

EPOKE SCEPTIQUE, DOUTE CARTESIEN, EPOKE HUSSERLIENNE.

Christian ROQUES

Descartes répond ceci à l'un de ses correspondants peu après la publication du Discours de la méthode : "Vous m'avez obligé de m'avertir du passage de saint Augustin auquel mon je pense donc je suis a quelque rapport ; je l'ai été lire aujourd'hui en la bibliothèque de cette ville. (...) Je ne laisse pas d'être bien aise d'avoir rencontré avec saint Augustin, quand ce ne serait que pour fermer la bouche aux petits esprits qui ont tâché de regabeler sur ce principe"(1). L'ignorance de son illustre prédécesseur est peut-être feinte de la part de Descartes. Il ne faisait pas bon à cette époque là de se référer à saint Augustin, inspirateur des jansénistes qui sentaient le bûcher. Cette ignorance est peut-être réelle aussi. La question est débattue.(2) Mais ce qui est frappant, par delà l'originalité du cogito cartésien, c'est de constater la communauté des démarches entre Descartes et saint Augustin : les raisons de douter sont de nature sceptique -plus exactement, néo-académiciennes -, ce sont les arguments classiques de la tromperie des sens et du rêve ; ces raisons ne tiennent plus face à l'évidence du "si enim fallor, sum" que Descartes exprime en termes assez voisins : "Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit", "il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe". (3) .L'origine sceptique du commencement de la démarche est claire dans les deux cas (Descartes ajoutera toutefois la fiction du "trompeur très puissant et très rusé"). Saint Augustin connaissait de près le scepticisme pour avoir adopté ce point de vue avant sa conversion (et sa lecture de Platon et de Plotin). Descartes, probablement, à travers des arguments d'école passablement usés. Ce qui reste significatif, c'est qu'il puise à une source qu'il prétend ignorer, qu'il ignore peut-être, mais qui le conduit, selon son génie propre, aux avancées que l'on connaît.

Beaucoup plus tard, au moment de la naissance de la phénoménologie, bien avant les Méditations cartésiennes (1931), Husserl se réfère à Descartes. Dans la 2ème leçon de L'Idee de la phénoménologie (1907), nous lisons ceci : "Et maintenant, rappelons-nous la démarche cartésienne du doute (...) .Descartes a eu recours à cette considération en vue d'autre buts ; nous pouvons cependant, en la modifiant convenablement, nous en servir ici" (4). Dans ce même texte inaugural, la référence aux sceptiques est présente aussi pour désigner l'acte premier de la phénoménologie, la réduction : "le phénomène entendu en ce sens tombe sous la loi à laquelle nous devons nous soumettre dans la critique de la connaissance, sous celle de l'épôkè à l'égard de tout ce qui est transcendant. (...) Ce n'est que par une réduction, que nous allons d'ailleurs appeler réduction phénoménologique, que

j'obtiens la donnée absolue."(5). Le terme sceptique d'épokè sera par la suite constamment repris par Husserl, beaucoup plus que le terme cartésien de doute.

Husserl est-il plus informé, moins ignorant de ses prédécesseurs ? A l'évidence, oui, si l'on s'en tient à la lettre de ce que dit Descartes à propos de saint Augustin. Mais d'un autre côté, il faut s'attendre à ce que les "modifications convenables" fassent subir des glissements et des fléchissements de sens que nous voudrions étudier ici, non tant pour mesurer les écarts entre le concept primitif et ses modifications ultérieures (cette mesure sera pourtant nécessaire) que pour illustrer la richesse des possibilités théoriques du concept d'épokè inventé par les sceptiques grecs. Nous prendrons pour guide dans ce parcours le terme (provisoire peut-être) du destin de ce concept, la réduction husserlienne, sans envisager une quelconque téléologie dans cette histoire.

I - Epoke sceptique

Commençons par quelques éléments de la lecture husserlienne empruntés principalement à Philosophie première (6). Ce qui frappe d'abord, c'est de constater que dans la partie historique de l'ouvrage (le premier volume, "Histoire critique des idées"), Husserl identifie complètement scepticisme et sophistique. Dans cet exposé historique, Pyrrhon n'est même pas nommé : " Le subjectivisme constitue l'essence de tout scepticisme ; initialement il est représenté par les deux grands sophistes que furent Protagoras et Gorgias"(7). On peut admettre la caractérisation présentée ici du scepticisme, mais la confusion entre cette philosophie et l'une de ses sources n'est pas acceptable d'un point de vue strictement historique. Le rappel par Husserl des principales idées des sceptiques est tout aussi approximatif et décevant. C'est un exposé purement négatif qui relève, avec toute une tradition de lecture, l'aspect nihiliste du scepticisme : le "scepticisme des sophistes (...) avait présenté comme illusion trompeuse l'idée du vrai en soi , quelque sens qu'on lui donne (...). Ainsi la philosophie perdit-elle son but et son sens"(8). Au delà de cette caractérisation générale (et bien platonicienne), Husserl entre cependant dans plus de détails en précisant en quoi consiste ce "subjectivisme paradoxal, futile, frivole" (9). C'est le relativisme de Protagoras : l'être est ce qui me paraît être, l'être est identique à son apparence. Husserl le formule ainsi: "Tout ce qui est objectif n'est donné originairement pour le sujet connaissant que du seul fait qu'il en a l'expérience, Or, il en a l'expérience, cela signifie qu'il lui apparaît subjectivement de quelque manière dans tel ou tel mode d'apparaître. Tantôt la chose m'apparaît ainsi, tantôt autrement (...). L'être en lui-même (ou un quelconque être lui-même) détaché de toute apparence, existant en soi, absolument identique à lui-même, n'est pas l'objet d'expérience ni ne saurait l'être"(10).

