

UNIVERSITE CHEIKH ANTA DIOP



**FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

MEMOIRE DE MAITRISE

**LA PHENOMENOLOGIE DE HUSSERL :
UN « CARTESIANISME DE TYPE
NOUVEAU »**

**Présenté par
Seydou GADJIGO
GUEYE**

**Sous la Direction de
M. Sémou Pathé**

Professeur titulaire.

Année Académique 2005-2006

DEDICACE

Je rends grâce à DIEU de m'avoir mis dans les conditions requises pour l'accomplissement de ce modeste travail d'apprenant, et je prie sur le prophète Mohamed (PSL)

Je dédie ce modeste travail à mon honorable tonton Amadou Télémaque SOW et à sa chère épouse Astou TALL

A ma Maman chérie et à mon Père, à Abibatou BADJI, Dalanda et à son homonyme, à tous les frères et sœurs, à mes amis particulièrement Joe DIALLO, Grand SALL, Malick NDAW, Mbenba S. DIAWARA, M. BARRO, à Mouhamadou CISSOKHO LO à badiane Boubacar et à Dame WADE.

REMERCIEMENTS

A monsieur le professeur Sémou Pathé GUEYE, dont la rigueur toujours égale à elle-même m'a conduit à la réalisation et à la « réussite » de ce modeste travail.

A monsieur Ousseynou KANE, chef du département de philosophie dont les conseils et suggestions continuent toujours de m'être utiles.

Au professeur Mamoussé DIAGNE dont les cours m'ont toujours passionnés, à monsieur Ousmane GUEYE dont la disponibilité est sans faille, à mme Aminata DIAW CISSE et Ramatoulaye DIAGNE MBENGUE, à tous les professeurs du département pour avoir contribué de manière effective à ma formation intellectuelle.

A tous ceux qui m'ont enseigné du CI jusqu'à ce stade, que la paix soit avec vous où que vous êtes.

TABLES DES MATIERES

INTRODUCTION	1
PREMIERE PARTIE : GENEALOGIE DE LA PHILOSOPHIE JUSQU'A DESCARTES	3
Section I : La philosophie comme quête de la sagesse	9
Section II : La philosophie servante de la théologie	27
Section III : La philosophie comme savoir de l totalité : le cartésianisme	31
DEUXIEME PARTIE : LE PROCES DU CARTESIANISME : L'AVENEMENT DE LA PHENOMENOLOGIE	56
Section I : Contre l'objectivisme cartésien : de la raison à la Raison.....	57
Section II : Contre le solipsisme : le cogito et le monde comme étant nécessairement co-donnés	66
Section III : Les limites de l'ego cogito	73
TROISIEME PARTIE : METHODES ET OBJECTIFS DU TRANSCENDANTALISME.....	78
Section I : La réhabilitation du cogito.....	79
Section II : La relation intentionnelle et l'épochè.....	86
Section III : La philosophie transcendantale : un combat contemporain pour le sens de l'homme	105
CONCLUSION	113

INTRODUCTION

Les progrès scientifiques et techniques ont encouragé les sciences objectives exactes dans leur logique d'émancipation par rapport à la philosophie. C'est le cas de la physique, de la chimie, influencées par la mathématique galiléo-newtonienne et le positivisme d'Auguste Comte. Ainsi, tout le système du savoir devait se normer à cette logique positiviste. Or, le positivisme, on le sait, décapite la science, le savoir et la valeur du savoir.

Cette orientation perverse de la connaissance s'explique par la crise du fondement du savoir. C'est ce qu'avait, en son temps, remarqué Descartes. En effet, le projet d'une refonte de la philosophie dans la subjectivité authentique de l'homme par Descartes, avait pour ambition, de remembrer en une totalité, une, et une seule, les différentes branches du savoir. La métaphore de l'arbre philosophique en est la preuve évidente.

Cependant, Descartes, même ayant trouvé la clef de la solution au problème de l'éclatement du savoir et de son sens, est resté incapable de le résoudre comme lui-même l'avait voulu, prévu, et promis. C'est qu'en vérité, Descartes, lui-même, avait fini par être flatté par les succès continus des sciences objectives. Car, autrement, on aurait du mal à expliquer la raison pour laquelle il a adopté le modèle mathématique comme idéal scientifique.

En tout cas, il s'agissait là d'un grand risque qui, au niveau où il est pris, par le penseur, faisait, forcément et fortement, payer à l'humanité toute entière les frais. C'est ce qu'a bien vu Husserl, à la suite de Descartes, en nous parlant de « la crise de l'humanité européenne ». Crise qui, à son avis, a consisté en une tentative d'orientation de toute la valeur du savoir et du savoir lui-même dans une logique objectiviste et psychologiste. On était allé

même jusqu'à parler de physique sociale, comme si la vie de l'homme était réductible au modèle mécanique.

Une telle conception du savoir, on le sait, ne pardonnera pas la notion de liberté reconnue comme étant l'essence de l'homme. Et c'est, justement, à reconquérir cela que naît l'idée de phénoménologie qui refonde le savoir dans toutes ses formes par et dans la subjectivité authentique de l'homme. Là est le cartésianisme de Husserl.

La nouveauté de celui-ci consistera à non pas ignorer le monde comme ce fut le cas chez Descartes, car d'après Husserl toute cogitatio a son cogitatum respectif. La conscience étant toujours conscience de quelque chose. Mais pour déterminer l'essence de ce *quelque chose* il faut nécessairement faire un pas vers l'épochè, ou réduction phénoménologique autrement dit, la sortie de la *caverne*, de l'attitude naturelle pour arpenter le chemin des essences, car l'épochè se veut une réforme du regard.

C'est ici et maintenant seulement qu'il est possible d'appréhender l'être du point de vue de la totalité par la Raison en tant que Logos, entendu au sens où l'entendaient les Grecs anciens. C'est ici et maintenant que le monde et l'homme sont compris du point de vue de l'unité inséparable de leur sens.

Pour mettre en évidence tout cela nous nous proposons la démarche suivante. D'abord, nous examinerons les conditions d'émergence de la philosophie, et ce, jusqu'à Descartes, ensuite, nous ferons le procès de la philosophie cartésienne pour enfin déboucher sur la philosophie transcendantale : La phénoménologie de Husserl qui seule, dans le contexte actuel de la crise des sciences, se fonde comme une science rigoureuse de laquelle l'humanité, toute entière, attend sa tenue intérieure.



PREMIERE PARTIE :
GENEALOGIE DE LA PHILOSOPHIE
JUSQU'À DESCARTES

L'entreprise philosophique commence toujours par un travail de définition. Ainsi sommes-nous amenés à définir la philosophie. Or, depuis son origine la philosophie n'a pas connu une définition qui puisse faire l'unanimité par l'accord des esprits compétents. Ainsi avons-nous une pluralité de tentatives de définition de la philosophie.

