l'*ego cogito*.

Cela dit, la question de savoir comment justifier l'usage de la règle générale de vérité ou le « principe des principes » par-delà la sphère de l'*ego* transcendantal ne se pose plus chez Husserl : il ne s'agira jamais d'étendre la certitude apodictique de l'*ego* au monde et en passant par Dieu, puisque le monde lui-même se trouve déjà inclus dans le champ *intentionnel* de l'expérience transcendantale, au titre de « corrélat de la conscience » (*Bewußtseinkorrelat*). Husserl estimait en effet que la découverte du *cogito* demeurait chez Descartes (a) surdéterminée par l'idéal grec d'une science *ordine geometrico*, pour autant que l'*ego* s'y trouve pensé comme l'axiome premier d'une chaîne de raisonnements déductifs, et (b) « stérile » parce que la démarche cartésienne n'interroge jamais le *sens d'être* (*Seinsinn*) du monde et se

60. Comme le formulait HEIDEGGER en 1966 : « Ici la méthode ne se contente pas de s'orienter sur l'affaire <*Sache*> de la philosophie. Elle ne correspond pas seulement à cette affaire comme la clef correspond à la serrure. Elle est bien plutôt intrinsèque à l'affaire elle-même, parce qu'elle est « cette affaire même ». Si l'on demande : d'où le « principe de tous les principes » tient-il son inébranlable légitimité, alors la réponse doit être : de la subjectivité transcendantale qui a déjà été présupposée comme étant l'affaire même de la philosophie » (« La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée », dans *Question III et IV*, Paris, Gallimard [coll. « Tel »], 1976, p. 292-293).

61. Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie* (1913/1928), § 76, p. 242. « Seule la phénoménologie, en retournant aux sources de l'intuition au sein de la conscience transcendantale pure, met en pleine lumière ce qui est proprement impliqué lorsque nous parlons tantôt des conditions formelles de la vérité, tantôt de celle de la connaissance » (*ibid.*, § 147, p. 494).

62. Cf. ID., *Les méditations cartésiennes et Les conférences de Paris*, § 9, p. 66, 151. Sur ce point, voir Denis FISSETTE, « Les Méditations cartésiennes et la philosophie première », *Laval théologique et philosophique*, 53, 3 (1997), p. 663.

contente d'en établir l'existence⁶³. Une « science eidétique » de l'*ego* transcendantal est possible, estime Husserl, car la « conscience transcendantalement purifiée » ouvre un champ d'investigation eidétique infini, et cette science nouvelle peut tout à fait se dispenser d'un Dieu vérace, car elle englobe aussi bien le monde que l'*ego*⁶⁴.

En vérité, les apories de justification qui affectaient la procédure cartésienne dans le rationalisme et l'empirisme classiques — comment justifier sans circularité notre connaissance de la réalité et d'autrui une fois admise, par le biais du doute universel, l'indépendance logique de la pensée et de l'être⁶⁵ ? — se transposent dans l'idéalisme husserlien sous la forme d'insolubles *problèmes de « constitution »* (ou de « transcendance »), touchant le corps, l'intersubjectivité, l'historicité, la naissance, la mort, etc. : comment penser la constitution de la transcendance dans la subjectivité transcendantale, sans renoncer aux exigences de l'égologie absolue ou réduire la transcendance à un simple pôle « idéal » ? Peut-on, dans le cadre de l'idéalisme transcendantal, surmonter de manière satisfaisante ce que Husserl caractérisait au paragraphe 53 de la *Krisis* comme le « paradoxe de la subjectivité humaine : être sujet pour le monde, et en même temps être objet dans le monde⁶⁶ » ? Comment recouvrir la transcendance d'autrui à partir de la sphère du corps propre, par exemple, sans enfreindre pour cela le principe de l'évidence apodictique, comme le faisait Husserl lorsque celui-ci élargissait l'intuition phénoménologique au domaine des « présentifications » (*Vergegenwärtigung*)⁶⁷ ? Bien que ces questions débordent largement le cadre du présent essai, nous pensons que tous ces problèmes de constitution ont pour origine commune la rupture qu'opère la réduction transcendantale avec le réalisme de l'attitude naturelle : notre « foi originale » en la transcendance de l'« être », de la « vérité » ou du « réel » est si irrévocable et essentielle à notre humanité que le réalisme semble destiné à

63. Cf. Edmund HUSSERL, *Les méditations cartésiennes* et *Les conférences de Paris*, p. 49-50, 67-68 ; Gilles OLIVO, « L'évidence en règle... », p. 193-200.