Gorgias est présenté comme "le penseur le plus radical des deux" (par rapport à Protagoras). Husserl avoue que son argumentation "ne nous est pas parvenue avec toute la clarté souhaitable"(11). C'est aller un peu vite dans la lecture des pages (peut-être pas lumineuses mais au moins claires quand on les rapporte aux Eléates et aux Stoïciens) que Sextus Empiricus nous a conservées

(12). Il est possible que Husserl n'en ait pas eu une connaissance directe. Ces pages du traité Du non-être ou de la nature sont ainsi résumées : "un être en soi est par principe inexpérimentable - Unerfahrbar - ; ou, ce qui revient au même, est impensable" (13). "Inexpérimentable", "impensable," c'est peut-être là aussi aller un peu vite pour traduire l' "akatalepton" , mot utilisé par Sextus et qui vise manifestement la théorie stoïcienne de la représentation. Rien ne subsiste de la subtile dialectique de Gorgias que Husserl, en quelque sorte, avoue ne pas comprendre.

On pourrait poursuivre les exemples d'approximation dans la lecture husserlienne des sceptiques. Toute une étude serait à faire sur ce sujet. On pourrait aussi rechercher les raisons d'une telle lecture approximative , sans se contenter de l'argument paresseux consistant à mettre en cause l'ignorance de Husserl. C'est sans doute sa conception de l'Histoire des Idées qu'il faudrait interroger ; ceci expliquerait peut-être sa négligence à l'égard du "strictement historique", du factuel (14). Toutefois Husserl ne se borne pas à dénoncer les aspects ruineux du scepticisme (en le déformant) : Ce "subjectivisme frivole" annonce le "subjectivisme sérieux" de Descartes. Le "doute sceptique"(sic) "recèle" une "motivation transcendantale" (15). On remarquera que Husserl n'emploie pas ici le terme d'épôkè qu'il utilise cependant dans les Idées directrices de 1913 et même depuis L'Idée de la phénoménologie ; il est avant tout préoccupé, dans ces pages d'histoire des idées , de confronter les Sceptiques à Descartes. Cependant, il accorde qu'avec eux "surgit dans la conscience philosophique de l'humanité, quoique sous une forme encore primitive et vague, un motif absolument nouveau ayant une signification absolument universelle. Pour la première fois dans l'histoire, l'existence du monde prédonné à la conscience naïve devient problématique"(16). Un peu plus loin, il affirme que par ce "doute sceptique", s'est "effectué le passage de l'attitude dans laquelle on s'abandonne naïvement à la connaissance des objets se présentant, à l'attitude réflexive". La première attitude correspond à ce que les Idées directrices appellent "attitude naturelle" et la seconde annonce l'attitude phénoménologique. La frivolité et les paradoxes des Sceptiques recèlent décidément des éléments originaires pour la phénoménologie, au moins au plan de la méthode.

Mais aussi au plan de la "doctrine", ce que de récents travaux sur les sceptiques grecs amènent à penser, et qui aurait sans doute étonné et intéressé Husserl lui-même : la mise à jour de l'aspect phénoméniste de la pensée de l'ancien scepticisme, celui de Pyrrhon, par J.- P. Dumont (17). Nous allons maintenant suivre les résultats de ces travaux et montrer comment l'épôkè des sceptiques libère elle aussi (pour ne pas dire "donne") le phénomène.

Il est désormais inutile de rappeler qu'on ne doit pas confondre la pensée des sceptiques et celle des sophistes. Mais il est peut-être nécessaire de rappeler qu'on ne doit pas davantage confondre celle des anciens sceptiques (Pyrrhon, Timon) et celle des néo-académiciens. J.-P. Dumont insiste à juste titre sur leur différence. Victor Brochard résume bien la pensée du premier des néo-académiciens, Arcésilas : "En fin de compte, il n'y a rien que l'homme puisse

percevoir, rien qu'il puisse comprendre, rien qu'il puisse savoir. Tout est enveloppé de ténèbres"(18). Un tel désespoir nihiliste ne peut pas être attribué à Pyrrhon.