C'est pourquoi on se demande très sérieusement si la philosophie est définissable. Une telle situation ou un tel état de fait ne doit pas nous décourager en nous conduisant au silence. Bien au contraire, cela doit pouvoir nous servir d'argument, de prétexte pour tenter de la redéfinir. En conséquence, à la question qu'est-ce que la philosophie?

Nous répondrons à cette interrogation en nous référant aux objectifs que s'est proposée la philosophie selon les époques en fonction des besoins et nécessités auxquels les hommes étaient confrontés au cours de l'histoire et dans leur existence. Il en sera ainsi, car d'après notre compréhension, la philosophie est une réflexion sur les grands problèmes du monde et sur la destinée humaine.

Durant l'antiquité vers la fin du VII^e siècle av J.C, le cosmos, tel qu'il se présentait aux Grecs notamment aux présocratiques, était bien ordonné, brillant. Ce qu'il fallait considérer comme activité philosophique consistait dans la quête du principe d'explication de l'univers parmi les quatre éléments de la nature à savoir : L'eau la terre, le feu, et l'air. En cette époque la philosophie consistait dans ce qu'il était convenu d'appeler : cosmogonie (c'est-à-dire : la recherche de l'origine et de l'évolution du l'univers ou cosmos), Anthropogonie ou (quête de l'origine et de l'évolution de l'homme), et politogonie (recherche ou quête de l'origine ou l'évolution des sociétés).

Cependant, de telles recherches ou réflexions étaient déconnectées des préoccupations majeures qu'agite au plus haut point la conscience de

l'homme. Préoccupations que nous pourrions définir comme étant l'auto – compréhension de soi fondée sur la connaissance de soi qui est la définition de la sagesse par excellence. Cette sagesse est la réalisation du « connais – toi, toi – même » qui est le mot d'ordre ou le maître mot de l'Oracle de Delphes.

Voilà pourquoi la philosophie s'est voulue, dès son origine comme amour de la sagesse, c'est à cela que renvoie d'ailleurs l'étymologie du vocable : philosophie. (Philo - sophia).

Le fait d'avoir retourné les interrogations, en faisant du sujet pensant l'objet de la pensée en vue, et envie de se saisir tel qu'on est et se connaître de manière authentique, voilà ce qui fera penser que Socrate est le premier à faire descendre la philosophie du ciel à la terre, à en croire Aristote.

Après cette époque la philosophie s'est mise au service exclusif de la religion et on parlera de [ancillia theologiae] c'est-à-dire qu'on a cherché à mettre la raison à la disposition de la foi. Cette orientation a été celle de la philosophie pendant toute la période du Moyen âge. En effet, cette époque est entendue comme époque de léthargie ou de dormance de la raison.

Ces deux types d'orientation à savoir : philosophie comme sagesse et philosophie comme servante de la théologie ont été les grands moments que la philosophie a connus comme véritable définition avant Descartes qui, lui aussi, ne manque pas d'originalité quant à ce qu'il entendra plus tard par ce mot de philosophie.

La démarche que nous nous proposons est de chercher à définir la philosophie suivant les objectifs qu'elle s'est assignée. C'est justement la démarche que nous suggère notre plan indiqué ci-dessus.

Nul ne met en doute que la philosophie a vu le jour en Grèce. Ainsi, en étudiant les généralités, c'est-à-dire la gestation de la philosophie grecque nous verrons qu'elle est ainsi structurée : en quatre grandes périodes dans l'histoire de la pensée grecque. Cette histoire s'étend sur quinze siècles.

- une période de gestation X^e au VI^e av J.C, avant la création de la première école en Ionie par Thalès
- Une période de jeunesse, celle des présocratiques qui s'étend de Thalès de Millet (vers 640-547) aux Sophistes de la fin du V^e siècle
- la période de maturité qui correspond à l'enseignement de Socrate à l'œuvre de Platon et à celle d'Aristote.
- enfin la période Hellénistique et Romaine (précédée par celle qui est dite Hellénique (de la mort d'Alexandre à la fermeture de l'école d'Athènes en 529av J.C). Ce rappel est réalisé dans le but de replacer la philosophie dans son contexte originaire, car pour mieux connaître ce qu'elle est aujourd'hui, il faut bien avoir connaissance de ce qu'elle a été.

Cependant, nous n'allons pas trop nous étendre sur ce moment d'évolution de la philosophie. Ce n'est pas nier ou négliger son importance, car l'on ne saurait mettre en doute la vive importance que ce type de pensée (mythe et poésie) qui est le propre des présocratiques, a apporté à la philosophie telle qu'elle nous apparaît aujourd'hui, cela est d'autant plus évident que le passage du mythe à la philosophie ne peut être envisagé qu'à partir d'un moyen terme sur la base duquel philosophie et mythe se rencontrent et se rendent compte pour se féconder mutuellement.

De ce point de vue, nous voulons comme illustration la philosophie platonicienne qui utilise les images (mythe de la caverne, le mythe d'Er pour ne citer que ceux – là) pour faire entendre raison au vulgaire ce qui, dans la sphère pure des Idées, lui est inintelligible. Voilà qui met en évidence

l'importance du rôle des présocratiques dans la formation, la construction du concept de philosophie.

Rappelons brièvement cette histoire. C'est à Pythagore en effet, que nous devons le mot de philosophie, entendant par là, non le possesseur mais l'amant ou l'amoureux ou l'ami de la sagesse. Le terme en grec est composé de philien (aimer) et de Sophia (sagesse).

Force est de faire le départ entre les deux acceptions auxquelles renvoient ce mot de sagesse car, il peut signifier « sagesse- savoir » ou « sagesse-quête ». Ce mathématicien et philosophe du VI^e siècle avant J.C, autant dire Pythagore, ne voulait pas entendre autre chose en se disant philosophe qu'un simple ami ou amoureux ou amant de la sagesse bien qu'il soit à la fois mathématicien et philosophe, ne voulait pas se dire possesseur de sagesse lorsqu'il se disait philosophe. La sagesse dont il est ici question est la sagesse-quête.

Karl Jaspers, ce philosophe Allemand du XX^e siècle a bien compris la portée du point de vue de Pythagore lorsqu'il note dans son brillant ouvrage intitulé Introduction à la philosophie : philosopher c'est être en route, en philosophie les questions sont plus essentielles que les réponses et chaque réponse devient une nouvelle question.

Ce qu'on lit par-delà cette affirmation c'est cet aveu de pauvreté en terme de connaissance ou de savoir qui manifeste avec évidence l'humilité authentique du philosophe qui s'oppose au dogmatisme. Autrement dit, la philosophie se contredirait en contredisant ses origines lorsqu'elle verse dans le dogmatisme en se faisant passer pour un savoir définitif ou axiomatique à la manière de la mathématique ou de la physique qui sont, elles, des disciplines qui mettent à la portée de l'apprenti ou étudiant des formules

toutes faites à assimiler, formules à même de résoudre selon tel ou tel problème par telle ou telle formule à chaque fois que le besoin se fait sentir. Par exemple, le calcul de la surface du carré à savoir : $S = C \times C$, est une règle à laquelle tout ceux qui veulent trouver la surface d'un carré quelconque doivent se soumettre.