64. De fait, HUSSERL finit par rejeter la chose en soi comme une « absurdité » dogmatique, reprenant à cette fin tous les arguments traditionnels de l'idéalisme allemand : « Tout sens concevable, tout être conceivable — qu'on le nomme immanent ou transcendant —, tombe dans le domaine de la subjectivité transcendantale. L'idée de quoi que ce soit en dehors d'elle est une absurdité. La subjectivité transcendantale est la concrétion universelle et absolue » (*Les méditations cartésiennes* et *Les conférences de Paris*, p. 33-34). « Aussi la réduction n'est-elle pas une suspension provisoire, que nous pourrions espérer lever plus tard. Elle m'interdit toujours de parler de l'étant qui n'aurait pas de relation à la conscience ; en fait elle n'ouvre que sur un discours où un tel concept serait insensé. Il n'y a pas de chemin de retour hors de la réduction, sauf un retour à l'attitude naïve, "naturelle" et "acritique", qui n'apporte aucune certitude. Dès que nous nous mettons en quête de certitude, nous ne pouvons plus revenir en arrière sans annuler tous les résultats de la réduction. Il n'y a aucune possibilité logique de fonder une épistémologie non idéaliste à l'intérieur du projet phénoménologique » (Leszek KOLAKOWSKI, *Husserl et la recherche de la certitude*, p. 70).

65. « So much is conceded, in fact, that those who engage in the program, whatever be their intentions, must end up as skeptics at odds with themselves » (Frederick L. WILL, *Induction and Justification*, p. 87).

66. Edmund HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard (coll. « Tel »), 1936 (trad. 1976), p. 204. « Comment une partie intégrante du monde, la subjectivité humaine qu'il contient, peut-elle constituer le monde entier, j'entends le constituer comme sa formation intentionnelle ? »

67. « La réduction intersubjective ne pourra prétendre élargir la réduction égologique qu'en sautant au-dessus des bornes de la donnée absolue de la subjectivité transcendantale » (John TRYSSSESOONE, « Les chemins de l'intersubjectivité dans la philosophie de Husserl », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, II, 5 [2006], p. 33).

ressurgir, infatigablement, au sein même de l’attitude transcendantale. L’évidence apodictique de la conscience se mute très tôt, lorsqu’il s’agit de décrire le champ de l’expérience transcendantale, en une prison de verre — un « système d’être fermé sur soi » (*für sich geschlossener Seinszusammenhang*), écrivait volontiers Husserl⁶⁸ — dont l’esprit humain se *sait* captif et dont la seule porte de sortie consiste à opérer un *saut en retrait* de la réduction transcendantale.