L'épokè des sceptiques revêt plusieurs dimension. Le mot lui-même est mal traduit par "doute", traduction trop cartésienne. Il provient du verbe "épèkein" dont, parmi les multiples sens (le premier étant: tenir sur), on peut retenir celui-ci pour son intérêt philosophique: s'arrêter; attendre. Epokè, dans la langue grecque courante, signifie: arrêt, temps d'arrêt. Les philosophes sceptiques se sont emparés de ce mot et l'on élevé au rang de concept avec l'enrichissement de sens habituel - que la phénoménologie n'a peut-être pas épuisé. La meilleure traduction est probablement la plus fréquente: suspension du jugement. C'est relever la dimension logique de l'épokè. On suspend son jugement après avoir constaté l'isosthénie, l'égalité de forces, des raisons pour ou contre telle ou telle proposition. On ne dit alors. "ni Oui ni Non" selon une des formules des sceptiques. La dimension psychologique est présente aussi: il s'agit d'un état passif de l'âme qui en reste à ce qu'elle ressent, au phénomène, à un équilibre entre l'assertion et la négation. On rejoint par là la dimension morale. L'épokè, non pas acte de départ, sans raisons, mais terme d'une démarche intellectuelle, conduit à l'ataraxie, idéal moral commun aux philosophes grecs du temps de Pyrrhon et même après.

Ceci est connu. Ce qui l'était moins, avant les travaux de J. - P. Dumont, c'est ce sur quoi débouche un telle épokè sur le plan de la connaissance. Sur le nihilisme d'Arcésilas? Certainement pas. Des textes explicites de Sextus Empiricus ou de Diogène Laërce indiquent que c'est plutôt sur un phénoménisme. En voici quelques exemples: "Mais de tout ce sur quoi les dogmatiques donnent des affirmations appuyées sur des raisonnements, de cela nous /Les sceptiques/disons que nous ne sommes pas sûrs, et nous suspendons notre jugement sur ces choses incertaines, parce que nous ne connaissons que nos affections. Que nous voyons, que nous pensons, nous le savons bien, mais comment il se fait que nous voyons, pourquoi nous pensons, nous l'ignorons. Que cette chose me paraît blanche, nous le disons, mais n'affirmons pas qu'elle l'est en soi et de sa nature"(19). Plus loin, Diogène rapporte ce vers de Timon: "Le phénomène -to phainoménon - est roi partout où il se présente." Sextus Empiricus est tout aussi clair: "Ceux qui disent que les sceptiques détruisent les représentations sensibles - ta phainoména - me paraissent ne pas nous comprendre. Car nous ne renversons pas les impressions reçues par l'imagination - ta kata fantasian pathétikèn -, et qui nous conduisent comme nous l'avons dit plus haut à un assentiment involontaire; ces impressions sont en effet les représentations sensibles"(20). L'épokè des sceptiques ne concerne pas le phénomène, elle ne concerne que les "adéla", ces choses cachées et incertaines que les raisonnements des dogmatiques prétendent découvrir. D'une certaine façon, Husserl ne dit pas autre chose, du moins dans les Idées directrices. Paul Ricoeur résume ainsi le sens de l'épokè phénoménologique à ce stade: "au sens purement méthodologique de l'opération cela veut dire qu'on s'abstient de se prononcer (épokè) sur le statut ontologique dernier de l'apparaître et que l'on ne s'occupera que de l'apparaître pur."(21). De plus, tout en se défendant de donner une dimension sceptique à son épokè, Husserl si fixe toutefois pour "règle" une "épokè philosophique" qui consiste à n'admettre pour valable aucun système de

philosophie, "même pas le concept de philosophie"(22). Le sceptique qui refuse tout dogmatisme et se refuse à élaborer une philosophie dit-il autre chose ? Des analogies certaines relient donc la réduction phénoménologique (de la période descriptive, celle des Idées directrices) à l'épôkè de Pyrrhon.

II - Doute cartésien

Le "célèbre philosophe anglais"(Hobbes) auteur des troisièmes objections aux Méditations de Descartes conclut ainsi son objection à la première Méditation: "j'eusse voulu que cet excellent auteur de nouvelles spéculations se fût abstenu de publier des choses si vieilles."Hobbes, qui reconnaît par ailleurs "la vérité de cette Méditation", fait remarquer que "Platon a parlé de cette incertitude des choses sensibles, et plusieurs anciens philosophes avant et après lui."Descartes lui répond brièvement pourquoi il s'est "servi" de ces "raisons de douter" -qui lui paraissent "vraisemblables", et se défend d'avoir voulu "les débiter comme nouvelles"(23). La réponse de Descartes n'est pas développée, elle renvoie simplement à la cohérence de sa démarche d'ensemble.