Or, une telle formule n'existe dans aucune philosophie. Les points de vue en philosophie sont discutables ils sont soumis à un libre examen public et contradictoire de la raison et nous ne sommes pas dans l'obligation d'y adhérer nécessairement. C'est pourquoi, abondant dans le même sens, Kant écrit dans les Prolégomènes : Il n'y a pas de philosophie que l'on puisse apprendre ; on ne peut qu'apprendre à philosopher.

Ce détour est essentiel, mais si essentiel soit-il, il reste que c'est un prétexte pour mieux asseoir notre réflexion, prétexte en ce sens que la réflexion des présocratiques ne prenait pas en charge la condition humaine, c'est-à-dire les grandes interrogations métaphysiques telle que, celle l'essence, de l'existence, mais aussi celle de la destinée humaine.

C'est Socrate qui sera l'inventeur de telles questions en philosophie. Il était tellement regardant par rapport à l'essence humaine qu'il ne faisait fonctionner la réflexion que sur la base du « *connais – toi, toi – même* » suggérée par l'Oracle de Delphes. C'est justement pour cette raison que Socrate apparaît comme une figure emblématique dans la création de ce qu'il est convenu d'appeler philosophie.

Ici la philosophie n'avait en vue que la sagesse. C'est cela que l'on retrouve chez Aristote, les épicuriens et les stoïciens tout comme chez Platon. Après cette phase la philosophie a connu une autre direction, c'est celle d'être au service de la théologie. Mais, cette question ne saurait être maintenant

abordée, si nous voulons nous conformer rigoureusement à notre propre logique, sans au préalable, avoir réalisé l'examen critique de la philosophie entendue au sens où elle se veut amour de la sagesse.

SECTION I : LA PHILOSOPHIE COMME QUETE DE LA SAGESSE

La philosophie comme amour de la sagesse trouve son expression, son affirmation la plus parfaite dans la figure emblématique de Socrate. Tel un visionnaire, Socrate a très tôt compris que nulle entreprise humaine n'est possible, c'est-à-dire ne peut avoir un sens, une signification, une valeur que pour ce que ladite entreprise est en connexion étroite, intime, inséparable avec l'être.

Or, l'être est indissociable du sujet pensant pour et par qui il est et existe et sans lequel (sujet pensant) point d'être. C'est dire que le sujet pensant doit surgir dans l'activité de la réflexion comme une lumière, et telle la lumière il (le sujet pensant) doit s'éclairer lui – même et par là même éclairer tout ce qui l'environne. Et ce n'est pas par hasard si beaucoup de psychiatres et de psychanalystes contemporains, à la suite de travaux comme ceux de Binswanger et de Jacques Lacan, ont aperçu qu'il était artificiel et dangereux de vouloir connaître, éduquer, soigner l'homme ou l'engager dans un quelconque domaine en négligeant la capacité qui lui est propre de s'ouvrir à l'être, la capacité qui lui est également propre de devenir dernier un aliène en se fermant à l'être.

Cela, Socrate l'avait bien compris. C'est d'ailleurs, au regard de son attitude que Platon dira en substance que faire de la philosophie, c'est élever la partie la plus noble de son âme le « *Noûs* » au sens où l'entendait Anaxagore, jusqu'à la contemplation, par le mouvement dialectique, de ce qu'il y a de plus lumineux dans l'intelligible. C'est-à-dire le monde des Idées.

Ce qu'il y a de plus intelligible c'est le Soleil tel qu'il est et non tel qu'il nous apparaît lorsqu'il tombe sous nos sens, ce qu'il y a de plus intelligible c'est la Justice telle qu'elle est aux yeux des dieux, bref c'est le Beau qui est la valeur suprême qui dissipe la connaissance authentique.

Ici la sagesse ne signifiait pas forcément possession ou détention d'un savoir ou d'une connaissance. C'était une simple attitude, un recul par rapport au monde, une prise de distance par rapport aux coutumes et pratiques, à l'opinion communément admise. Car, autrement on aurait du mal à expliquer le fait que Socrate ait été proclamé le plus sage des hommes à Athènes et pourtant le maître mot que celui – là prononçait constamment était : *Tout ce que je sais, c'est que je ne sais rien*. Tout se passe alors comme si Socrate se faisait l'écho de Pythagore.

Autrement dit à la prétention des Sophistes d'être des détenteurs de la sagesse, Socrate oppose une tension vers la sagesse. Et celle – ci n'est rien d'autre que la connaissance de ce que Platon appelle la semence naturelle que le démiurge a déposée en chacun. C'est à faire ressortir cela que la *maïeutique* socratique (l'art d'accoucher les esprits) s'évertuera à rendre effectif. C'est toujours au fond l'exercice du « connais – toi, toi – même » qui se profile à l'horizon du dialogue platonicien et donc de l'entreprise philosophique socratique.

C'est pourquoi, Socrate apparaît comme un philosophe atypique, atypique parce que à travers lui la conception que nous avons du sage et de la sagesse devient autre. C'est ce qui fera dire à Bréhier. Qu'avec Socrate nous aurons affaires à « *sagesse toute personnelle qui ne doit rien aux*

circonstances » et d'un sage qui soit « non pas homme politique, mais seulement excellent citoyen toujours prêt à obéir aux lois »¹.

Peut – on admettre sans difficultés l'aveu d'ignorance de Socrate quand il dit : *Tout ce que je sais, c'est que je ne sais rien* ; étant donné que Socrate est l'auteur du point de vue d'après lequel *Nul n'est méchant volontairement* . Comment surmonter cette apparente contradiction ?

On pourrait même dire, s'il on en croit le point de vue de l'Oracle de Delphes qui soutenait que Socrate était le plus sage des Athéniens, la question qu'on ne peut pas ne pas se poser est celle de se demander si Socrate était réellement ignorant.

En réalité, la dialectique renverse l'ordre des choses. Car, au terme de notre analyse on se rend compte que cette fausse tranquillité de l'ignorant qui animait celui qui croyait savoir était l'expression d'une attitude inconsciente d'elle – même, des choses, voire des dieux. Ceux qui croyaient savoir étaient loin dans l'égarement, ils s'étaient séparés de deux degrés de la science (Epistémè ou Souverain bien). Ceux – ci ne savaient même pas qu'ils ne savaient pas.

A l'inverse, Socrate était bien celui qui sait, il était le sage authentique. Socrate n'était pas ignorant, l'ignorance était plutôt le propre de ceux dont on a parlé plus haut (les Sophistes) qui voulaient relativiser tout point de vue au lieu où Socrate objectivera le savoir, la vérité, en les confondant à l'être, au Souverain bien qui est le critère de tout savoir, de toute vérité authentique.