Husserl apercevait la difficulté dans la *Krisis*, lorsque celui-ci soulignait le « gros désavantage » de la voie cartésienne : la réduction transcendantale nous fait voir « tout de suite » l’*ego* transcendantal, « dans un vide de contenu apparent, devant lequel on se demande avec embarras ce que l’on a bien pu gagner par là », et encourt par conséquent le risque « [...] de retomber trop facilement, et presque dès les premiers commencements, par une tentation immédiate et fort grande, dans l’attitude naïve-naturelle⁶⁹ ». La voie alternative qui conduit au « monde-de-la-vie », en adoptant pour point de départ notre relation au monde telle qu’elle s’offre dans l’attitude naturelle, était alors présentée comme une propédeutique ou un chemin plus « pédagogique » vers la phénoménologie transcendantale, à la manière dont la psychologie intentionnelle balisait dans les *Ideen I* la mise hors circuit de la nature transcendantale par une analyse eidétique de la conscience. Or, dans quelle mesure cette voie alternative permet-elle de remédier au « vide de contenu apparent » devant lequel nous place la réduction transcendantale ? Les analyses de l’horizon antéprédictif du monde-de-la-vie⁷⁰ n’ont-elles pas plutôt pour résultat de dissoudre (à l’instar des analyses de l’être-au-monde chez Claude Romano) le problème sceptique sur lequel roulait la réduction transcendantale dans les *Ideen*, à savoir la possibilité d’une illusion perceptive généralisée, pour ne préserver que la *possibilité hyperbolique* — antérieure en droit à toute ontologie formelle et ontologie matérielle transcendantale — d’une réduction à la conscience pure ? La réduction transcendantale n’en ressort que plus « choquante » pour les êtres de transcendance que nous sommes, car la non-existence possible du monde n’est plus admise comme une certitude préalable sur le plan d’une analyse eidétique de l’intentionnalité (dans l’attitude naturelle) ; de même, le domaine des évidences « purement apodictiques » en viendra à se raréfier, pour faire de plus en plus droit à l’idée d’un horizon présomptif « qui n’est pas proprement

68. Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie* (1913/1928), § 49, p. 163.

69. ID., *La crise des sciences européennes...*, § 43, p. 176.

70. Dermot Moran résume excellemment ces analyses : « According to Husserl, there is always a “pregiven world” as the backdrop of experience. World is the “all-inclusive abiding ground of existence” and the “all-inclusive field for all our activities.” It has its own universal, a priori, essential structure, which includes the spatial and the temporal but also much more. The world is always experienced and it is experienced as “one and the same world.” It is grasped pre-theoretically and pre-predicatively. Assertions are about it, and thus in a sense it precedes predicative truth. Truth in fact presupposes this world, which is given prior to our activities of questioning, judging, conceiving, theorizing. This world allows a “world truth” to be sought. It is a world spread out before us and receding from us without end » (Dermot MORAN, « Heidegger’s Transcendental Phenomenology in the Light of Husserl’s Project of First Philosophy », dans S. CROWELL, J. MALPAS, dir., *Transcendental Heidegger*, Stanford, Stanford University Press, 2007, chap. 10, p. 147).

expérimenté, mais nécessairement visé corollairement⁷¹ ». En ce sens, ce nouveau chemin phénoménologique ne nous paraît pas atténuer la tension aporétique entre l'attitude transcendante et le réalisme de l'attitude naturelle, mais bien plutôt l'exacerber jusqu'à ses extrêmes limites.

CONCLUSION

Cet essai sur l'anti-cartésianisme de Claude Romano avait pour objectif de montrer pourquoi une réfutation phénoménologique du cartésianisme nous paraît impossible. Notre thèse principale est que, pris dans toute sa radicalité, le doute hyperbolique reste une possibilité irrécusable de la pensée humaine, à laquelle seule l'auto-donation immédiate de la conscience peut résister, car son inexistence est proprement impensable. Il est impossible de mettre en cause les raisons qui conduisent à démontrer l'existence indubitable de l'*ego* comme *cogito* à partir du doute radical. La pensée est toujours libre de s'ancrer, face à l'hypothèse spéculative d'un Dieu trompeur, dans la subjectivité transcendante. Par conséquent, on ne doit pas renoncer à la voie cartésienne en phénoménologie parce que le problème sceptique serait « un problème irrémédiablement *mal posé*⁷² », mais plutôt parce que cette voie est minée par d'insolubles apories de « constitution ». Cela signifie qu'il n'existe aucun chemin proprement « phénoménologique » conduisant du paradigme transcendental vers celui de l'être-au-monde en phénoménologie : ce tournant n'est pas d'abord fondé sur une déconstruction en règle du problème sceptique et des analyses plus conformes à la phénoménalité du monde, mais essentiellement de manière *négative*, au regard des apories que génère le paradigme transcendental.