Cette cohérence est très différente de celle des sceptiques et ainsi Descartes peut-il ne pas se référer à eux. Son doute est délibéré, c'est un acte de volonté et de liberté ; il s'agit, quand le temps est venu, de passer à l'action -"ad agendum". L'épôkè sceptique est plutôt subie face à la monotone isosthénie des raisonnements dogmatiques, elle s'impose peu à peu au terme d'une démarche quasi ascétique. En simplifiant, on pourrait dire que le doute est premier et l'épôkè dernière. Le doute cartésien brûle les étapes, devient vite hyperbolique, il ne s'arrête pas sur l'examen de chaque chose en particulier ("ce qui serait d'un travail infini"), une seule raison de douter lui fait rejeter tout un ordre de données, le sensible, le physique, le mathématique. La démarche sceptique est beaucoup plus lente, multiplie les raisons, tente de dresser "la liste des catégories du doute"(24) à travers les Tropes. C'est une démarche moins méthodique que celle de Descartes. Le sceptique restera "zététique", chercheur ; Descartes sait où il va, il "possède d'avance un but" comme Husserl l'a fort bien compris(25). Il va vers des vérités premières, le sceptique, vers une sagesse, l'ataraxie, que peut-être il n'atteindra jamais.

Descartes, bien qu'il utilise certains de leurs arguments, se garde bien de nommer les sceptiques dans sa première Méditation. Il en a le droit tant sa démarche est nouvelle. Il écrit toutefois : "Il est nécessaire que j'arrête et suspende mon jugement sur ces pensées"(26). C'est bien là une référence à l'épôkè. Mais il la déploie dans un autre sens, non pour y demeurer mais pour en sortir. Le point où le sceptique (néo-académicien plutôt que pyrrhonien) s'arrête est indiqué par Descartes : "Qu'est-ce donc qui pourra être estimé véritable ? peut-être rien autre chose qu'il n'y a rien au monde de certain"(27). C'est le commencement de la sagesse pour le sceptique, pour Descartes, c'est au contraire le moment où tout va basculer, l'approche du "point d'Archimède" "fixe et assuré". A partir de ce moment extrême l'hypothèse du "trompeur très puissant et très rusé" est à nouveau formulée

- on passe très vite au cogito : "Il n'y a donc point de doute que je suis s'il me trompe". Le doute débouche ainsi sur l'indubitable, sur une vérité nécessaire. L'argumentation était sceptique jusque là. Au moment du renversement opéré par le cogito, les raisons de l'époque conduisent à son contraire, à une "proposition" qu'il faut tenir pour "constante" parce qu'elle est évidemment vraie, proposition qui est le point de départ des déductions métaphysiques que l'on connaît - "Sed quid igitur sum ? Res cogitans" etc.

Nous n'allons pas rappeler ces déductions que Descartes effectue avec un dogmatisme tranquille. Suivons plutôt à nouveau quelques voies de la lecture husserlienne. Et constatons d'abord que la lecture de Descartes de la part de Husserl est plus informée et plus exacte que celle des sceptiques. La référence de Husserl à Descartes est constante et toujours élogieuse. La lecture s'effectue sur le double registre de la reprise et de la correction : "la reprise et la correction s'entrelacent"(28).

Husserl lit avec justesse chez Descartes un radicalisme qu'il fait sien : "cette "époque cartésienne" est en effet d'un radicalisme jusque là inouï, car elle embrasse expressément non seulement la validité de toutes les sciences jusqu'ici, même l'évidence apodictique que revendique la mathématique, mais aussi la validité du monde - de - la vie (lebenswelt) pré-et extra -scientifique"(29). Ce radicalisme exprime la volonté de découvrir un fondement premier à toute connaissance. Ce sera le cogito. Husserl reprend aussi à son compte cette "grande découverte(...) à savoir la découverte de la subjectivité transcendante pure, sphère absolument close en soi"(30). On sent ici un glissement, non pas à propos du doute mais de son débouché. On semble confondre un peu rapidement le cogito cartésien et le "cogito kantien" - si l'on peut employer cette expression.

Les critiques de Husserl à l'égard de Descartes sont nombreuses et permanentes, toujours dans le style qui lui est propre: la modification, la reprise. Aucun style d'analyse n'est plus riche pour faire apparaître les potentialités d'un concept. Tenons-nous en à quelques exemples, limités à notre propos. Bien avant la période de la Krisis, dans les leçons de 1923-1924 éditées sous le titre de Philosophie première, Husserl adresse à Descartes un reproche étonnant. Il lui reproche d'avoir manqué, à la suite de sa "grande découverte"(le cogito), "le sens authentique d'une fondation transcendante de la connaissance et de la science enracinée dans l'ego cogito. "Pourquoi ? "Il ne s'était pas mis, comme il l'eût fallu, à l'école du scepticisme"(31). Le doute cartésien n'était donc pas assez sceptique. En un sens, c'est très juste. Ce doute est méthodique, provisoire, il va vers un but : sa disparition. La critique de Descartes tourne alors à l'éloge du scepticisme. Le "doute sceptique" selon Husserl "met en question" la "possibilité générale de la connaissance objective "(32). Husserl tentera, à l'inverse des sceptiques et par d'autres voies que celles de Descartes, de fonder cette possibilité, en réduisant l'objet au phénomène. Le doute cartésien, trop peu radical, n'autorisait pas cette approche. Dans cette même page de Philosophie première, Husserl crédite les sceptiques d'avoir "effectué le passage de l'attitude dans laquelle on s'abandonne naïvement à la connaissance des objets se présentant, à l'attitude réflexive dans laquelle la conscience apparaît au regard (...) Pour le sujet connaissant tout les