Cette épistémologisation de la morale a le mérite de saper la base du relativisme éthique des Sophistes. En assignant aux valeurs morales comme

¹ Bréhier : Histoire de la philosophie (H.P) p.81

au savoir authentique un réfèrent ontologique qui les fonde en droit. Analysant un tel état de fait, le professeur Sémou Pathé GUEYE tire l'inconvénient qui en découle : « *La sagesse se met hors du commun des motels qui ne peuvent y avoir accès que par la méditation du philosophe* »¹.

Tout se passe comme si le philosophe après la contemplation des Idées a une mission éducatrice, civilisatrice, bref une fonction politique. C'est pour cela qu'il doit retourner dans la caverne pour réorganiser la cité sous le mode de la justice et de la raison.

Aristote - Sans prétendre conclure, quant à tout ce qui se peut dire sur la question de la philosophie comme quête de la sagesse dans l'entreprise philosophique de Platon (Socrate), voyons ce que Aristote, à son tour, a apporté à une telle définition de la philosophie.

Si pour Platon le Souverain bien est de l'ordre de l'intelligible, c'est-à-dire du monde des Idées, et est, pour ainsi dire, transcendant ; pour Aristote il est immanent, et donc réalisable. Aristote, en effet, identifie le Souverain bien au bonheur. De son point de vue, il faut se fonder par la pensée, sur cette norme qui est de bien vivre, de bien agir ; ce qui est en effet, la fin dernière de la morale même.

Pourquoi par la pensée? Parce que justement, il faut se distinguer des animaux. En d'autres termes, le bonheur réside dans une réalisation des virtualités qui sont dans l'âme humaine selon la plus complète perfection. Aristote pose deux conditions qui permettent d'être heureux : une condition extérieure et une condition intérieure. La première renvoie aux moyens notamment de la santé, de la richesse, des honneurs etc. Ceux – ci ne font pas

¹ Sémou Pathé GUEYE : La position du débat contemporaine sur le mort défie p.15

le bonheur. Certes, leur excès ou leur absence peut porter atteinte à sa réalisation. La seconde, elle, n'est rien d'autre qu'une vertu propre à l'âme

Pour Aristote, en effet, la morale exige une parfaite connaissance de la nature de l'homme. Autrement dit, il faut impérativement connaître sa finalité propre, l'activité qui lui convient naturellement. Il s'agit donc de savoir quelle est sa fonction naturelle. Or, celle – ci n'est rien d'autre que l'activité raisonnable. L'homme, en effet, partage avec les animaux une âme sensitive ; tout comme il partage avec les plantes une âme végétative. A la différence de ceux-là l'homme bénéficie d'une âme supplémentaire que Aristote nomme âme rationnelle.

C'est sur la base de celle-ci que Aristote pense que le bonheur est accessible, réalisable. Pour rendre durable et perpétuel celui – ci, on ne le dira jamais assez, il faut un apport complémentaire de l'activité pensante du philosophe qui est la seule condition qui garantisse l'acquisition et l'élévation du bonheur dans sa forme la plus reluisante.

C'est pourquoi, même en définissant l'homme comme « *un animal politique* »¹, Aristote ne croit pas à l'altération, à l'aliénation de l'activité de l'intellect, au contraire dans cette vie politique, c'est la raison qui gouverne, c'est elle qui prend les devants, qui dicte les directions aux uns et aux autres ; qui discipline les instincts, règle les passions, bref qui donne aux hommes ce qu'il appelle bonnes « *habitudes* »¹.

¹ ARISTOTE. Il est évident que toute cité est dans la nature et que l'homme est naturellement fait pour la société politique. Quelconque n'a pas besoin des autres hommes ou ne peut se résoudre avec eux et solitaire est ou un Dieu ou un bête ». Aristote, la politique Ed. Gauthier Paris 1961, p.16-17

¹ Les philosophes du moyen – âge pour bien distinguer la vertu Aristotélicienne comme habitude parleront d'habitus – mot qui restera en vigueur dans l'étude de la morale à l'intérieur des séminaires, plutôt que l'habitude qui signifie ce que nous entendons par ce mot couramment.

En réalité, pour Aristote la vertu éthique consiste dans la juste mesure, puisque le bonheur, le bien être est à égale distance du trop et du trop peu, c'est-à-dire de l'excès et du défaut. Ainsi, le courage se trouve être le juste milieu de la lâcheté et de la témérité. A noter qu'il est difficile de fixer à juste milieu. Il apparaît ainsi comme un idéal vers lequel on tend indéfiniment. Et cette tension fonctionne de la prudence. Celle-ci selon qu'elle est bien ou mal pensée conduit ou au bien ou au mal, c'est-à-dire à la vertu ou vice.

Retenons que chez Aristote le concept de philosophie ne se borne pas à la seule psychagogie (éducation de l'âme) qui consiste comme nous le savons chez Platon en une libération de l'âme des réalités sensibles pour coïncider au Souverain bien qui rend vertueux, vertu qui garantit le salut. A cela, il ajoutera à la définition de la philosophie l'idée de totalité de la connaissance ou la connaissance de la totalité. Ce qui est visé par – delà cette définition de la philosophie c'est l'Encyclopédisme, c'est-à-dire le désir de tout embrasser à la fois.

Toujours à la quête des « *premières causes et des premiers principes* »². Aristote n'a écarté dans sa réflexion, aucun secteur de la pensée humaine. C'est ainsi que nous le verrons aborder la question de l'étude des raisonnements (Premières et Secondes Analytiques), la science physique ou l'étude du mouvement des corps terrestres, la biologie, la métaphysique ou théologie, la politique et même l'art. sans entrer dans les détails de ces différents secteurs de réflexion, nous voulons seulement mettre en évidence l'encyclopédisme, l'universalisme aristotélicien dans le cadre de sa conception de la philosophie par delà l'acquisition de la vertu et du bonheur.

² Aristote Métaphysique (M) Jean Tricot Live I, citation extraites des né à Cyrène – Elève de Socrate, il fut le chef de l'école Cyrénaïque, qui fondait sur le plaisir pages 6à9

A noter que ce bonheur doit être saisi comme tel par celui qui le vit c'est-à-dire que celui-ci doit en être conscient. Le bonheur doit être aussi durable que possible comme pour dire une hirondelle ne suffit pas pour faire le printemps. Signalons que cette morale du *juste milieu* est l'apanage de la grande masse. Quant aux *hommes bien nés* que nous appelons philosophes doués naturellement de cette grâce à savoir la pureté d'âme que l'éducation morale ne fait que mettre en évidence par la réflexion et par l'exemple. Ce que nous nous retenons c'est que malgré la différence entre Platon et Aristote dans leur conception de l'éthique, il reste que tous deux fondent l'éthique sur l'intellectualisme moral Socratique.