La phénoménologie semble ainsi condamnée à choisir entre *deux paris méthodologiques* qui n'ont rien d'intrinsèquement phénoménologique et où chaque perspective coupe le chemin vers l'autre : ou bien (I) elle assume méthodiquement le doute hyperbolique dans toute sa radicalité et le surmonte dans une ontologie de l'*ego* transcendental, ce qui la conduit à d'insurmontables problèmes de constitution, ou bien (II) elle opère un « saut en retrait » de la procédure cartésienne et adopte pour point de départ notre relation effective au monde au titre de *fait premier* (non apodictique). En effet, il n'est pas moins phénoménologique de décrire les structures de la conscience transcendante (autant que faire se peut) que de suivre le mot d'ordre

71. Edmund HUSSERL, *Les méditations cartésiennes* et *Les conférences de Paris*, § 9, p. 66. Pour autant, le dernier Husserl en serait-il venu à penser que la « voie cartésienne » était *inappropriée* pour réaliser l'idéal (cartésien !) d'une philosophie première, absolument irréfutable ? S'il est vrai, comme le soutien Denis FISSETTE, « [...] que Husserl a été amené à privilégier [la voie qui conduit au “monde de la vie”] au détriment de la première, et à favoriser l'interprétation de l'évidence qui s'appuie sur l'intentionnalité d'horizon » (« *Les Méditations cartésiennes* et la philosophie première », p. 667), nous doutons fortement que ce dernier ait renoncé, en fin de parcours, à la voie cartésienne. En effet, la *Krisis* présentait encore la « réduction à l'*ego* absolu en tant qu'il est en dernière instance l'unique centre de fonctionnement de toute constitution » comme la seule voie que puisse emprunter la phénoménologie afin de surmonter le « paradoxe de la subjectivité humaine » (Edmund HUSSERL, *La crise des sciences européennes...*, § 55, p. 212).

72. « La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne ? », p. 48.

de la phénoménologie existentielle et de « replacer les essences dans l’existence⁷³ », c’est-à-dire de prendre pour point de départ notre vie intentionnelle telle que nous l’éprouvons naïvement dans l’attitude naturelle — la « facticité du *Dasein* » (Heidegger) ou la « transcendance active de la conscience » (Merleau-Ponty) — afin de clarifier le « sens d’être » (*Seinsinn*) de la subjectivité constituante elle-même, ressaisie sous le rapport de son « être-absorbé dans l’étant » (*Eingenommenheit im Seienden*) ou « être-jeté » (*Geworfenheit*). *Dans les deux perspectives, une libre décision prédétermine le statut de la chose même et, par conséquent, le sens du « retour aux choses mêmes »* prôné par la phénoménologie. Ainsi, une fois le dispositif cartésien court-circuité dans la phénoménologie existentielle, la réflexion est contrainte d’admettre la possibilité « hyperbolique » que les structures essentielles de l’expérience humaine puissent être illusoires, car elle doit aussitôt renoncer aux certitudes apodictiques qui résultaient de la réduction transcendantale. Elle ne pourra exorciser cette possibilité du « Tout-Autre » qu’à la condition de soumettre ses descriptions d’essence à l’acide universel du doute hyperbolique, c’est-à-dire à la condition de répéter la démarche cartésienne. Cette « facticité » (ou contingence hyperbolique) des essences phénoménologiques n’a rien, une fois de plus, d’intrinsèquement phénoménologique, mais témoigne du fait que le doute hyperbolique de Descartes circonscrit aujourd’hui encore l’horizon de la réflexion phénoménologique.

73. « La phénoménologie, c’est l’étude des essences, et tous les problèmes, selon elle, reviennent à définir des essences : l’essence de la perception, l’essence de la conscience, par exemple. Mais la phénoménologie, c’est aussi une philosophie qui replace les essences dans l’existence et ne pense pas qu’on puisse comprendre l’homme et le monde autrement qu’à partir de leur “facticité”. C’est une philosophie transcendantale qui met en suspens pour les comprendre les affirmations de l’attitude naturelle, mais c’est aussi une philosophie pour laquelle le monde est toujours “déjà là” avant la réflexion, comme une présence inaliénable, et dont tout l’effort est de retrouver ce contact naïf avec le monde pour lui donner enfin un statut philosophique » (Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 7).