objets signifient ce qu'ils signifient, valent ce qu'ils valent, sont ce qu'ils sont grâce à sa connaissance, grâce à la donation de sens" (33). Husserl reformule ici dans la langue de la phénoménologie les possibilités de l'épôkè sceptique et semble soupçonner le phénoménisme pyrrhonien.

Descartes, quant à lui, "n'est pas allé véritablement jusqu'au bout du radicalisme original de ses idées"(34), "il s'est trompé sur le sens véritable de son épôkè transcendantale et de la réduction à l'ego pur"(35). Le doute et le cogito devaient déboucher sur le phénomène. L'"épôkè cartésienne" n'est pas maintenue, elle s'arrête. On n'en reste même pas au cogito et ses possibilités de faire apparaître les phénomènes, on passe trop vite à une démarche métaphysique que Husserl rejette comme s'il s'agissait d'un dogmatisme aux yeux d'un sceptique... Non seulement l'ego est réifié et psychologisé, mais, de plus, sa découverte oriente Descartes vers la théorie de la véracité divine, et "ce problème est un contre-sens"(36). La différence entre Descartes et Husserl est ici totale. Ce dernier, qui pratique aussi une "épôkè philosophique"(37), a bien compris, avec un grand "flair" métaphysique, que ce problème mettait en jeu des questions qu'il se refuse d'aborder. Ces questions sont centrales chez Descartes, elles sont l'un des points qui le rattachent et l'opposent à la philosophie et à la théologie médiévales. Tout un livre a pu être consacré à ces questions: "Le fondement passe de l'ego à Dieu. Ou plus exactement, oscille de l'un à l'autre"(38). On est alors sur le terrain de l'ontologie qu'une épôkè radicalement menée devrait suspendre, réduire, ce que n'effectue pas le doute cartésien.

L'"épôkè cartésienne" n'est pas assez radicale ni permanente, le cogito est dévoyé de son sens: que reste-t-il du cartésianisme de Husserl ? Si Husserl tient tant à cette référence (jusque dans les Méditations cartésiennes, bien mal titrées - ce seraient plutôt des "Méditations kantienne"), c'est peut-être parce qu'il voit que dans le doute persiste un reste d'épôkè, dans le cogito une amorce de donation du phénomène. L'écho du concept fondateur de Pyrrhon ne pouvait qu'être perçu par l'entendement de si grands philosophes, Descartes, Husserl. Mais la reprise et le glissement de sens ne passent pas seulement par les mots et les concepts essentiels - à ce niveau, toutes les erreurs sont possibles : Gorgias n'est pas l'un des fondateurs du scepticisme, parler d'"épôkè cartésienne" est abusif. Le sens passe aussi par des notions annexes, annexes du moins en première approximation. C'est peut-être le cas pour la notion d'idée chez Descartes. Une indication de Martial Guérout le suggère(39). Après avoir rappelé trois niveaux de la définition de l'idée (psychologique, "phénoménologique" et métaphysique), il suggère: "La seconde est, il est permis de le dire, phénoménologique. Elle décrit le sens du phénomène, l'idée en tant qu'elle s'annonce à nous comme renvoyant à une chose dont elle est la simple copie, sans que nous affirmions par là qu'elle en est effectivement la copie, sans que nous sachions si elle l'est : la thèse du monde est suspendue"(40). M. Guérout renvoie ici à la troisième Méditation, à la définition de l'idée par sa "réalité objective" distinguée, selon l'Ecole, de sa "réalité formelle". A ce niveau l'idée est un "mode" de la pensée, "toute idée étant un ouvrage de l'esprit"(41). La question de sa cause n'est pas posée (ce sera au niveau de sa "réalité formelle"). Elle est ainsi pure immanence au cogito, pur phénomène (Descartes dit : "comme

les images des choses "(42)), simple visée d'un être. Ce niveau de définition peut faire penser à l'intentionnalité. Ce n'est pas étonnant quand on sait que Descartes a repris cette analyse à Suarez, lui-même proche de saint Thomas, lequel élabore sa notion d'intentionnalité à partir d'Aristote. Brentano, le maître de Husserl, connaissait bien Aristote et saint Thomas. Il y a là une certaine filiation historique. Husserl est ainsi plus grec qu'on ne pourrait le penser. (43)