Comparativement à leurs prédécesseurs (les présocratiques et les socratiques) relativement à la question de la sagesse les post-socratiques ou penseurs hellénistiques après *Aristote* renouent avec une idée fondamentale de Socrate, car pour eux : « *La pratique morale a beaucoup plus d'importance que la réflexion sur des problèmes théoriques* ».¹

N'est-ce pas pour cette raison que *Aristippe*¹ se demandait : *A quoi bon les mathématiques puisque ne parlent ni des biens ni des maux ?*

Ainsi, la période hellénistique est marquée par de grandes philosophies qui fonctionnent sous le mode d'un art de vivre. C'est ainsi que le stoïcisme va se donner la vocation, l'objectif et la méthode de surmonter les malheurs du temps par une philosophie de la volonté et de l'héroïsme, l'épicurisme va lui, nous proposer une vie prudente comme refuge, vie assez égoïste au service de l'accession au plaisir. Gardons nous d'en avoir une compréhension spontanée c'est-à-dire comprendre le sagesse épicurienne dans le sens d'une doctrine à la recherche exclusive du plaisir sensible.

¹ Aristote, *Métaphysique*, né à Cyrène – Elève de Socrate, il fut le chef de l'école Cyrénaïque, qui fondait sur le plaisir, Jean Tricot, Livre i. Toutes les citations extraites des pages 6 à 9

Le scepticisme quant à lui, est aussi une morale qui nous invite à pratiquer un détachement systématique étant donné les apparences ne sont que des illusions. Les philosophies hellénistiques, faudrait – il le rappeler, ont surtout les atours d'idéologie en ceci qu'elles fonctionnent sur la base d'accommodement de circonstance.

En effet, Aubenque témoignera qu'elles (les philosophies de la période hellénistique) sont :

« moins soucieuses de dire l'être que de consolider ou de tranquilliser les hommes ,les philosophies de l'époque n'atteindront pas à la vigueur théorique du platonisme et de l'aristotélisme ... Préoccupées de donner une réponse immédiate aux problèmes d'adaptation posés à l'individu par les transformations sociales, elles auront un caractère et une fonction idéologiques plus marqués que les philosophies de l'âge classique »¹.

Ce que nous pouvons comprendre ici, c'est que même si les temps sont contraires à l'épanouissement de la vie de l'homme, celui – ci doit pouvoir se percevoir comme un réceptacle dans et à partir duquel il pourra puiser la tranquillité intérieure comme qui voulait dire que ce n'est pas dans la nature, mais c'est en l'homme lui-même à l'homme lui-même que le « problème »² se pose. Or, si c'est en lui que l'on trouve la conscience des obstacles, alors il ne faut point chercher en dehors de celui – ci la solution de ces obstacles, car autrement on ferait fausse route.

Et comme nous l'avons signalé ci-dessus nous chercherons maintenant à mettre en évidence l'objectif et la méthode de chacune de ces philosophies

¹ Aubenque : Les philosophies hellénistiques, stoïcisme, Epicurisme, scepticisme chap. IV dans Histoire de la philosophie. P.138

² Les problèmes, s'il faut entendre par là difficultés théoriques ou pratiques dont la salutation n'est pas encore évidente, seul l'homme est conscient de la problématicité des choses qui n'étant pas données de conscience ignorent leur choséité, leur problématicité

de la période de hellénistique. Ainsi expliquerons-nous en quoi consiste le stoïcisme, l'épicurisme et le scepticisme. Qu'est-ce que le stoïcisme et en quoi consiste-t-il ?

Il faut très tôt souligner que la doctrine stoïcienne comprend trois parties qui entretiennent un rapport systémique. Ces trois parties sont : la physique, la logique et la morale. Ce qui nous fait parler de rapport systémique, c'est justement la complicité fonctionnelle qui existe entre ces trois composantes de la doctrine. Cette doctrine du point de vue de sa nature est un système s'il est vrai que le système est un ensemble différentiel dans lequel chaque élément joue à la fois une fonction différente et solidaire de la fonction assumée par tout autre élément dudit ensemble.

C'est en effet pour cette raison que les stoïciens eux-mêmes en arrivaient à comparer leur doctrine à un œuf dont la coquille est la logique, le blanc la morale, le jaune la physique. Diogène Laërce¹ ne dit pas autre chose lorsqu'il nous rapporte ainsi que la philosophie stoïcienne est à l'image d'un champ fertile dont la clôture est la logique, la bonne terre la physique, le fruit la morale.

Cette analogie, que nous établissons entre la sagesse stoïcienne et un champ fertile ce qu'est la même chose de dire entre la philosophie stoïcienne et l'œuf, ne vise pas autre chose que de mettre en exergue le fait que dans cette philosophie toutes les parties de la doctrine sont étroitement liées entre elles, étant donné la morale et la physique restent demeurent inséparables.

C'est au regard de tout cela que pour les stoïciens l'homme est un maillon de la chaîne qu'est le cosmos, cosmos qui est régi par la divine

¹ Diogène Laërce écrivain grec du 3^e siècle av J.C né à Laërce (Cilicie), auteur d'une bibliographie des philosophes

nécessité (le déterminisme). Notons que pour ces sages la nature est totalement, parfaitement bonne. Et dans la perspective panthéiste stoïcienne la nature c'est Dieu lui – même comme qui dirait à la suite de Spinoza *Deus sive natura*. C'est-à-dire Dieu c'est la nature. Le monde est de ce point de vue à l'image d'un grand être vivant dont les divers individus sont les parties constitutives, (les composantes ou organes) et Dieu son âme. Ici les choses expliquent les choses, il n'appartient pas à l'idée de rendre compte des faits.

Ici la nécessité qui est en jeu n'est pas l'expression de ce que l'on peut considérer comme une inexorable punition qui poursuit le coupable, bien au contraire, cette nécessité ne fonctionne pas sous le mode de la transcendance, elle exprime plutôt un destin providence, une harmonie immanente à l'univers.

Notons que dans cet univers, univers au sens où l'entendent les stoïciens, il ne se produit rien qui contrevienne à la divine nécessité, tout est conforme à la raison et donc à la loi. C'est en effet la raison pour laquelle les stoïciens prêchent la courageuse résignation. Il est vrai que le stoïcisme a la prétention de tendre vers la joie par l'effort de faire coïncider ce qui arrive avec ma volonté, c'est tout le sens du point de vue de *Epictète*¹ lorsqu'il s'efforce de résumer la sagesse stoïcienne en ces mots : *Abstiens – toi et supporte* .

Nous ne pouvons pas suivre ces stoïciens jusqu'au bout de leur logique, car si nous examinons jusqu'à ses extrêmes conséquences cette logique qui prône la résignation, nous finirons par tomber dans l'inaction du fait que celui qui prêche la résignation décourage toute action concrète. Que deviendrait en effet, la liberté humaine ?

¹ Epictète (50-130 après J.C) l'esclave – philosophe inspirateur des entretiens et du Manuel rédigés par son élève : Arrien de Nicomédie.

N'est-elle plus réduite à n'être qu'une liberté de tournebroche, faisant de l'homme, en conséquence, un simple jouet ou une marionnette pure et simple. De toute façon de nos jours (au XX^e siècle) une telle attitude, avec l'évolution des sciences et techniques, serait synonyme de suicide volontaire voire naïf. L'attitude stoïcienne est à la limite contradictoire, car nous ne saurions concevoir un homme sans liberté de choix, sans pouvoir d'initiative, sans marge de manœuvre dans le cadre de son existence, puisque nous ne pouvons parler d'homme en faisant table rase de la notion de responsabilité, or celle-ci ne peut être de mise que lorsque l'homme est capable de se démarquer de la nature, d'introduire entre la cause et l'effet la connaissance pour provoquer ou empêcher un événement selon le besoin.