III. Epoké Husserlienne

Nous arrivons ainsi au terme de notre enquête. Le concept d'époké va manifester encore d'autres possibilités. Husserl s'en est déjà servi pour effectuer sa propre lecture du sens déjà produit par les Sceptiques et par Descartes. Il s'appuyait pour cela sur la signification qu'il donnait lui-même à l'époké, sans souci d'exactitude historique. Il nous reste donc maintenant à éclaircir brièvement le sens que Husserl donne à l'époké. Le chemin qu'il emprunte pour cet enrichissement de sens ne conduira ni à une sagesse quasi silencieuse ni à des thèses de métaphysique, mais à sa propre pensée : la Phénoménologie. L'époké sera désormais un acte préalable et constant de toute approche de toute chose pensable. Sans cet acte, on reste dans la naïveté de l'attitude naturelle : le sens des choses s'y manifeste trop facilement, on risque de s'y laisser piéger. L'époké transforme les choses en phénomènes pour la conscience. Elle est la porte d'entrée en Phénoménologie, et même en Philosophie.

L'exposé le plus développé (bien qu'encore imparfait) de l'époké phénoménologique se trouve au début de la deuxième section des Idées directrices. La définition s'effectue en plusieurs étapes. De plus, elle sera chaque fois reprise et précisée à chacun de ses niveaux d'application, jusque dans les Méditations cartésiennes. Les Sceptiques et Descartes n'avaient pas un tel souci d'élaboration conceptuelle de la notion d'époké ou de doute. La première étape est celle de la description de l'attitude naturelle et de sa "thèse". Cette attitude pose le monde (les perceptions, les idées, autrui, moi-même) comme "toujours là comme réalité" (44). Ce monde est considéré comme présent, disponible, sous la main, vorhanden (45). Il n'est l'objet d'aucun doute, tout au plus peut-on rectifier en lui quelques apparences trompeuses. En schématisant, c'est le monde réel face à nous, et nous en sommes une partie. La naïveté d'une telle attitude pré-phénoménologique (et même pré-philosophique) ne se révélera qu'après avoir effectué la réduction, l'époké. Le monde nous est d'abord donné sans qu'on sache comment il est là, personne n'en doute. C'est pourtant ce que fera Descartes dont Husserl rappelle "la tentative de doute universel" quand il passe à la deuxième étape de la définition : "nous adoptons ce point de départ" (46). L'époké phénoménologique comme "mise hors circuit", "entre parenthèse", "hors de jeu" (Ausschaltung, Einklammerung, ausser Aktion) de la thèse naturelle est présentée, dans un style très cartésien, comme un acte de "conversion de valeur (qui) dépend de notre entière liberté" (47). La troisième étape (paragraphe 32 du chapitre 1, 2ème section) est la plus elliptique et la plus énigmatique. Husserl y décrit une

épokè "limitée", qui ne met entre parenthèse que "l'ordre ontique"(48) du monde conçu comme transcendance. L'immanence du monde à la conscience est totalement acceptée. La conscience elle-même, non réduite (le doute cartésien portait l'interrogation jusque là, pour s'y arrêter) est considérée comme "résidu" du monde. Le traducteur Paul Ricoeur a raison d'indiquer ici que "la réduction radicale, est encore que suggérée dans les Ideen" (49).

Quelle est la conséquence, ou plutôt l'effet, de cette épokè, de cette réduction ? Démondanéiser le monde, le faire apparaître comme phénomène corrélatif de la conscience. "En effectuant la réduction phénoménologique dans toute sa rigueur, nous gardons à titre noétique le champ libre et illimité de la vie pure de la conscience, et, du côté de son corrélatif noématique, le monde-phénomène, en tant que son objet intentionnel. (...) Cette attitude nouvelle me fait voir que l'ensemble du monde et tout ce qui est en général n'est pour moi que quelque chose qui "vaut" pour moi, c'est-à-dire n'existe pour moi que comme cogitatum de mes cogitationes" (50). D'une certaine façon, cette épokè ne change rien. Il n'y a pas deux mondes, l'un pour l'homme de l'attitude naturelle, l'autre pour le phénoménologue. Mais c'est son éclairage qui change. Et ceci est de bon sens : une ville est formellement la même le jour et la nuit, mais non pas pour celui qui ouvre les yeux et perçoit dans les deux cas une esquisse différente du même "objet", du phénomène. La réduction "conserve ce qu'elle suspend. Elle maintient le "sens" de l'objet dont elle "neutralise" l'existence"(51).

L'élaboration du concept d'épokè par Husserl est ainsi sans commune mesure avec celle des Sceptiques ou de Descartes. Mais il y a d'autres avancées de la part de Husserl : c'est l'usage qu'il fait de son propre concept, usage qui le conduit à l'approfondir et à l'enrichir. Cette fois, il ne s'agit pas de "modifier" la pensée des autres, mais la sienne propre, selon un style de réflexion qui st constant chez lui. En voici un exemple emprunté aux Méditations cartésiennes.

Dans son commentaire de cette oeuvre majeure de Husserl, Paul Ricoeur fait souvent remarquer les hésitations et les risques de la démarche de fondation de la Phénoménologie. A cette étape de sa pensée, Husserl est passé de la description structurale du donné à la conscience, à sa constitution transcendantale. La notion d'ego remplace celle de la conscience intentionnelle, il s'agit de fonder une "egologie", et même une monadologie. C'est là que les risques théoriques sont les plus grands. Husserl tient à rester près du vécu de l'ego, et à juste titre car c'est sans doute là qu'est la source de l'inspiration phénoménologique. L'ego est la condition d'apparition du phénomène. Il est un a priori. Serait-il donc purement formel, le "ce qui doit accompagner toutes mes représentations" de Kant? Husserl ne suit pas cette voie, mais celle d'une expérience transcendantale, un "montre" (52) au regard d'un kantien : comme la condition de l'expérience peut-elle être elle même objet d'expérience ? "C'est ici que Husserl se heurte plus que jamais au péril d'une sorte d'empirisme transcendantal"(53), alors qu'il a lui-même refusé l'empirisme et le psychologisme dès les Recherches logiques. Comment éviter l'incohérence?

Husserl effectue alors un de ces retournements de pensée dont il a le secret (et qui n'est pas le seul dans les Méditations cartésiennes). Pour cela, il procède à des approfondissements de méthode : "Il nous faut enfin mettre en valeur une donnée méthodique fondamentale (...). C'est seulement pour ne pas rendre l'accès à la Phénoménologie trop difficile que nous en parlons si tard"(54). La méthode, c'est toujours l'épokè, la réduction. Cette fois, il s'agira de remonter de l'épokè phénoménologique à la réduction eidétique, exposée dans la première section des Idées directrices à la suite des Recherches logiques. C'est le passage du fait à l'essence, avec les risques de Platonisme que l'on connaît. Dans le fond, la réduction phénoménologique est eidétique, elle permet de faire apparaître un essence. Mais l'essence qu'il s'agit ici de faire apparaître, plus exactement de constituer, est la condition de toutes les autres, c'est "l'eidos ego". Cet eidos ne peut être ni un fait ni une forme. Pour le constituer, Husserl a recours à une méthode qu'il a inventé, celle des variations imaginaires - méthode qui relève d'un génial bricolage intellectuel. Il la rappelle d'abord sur le cas de la perception : "En partant de l'exemple de cette perception de la table, modifions l'objet de la perception, -la table, d'une manière entièrement libre, au gré de notre fantaisie, en sauvegardant toutefois le caractère de perception de quelque chose : n'importe quoi, mais...quelque chose. Nous commençons par modifier arbitrairement - dans l'imagination - sa forme, sa couleur, etc, en ne maintenant que le caractère de "présentation perceptive". Autrement dit, nous transformons le fait cette perception, en nous abstenant d'affirmer sa valeur existentielle, en une pure possibilité entre autres pures possibilités, parfaitement arbitraires, mais cependant pures possibilités de perceptions. Nous transférons en quelque sorte la perception réelle dans le royaume des irréalités" (55). L'eidos de la perception est ainsi obtenu. Mais le perçu est perçu par un ego. Si l'on ne veut pas qu'il soit un fait résiduel ni une forme, il faut aussi le réduire de cette façon là. "Même le moi doit être "imaginé" pour être délié du fait brut"(56). Sa structure peut ainsi être dégagée, comme celle d'un a priori universel, inconditionné. Mais ce ne sera pas pour autant une forme au sens kantien. C'est "de l'universel vu ou visible" (57). Il s'agit d'un nouveau cogito, ni cartésien ni kantien. Ce qui a permis de le construire, c'est une rectification du sens de l'épokè dans le cadre même de la Phénoménologie.