Nous avons voulu ne pas passer en revue, dans les détails, les trois grandes étapes qui ont structuré le stoïcisme. Cependant nous nous contenterons seulement de les énumérer en en parlant brièvement. Ainsi notons – nous d'abord les anciens stoïciens composés de Zénon de Cittium fondateur de la doctrine (336-264), né à Cittium (Chypre), il fut à Athènes l'élève des Cyniques.

Au début du III^e siècle av J.C. Il fonda son école philosophique dite stoïcienne, ce qui est la même chose de dire l'Ecole du Portique Poesile. Cléanthe (331-232) dont il reste un magnifique poème d'inspiration panthéiste, l'hymne à Zeus et surtout Chrysippe (250-210) qui était probablement né à Tarse. C'est lui qui donnera à la doctrine stoïcienne son caractère systémique.

Ensuite les moyens stoïciens (II^e siècle). C'est : Panetius d'Athènes (185-112) Possidonius de Rhodes (135-51) introduit le stoïcisme à Rome. Possidonius fut l'ami de Pompée et le Professeur du philosophe Cicéron.

Enfin, l'époque impériale ou stoïcisme tardif cette période est marquée par Sénèque IV^e siècle av J.C – 65ap. J.C) dont les traités de la colère de la brièveté de la vie. Travail en référence auquel on ne peut contester ni le talent littéraire, ni la perspicacité psychologique quand il analyse les passions humaines. Cependant la vie dément scandaleusement la doctrine de Sénèque, car il a fini par se suicider sur l'ordre de César.

C'est dans ce stoïcisme tardif que nous classerons l'esclave – philosophe Epictète (50-130). Auteur du Manuel, inspirateur des Entretiens. C'est lui qui réduit à un jeu de mots la doctrine stoïcienne en la résumant ainsi : *Abstiens – toi et supporte* . Sans prétendre épuiser ce qui il y a à dire du stoïcisme, nous allons maintenant nous pencher sur la question de l'épicurisme qui, tout comme les courants de pensées antérieurs, a marqué sérieusement la réflexion philosophique et la philosophie.

L'épicurisme, comme se nom l'indique, a pour radical *Épicure*¹ (341-270 av J.C). C'est une philosophie qui est au service de la recherche du plaisir. Empressons nous de dire que c'est une philosophie qui ne vise pas le plaisir de manière immédiate, mais plutôt médiate ; médiate parce que c'est par la suppression de la douleur, et consécutivement à cet acte que nous accédons au plaisir, pour mieux faire comprendre ce que nous venons de dire, représentons – nous une image telle que le rapport entre l'Est et l'Ouest, ou le Nord et le Sud, nous pouvons nous approcher du Nord, non parce que le Nord était notre objectif visé. En prenant nos distances par rapport au Sud ou en nous éloignant simplement du Sud.

C'est pourquoi ceux qui cherchent à réduire l'Epicurisme à une pure et simple quête du plaisir s'éloignent du sens profond de l'orientation qui est celle de l'Epicurisme. Une telle compréhension de l'Epicurisme est une

¹ Epicure : Le temps des philosophies Hatier Paris 1995 p.76.

mésinterprétation, une caricature, une compréhension spontanée de cette doctrine. Comment cherche-t-elle (cette doctrine) à accéder alors au bonheur ?

Il y a deux voies pour ce faire : l'élimination de la crainte des dieux et l'effacement de la crainte de la mort. Notons que c'est sur la base de la réhabilitation de l'atomisme de *Démocrite*¹ que Epicure parvient à admettre à la fois la coexistence de la nécessité et de la contingence dans la formation du monde et même dans la position des actes de l'homme.

En effet, si Epicure prêche l'élimination de la crainte des dieux, c'est que à son avis ceux-ci sont la source du malheur des hommes. Puisque bien entendu, les hommes vivent dans une perpétuelle crainte ou inquiétude des dieux. Or, le bonheur est absence de trouble. Il est de ce point de vue : quiétude dans toute son acception. C'est ainsi que à travers le bonheur nous devons nous seulement rencontrer *l'aponia* (absence de douleur) si vous voulez, négation du mal physique ou (mal corporel). Mais aussi l'ataraxia qui, elle, signifie absence de trouble ou de crainte dans l'âme, elle (*l'ataraxia*) renvoie à la paix, la tranquillité intérieure).

C'est pour cela que nous sommes amenés à comprendre dans cette doctrine que la cause principale du malheur des hommes réside dans la religion populaire et les superstitions. La conception que la foule se fait des dieux doit être renversée au lieu et place des dieux, nous dit *Epicure*¹, « nous devons préférer l'idée rationnelle d'un vivant immortel et bien heureux »¹ qui ne saurait s'occuper des affaires des hommes et qui ne saurait gouverner le

¹ Démocrite, penseur et philosophe grec le premier à théoriser sur la question de l'atome que le considèrent l'élément insécable le petit élément des natures simples (a-tome) : indivisible

¹ Epicure : Lettre à Ménécée in lettres et Maximes 132-124 Trad. M. Corche, Paris, PUF. 1987, nous nous sommes référés ici aux pp.217-219.

monde. Car, les dieux sont éloignés du monde et n'ont besoin de quoi que ce soit pour être heureux. Il sont indifférents par rapport au monde quant à l'effectivité de leur bonheur, notons que cette invite à la suppression de la crainte des dieux n'est pas ce que l'on pourrait appeler impiété. C'est pour cela que l'impiété ne consiste pas dans la négation de l'existence des dieux, mais plutôt dans l'adoption que la foule se fait de l'idée de dieu.

La foule a une tendance naturelle à attribuer le plus souvent aux dieux les pouvoirs extraordinaires en référence auxquels l'homme se perçoit, se conçoit par la dérélition : la conscience de l'homme d'être un être faible abandonné à lui – même par la nature dans le cosmos. Il est à l'image de la molécule dans l'océan à la merci des flots.

En effet, il apparaît de toute évidence que la suppression d'une telle idée, c'est-à-dire de la crainte des dieux est fondamentale quant à l'accession et au maintien de la tranquillité intérieure. C'est aussi ce qui explique que les Epicuriens se dressent contre la crainte de la mort : « *habitue – toi à penser que la mort n'est rien par rapport à nous ; car tout bien et tout mal est dans la sensation. Or la mort est privation de sensation* »².