NOTES

- (1) Novembre 1640, probablement à Colvius (Descartes, Oeuvres et lettres, Paris, 1953, Gallimard, p.1097). Le "passage" auquel le cogito a "quelque rapport" est celui-ci: "ils disent (les Sceptiques de la nouvelle Académie): Oui, mais si vous vous trompiez ? Si je me trompe, je suis .Car celui qui n'est pas ne peut évidemment pas se tromper et par conséquent je suis si je me trompe. Puis donc que je suis si je me trompe, comment pourrai-je me tromper sur mon existence , alors qu'il est certain que, si je me trompe, je suis? Quia ergo sum si fallor, quomodo esse me fallor quando certum est me esse si fallor ?" De civitate Dei, XI,26. D'autres passages présentent aussi le cogito augustinien, notamment, De trinitate, X.10.14: "s'il doute, il pense.
- (2) "Nous ne saurons sans doute jamais dans quelle mesure Descartes a pu être touché, directement ou indirectement, par saint Augustin ou par la tradition augustinienne." Etienne Glison, Introduction à l'étude de saint Augustin, Paris, Vrin, 2ème édition, 1982, p.55.
- (3) 2ème Méditation, in Oeuvres de Descartes, Adam et Tannery, paris, 1964-1974, Vrin-CNRS, t VII, p.25,7-8 et IX, p.19.
- (4) L'idée de la phénoménologie, traduction A.Lowit, Paris, P.U.F., 3ème édition, 1985, p. 52.
- (5) Ibid. 3ème leçon, p.68.
- (6) Philosophie première, traduction Arion L.Kelkel, Paris, P.U.F. 2 vol, 1970 et 1972. Il s'agit, on le rappelle, de la rédaction de leçons données en 1923-1924 à Fribourg - en - Brisgau.
- (7) Op.cit., I, p.82
- (8) Op.cit.I, p.10.
- (9) Op. cit.I, p. 86. Le subjectivisme de Descartes est qualifié de "sérieux" dans la même page.
- (10) Op.cit.I, p: 82;
- (11) Op.cit.I, p. 83.
- (12) Sextus Empiricus, Contre les logiciens, I.65-87.
- (13) Philosophie première, op.cit.I, p.82.
- (14) Voir à ce sujet l'introduction de J. Derrida à sa traduction de L'origine de la géométrie de Husserl, paris, P.U.F., 1962, p. 21: "Kant est donc, comme Husserl, attentif à la dimension historique des possibilités aprioriques et à la genèse originale d'une vérité dont l'acte de naissance inscrit et prescrit l'universalité (...). comme Husserl, il neutralise dans la même indifférence le contenu factice."
- (15) Philosophie première, I, p. 96.
- (16) Ibid., I, p.84.
- (17) J.-P. Dumont, Le scepticisme et le phénomène, Essai sur la signification et les origines du pyrrhonisme. Paris, Vrin, 1985.
- (18) V. Brochard, Les sceptiques grecs, paris, Vrin-Reprise, 1986, p. 108.
- (19) Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres, trad.Genaille, Paris, Garnier-Flammarion, T.II, p. 206.
- (20) Sextus Empiricus, Hypotyposes, I.19, trad. Dumont, in Les sceptiques grecs, Textes choisis, paris, P.U.F., 1966.
- (21) A l'école de la phénoménologie, Paris, Vrin, 1987, p.16
- (22) Idées directrices pour une phénoménologie, trad : Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, p.61-62. Nous citerons désormais cet ouvrage sous le titre abrégé d'Idées directrices.
- (23) Descartes, oeuvres et Lettres, op. cit., p. 399.
- (24) Brochard, Les sceptiques grecs, op. cit., p. 254.
- (25) Husserl, La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, trad. G. Granel, paris, Gallimard, 1962, p.92. pour abréger désormais: Krisis.
- (26) Première Méditation, Edition Adam-Tannery, op. cit. IX, 17. cf. un peu plus loin (p.18): "Atout le moins il est en ma puissance de suspendre mon jugement."
- (27) 2ème Méditation, Adam-Tannery, IX, 19.

- (28) Krisis, op. cit., Appendice V, p. 434.
- (29) Krisis, p. 88.
- (30) Philosophie première, op. cit., I, p. 89.
- (31) Ibid., I, p. 89.
- (32) Ibid., I, p. 93.
- (33) Ibid., I, p. 93.
- (34) Krisis, op. cit., p. 91.
- (35) Husserl, Méditations cartésiennes, 4^{ème} Méditation, paragraphe 41, trad. Peiffer-Emmanuel Lévinas, Paris, Vrin, 1953, p. 70.
- (36) Ibid., P. 70.
- (37) Idées directrices, p. 61-62.
- (38) Jean-Luc Marion, Sur le théologie blanche de Descartes, Paris, 2^{ème} ed., P.U.F., 1991, p. 22.
- (39) Martial Guérault, Descartes selon l'ordre des raisons, Paris, Aubier, 1968, T.2, Appendice 2, p. 313 à 316.
- (40) Ibid., p. 316.
- (41) 3^{ème} Méditation, Adam-tannery, IX, 32.
- (42) 3^{ème} Méditation, ibid., IX, 29.
- (43) Cf., dans un ordre d'idées différent, ce sous-titre de G. Granel: "Husserl le grec", in Traditionis traditio, Paris, Gallimard, 1972, p. 74.
- (44) Idées directrices, op. cit., p. 95.
- (45) Ibid., p. 93 et 93, l'expression revient plusieurs fois; Notons que le Heidegger de Sein und Zeit utilisera ce concept.
- (46) Ibid., p. 97.
- (47) Ibid., p. 99.
- (48) Ibid., p. 102.
- (49) Ibid., p. 102 note 1.
- (50) Méditations cartésiennes, op. cit., p. 31-32.
- (51) J. Derrida, Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, Paris, P.U.F., 1990, p. 132.
- (52) A l'école de la phénoménologie, op. cit., p. 170.
- (53) Ibid., p. 188.
- (54) Méditations cartésiennes, paragraphe 34, op. cit., p. 58.
- (55) Ibid., p. 59.
- (56) A l'école de la phénoménologie, op. cit., p. 189.
- (57) Méditations cartésiennes, op. cit., p. 60.