Elle est ainsi comprise parce que tout être biologique est composé d'atomes dont l'organisation et la solidarité mutuelle entretient ce que l'on appelle la vie au sein de cet être. Et c'est la dislocation et la perte de la solidarité fonctionnelle mutuelle entre ces atomes que l'on appelle mort, de même l'œil au sien de l'organisme peut jouer le rôle qui lui est dévolu : celui de regarder et de voir ; ce qui est impossible quand l'œil est extrait de l'organisme de même chaque organe ou atome de l'organisme et même

² Epicure op, cit p.219

chaque *organisme*¹ se vide de tout pouvoir et de toutes sensibilité parce que n'étant plus compris dans l'organisme qui est le tout grâce auxquels : (sentir, goûter, le toucher, ouïr, voir et le sens intéroceptif par lequel on sent la faim la soif etc. et le sens extéroceptif, on entretient un rapport de complicité avec l'environnement immédiat) toutes ces fonctions sont possibles et réalisables.

Or, la mort est suppression de la sensibilité qui est ce à cause de quoi nous éprouvons la douleur. Il apparaît dans la pensée épicurienne que la mort est une solution qui surmonte la question de la douleur.

Après avoir éliminé ces éléments perturbateurs, le sage doit se livrer à la hiérarchisation des plaisirs, hiérarchisation à partir de laquelle on distingue les plaisirs naturels et nécessaires comme le boire quand on a soif ou le manger quand on a faim. Ces plaisirs sont incapables de faire disparaître la douleur. Ils font plutôt varier le plaisir à l'infini, bref ils sont insatiables.

Nous avons aussi le désir non naturel non nécessaire comme ceux de la richesse et de la gloire, ces désirs sont surestimés parce qu'ils se fondent sur des opinions et produisent en effet plus de douleurs que de plaisir. D'où la nécessité pour le sage de toujours calculer pour se déterminer relativement à la question de tout choix, de refus des désirs ; choix et refus qui dépendent de la fin de la nature qui est en même temps la fin dernière de la vie bienheureuse où se réalise l'aponia et l'ataraxia (paix externe et interne).

L'épicurisme s'est à sa manière penché sur la question d'endurer la douleur. Cette doctrine explique que la douleur se manifeste de deux sortes : ou elle est intense et brève, ou elle durable mais faible. La première débouche sur la mort et la seconde atténue progressivement la douleur. Pour nous

¹ Chaque organisme peut être considéré d'une certaine manière comme un atome, l'organisme est, à sa manière dans le cosmos, un atome .on veut dire un tout organisé.

résumer, disons que la sagesse épicurienne s'articule autour de quatre points principaux dont la réalisation est l'expression de la sagesse. C'est l'absence de la crainte des dieux, la négation de la crainte de la mort, la régulation des plaisirs et enfin la capacité d'endurer la douleur.

Toujours dans la perspective de la définition de la philosophie comme quête permanente de la sagesse, nous avons vu en quoi celle-ci a consistée au plan des philosophies qui ont fait objet de notre réflexion jusqu'ici. Ainsi, chez les sceptiques la question de la philosophie comme quête de la sagesse a débouché sur la question de l'impossibilité de la connaissance chez les humains.

Un tel courant de pensée est appelé scepticisme qui, au sens le plus large, est défini comme une doctrine d'après laquelle « l'esprit humain ne peut atteindre avec certitude aucune vérité d'ordre général et spéculatif, ni même l'assurance qu'une proposition de ce genre est plus probable qu'une autre »¹.

Le précepteur de ce courant de pensée est Pyrrhon d'Elis. Celui – ci découvre l'universalité de l'apparence en interrogeant l'idée d'être. Passant en revue l'histoire de la philosophie, il y découvre des contradictions de toute nature, par exemple Héraclite soutenait que le réel est changeant contrairement à Parménide qui niait le changement. Ainsi voyons – nous sur la même et unique question des réponses contradictoires : Où est la vérité en effet ?

Notons que les sceptiques étaient parfois de très grands voyageurs. D'ailleurs Pyrrhon avait d'ailleurs accompagné Alexandre Le Grand dans la plupart de ses expéditions son constat à cette occasion est : les gens les plus

¹ André Lalande. Vocabulaire technique et critique de la philosophie, PUF 1^{ère} édition 2002

divers adoptaient des valeurs différentes et professaient des opinions contradictoires.

Or, la vérité tout comme la valeur telle qu'elle devrait être admise doit être une et une seule et ne doit pas être vraie ici et fausse ailleurs, vraie aujourd'hui et fausse demain, autant dire qu'elle est une constante. Elles (la vérité et la valeur) sont hors de l'action corrosive du temps, loin de l'influence de la variation spatiale. Pourtant, revisitant les cultures diverses des sociétés diverses, en examinant épistémologiquement aussi les sciences et philosophies existantes, nous finiront par donner forcément notre assentiment à Pascal lorsqu'il affirme : Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au – delà.

Enésidème avait cherché à grouper les arguments sceptiques sous dix titres ou tropes que Sextus réduisit à cinq, ainsi notons – nous la contradiction des opinions (par exemple celle du matérialisme et de l'idéalisme) la régression à l'infini (toute preuve devant se justifier pour être admise comme telle, comme pour demander à la preuve sa preuve). L'adoption nécessaire des postulats invérifiables ou invérifiés (celle-ci est la conséquence de notre incapacité à aller de preuve en preuve ; s'arrêter quelque part devient une obligation. Or, ce *quelque part* ne vous livre pas une explication quant à sa valeur épistémologique), car autrement nous tombons sur le diallèle ou cercle vicieux comme dans un cercle : le point de départ et le point d'arrivée se confondent.

On prouve toujours un argument par un autre, exemple Descartes prouve l'existence de Dieu en partant du cogito qui est le principe de toute vérité. En contre partie, le cogito lui – même n'est vrai qu'en tant que Dieu existe et qu'il est un être parfait qui garantit la constance de la vérité et donc la possibilité de la connaissance. Et enfin toute vérité est relative : Protagoras

se veut l'écho de ce point de vue : l'homme est la mesure de toute chose. Ici la vérité dépend de la situation de l'état de celui qui fait affirmation.

Toutes les raisons énumérées là – haut ont fini par désigner le scepticisme comme l'état d'un esprit qui doute de propos délibérés pour des raisons scientifiquement déterminées. Bref le pyrrhonisme ou scepticisme ne croit pas à ce qui ne tombe pas sous nos sens. C'est pour cela que toutes les questions relatives aux problèmes de l'au – delà, de l'en – soi de l'être sont l'être révoquées au doute et n'ont en effet aucun crédit épistémologique. Pour les sceptiques seules les apparences méritent d'être pris au sérieux, ils ne doutent pas par exemple qu'une chemise puisse *apparaître* rouge, mais ils préciseront aussitôt qu'ils ne savent pas si cette chemise est rouge. Comprendons que le scepticisme n'affirme et ne dit rien de plus que ce qui « apparaît, car ce qui compte, de son point, c'est l'apparence. Voilà ce qui le fera déboucher sur l'épochè c'est-à-dire la suspension de tout jugement quant à la portée épistémologique de toute chose.

Cette philosophie fonctionne sous le mode de maximes tels que *prendre la vie pour guide* ou *abstiens – toi de tout jugement*. Et comme par hasard, cette philosophie, en supprimant les questions de vérités et valeurs normatives, en référence auxquelles tout jugement tire son sens, toute conduite prend sa signification, prend les atours d'une philosophie du bonheur. Le scepticisme est ainsi considéré parce que ce qui produit chez l'homme le trouble ou l'inquiétude c'est la prise de conscience de la dérogation à une norme déterminée. Or, dans la compréhension sceptique du monde tout est égal aucun point de vue ne vaut plus qu'un autre, aucune valeur ne tient plus qu'une autre et par voie de conséquence, il n'y a point de remord, ce qui est la même de dire que celui qui appréhende la vie sous c'est angle (scepticisme) est heureux et est dans le bonheur.

L'aphasie ou le silence lorsqu'il est conséquent conduit droit à l'ataraxie à la quiétude et à la paix intérieure. Disons que cette doctrine a eu une influence telle qu'elle a failli enlever toute crédibilité à toute prétention au savoir, à toute accession à une quelconque vérité et c'est ce qui fera dire à Sémou Pathé GUEYE :

« en tout cas lorsque le christianisme naissant se mettra à convoiter les consciences, ce sera dans un univers intellectuellement désarmé par la critique sceptique et prêt pour cette raison, moyennant les difficultés nécessaires de l'adaptation à une nouvelle conception du monde, à retrouver des certitudes dont on lui avait en définitive privées sans lui avoir proposé des valeurs de remplacement ¹ »

. C'est la conséquence d'une telle situation qui finira par inverser l'orientation et le rôle de la philosophie et à la réduire à n'être qu'une simple servante de la religion en plaçant la raison et sa réflexion sous le contrôle de la foi.

SECTION II : LA PHILOSOPHIE COMME SERVANTE DE LA RELIGION

La philosophie connue comme la manifestation par excellence de la critique, critique qu'il faut entendre au sens étymologique : séparer. En quoi consiste la critique philosophique ? Elle consiste à faire le départ entre « l'opinion et l'épistème », l'apparence de l'essence, l'étant de l'être, bref elle a pour objectif et méthode d'exclure de ce qu'elle doit admettre, tout ce qui ne peut soutenir l'épreuve de la critique. C'est dire que l'entreprise philosophique est une attitude de prise de distance par rapport à l'objet de la connaissance, à l'objet de la croyance.

¹ Sémou Pathé GUEYE op, cit p.124

Or, ce contre quoi se dresse la religion c'est cette phase de distance par rapport à ce qu'il y a à croire, étant donné la religion prêche l'adhésion totale à l'objet de la croyance. Nous comprenons ainsi pourquoi le christianisme qui cherche à s'installer ne pouvait accepter que la philosophie fut l'objet d'un quelconque enseignement, car nul ne doute du pouvoir des intellectuels quant à l'orientation qu'il faut donner à la conscience collective.

C'est dire que l'autonomie de l'intellectuel fait, de ce point de vue, objet d'une constante menace vis-à-vis de la position et de la pérennité de la religion naissante (le christianisme). Ainsi la religion devait pour s'installer s'entourer de la complicité de la philosophie si celle – ci l'acceptait. Et au cas où elle refuserait d'adhérer à la cause de la religion, celle-ci annexerait celle-là.

En effet, comprenant le mot d'ordre de l'époque, Charles le chauve petit fils de Charlemagne s'entoure d'un illustre philosophe du nom de Jean Scot, surnommé Erigène. L'œuvre de celui – ci fut une tentative de conciliation des thèses du néoplatonisme à celles de la religion biblique. C'est ainsi que la théologie par l'extension du christianisme s'est constituée en une vraie philosophie selon la définition de Saint Augustin.

Et par conséquent l'enseignement de la philosophie n'était plus l'apanage des philosophes libres et autonomes, mais plutôt celui des hommes de religion qui assuraient l'enseignement de la philosophie dans les Eglises, les Monastères et les couvents et ce sous la haute surveillance de la hiérarchie « *Ecclésiastique* »¹.

¹ Coordonnées bibliographiques imprécises comme en ont décidés les 3^e (1179) et 4^e (1215) congrès de l'LATran

Pour Erigène philosophe et théologien en tout cas, le Dieu du christianisme ne s'assimile pas à l'un transcendant des néoplatoniciens. Il est plutôt, du moins il se manifeste sous la forme d'un message adressé aux hommes par l'intermédiaire du christ.

Ce gain de terrain par la religion au détriment de la philosophie qui manifeste la suprématie de la foi par rapport à la raison est mise en évidence par Alger de Liège qui dénonce tout pouvoir de la philosophie à expliquer le dogme. D'après lui, la question du dogme doit être examinée et résolue non par la raison humaine, tout à fait incompétente, mais par les témoignages du christ même à l'égard de ces saints.

Pierre Damien quant à lui explique que « *la philosophie est une invention du diable corrompu dès le grammaire¹* ». Ce que nous retiendrons par-delà ces propos c'est le caractère impie de la réflexion philosophique qui, par moment, adresse au sacré des termes ou des propos impropres. Notons aussi que si la religion préfère être suivie par la réflexion philosophique, c'est que la philosophie se laisse teinter par moment par l'anthropomorphisme qui, selon le mot de Lalande : « *se dit de toute doctrine ou raisonnement qui, pour expliquer ce qui n'est pas l'homme (Par exemple Dieu, les phénomènes physiques, la vie biologique, la conduite des animaux etc.), y applique des notions empruntées à la nature ou à la conduite humaine.* »²

¹ Pierre Damien 1707 – 1772 : Cite par E Bréhier dans l'histoire de la philosophie Grammaire : l'auteur s'est réfère au Latin qui permet de nommer bien au pluriel

² ANDRE LALANDE, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit.

C'est ce qui explique l'aversion que le plus grand nombre éprouve à l'encontre de la philosophie et la plupart de ses thèses admises comme blasphématoires. C'est ainsi que pour éviter cette dérive à la philosophie, la théologie redéfinit le rôle à assigner à la philosophie, rôle qui serait réductible au travail *herméneutique consistant à* interpréter le sens profond des textes de la révélation. C'est ce que nous retrouvons chez Al Kindi, Al Ghazali etc.

En définitive, de notre point de vue, c'est mal poser le problème que d'envisager le rapport philosophie et religion en termes d'exclusion ou de dominant dominé. Nous pensons que philosophie et théologie ou Raison et foi ont la même dignité et la même portée axiologique. Car, une analyse radicale de la raison pour laquelle l'homme est, de tous les animaux, le seul à avoir une religion, religion qu'il n'a que par ce qui le distingue des autres, et cela, pourrions-nous dire, est : la raison. Comme pour dire que c'est parce qu'il a une raison qu'il a une religion, une foi.

En effet, si la raison est la raison pour laquelle il a une religion et donc une théologie, on comprendrait mal pourquoi la théologie reviendrait à nier toute valeur de la raison et donc de la philosophie. Ce faisant, la théologie nous donne l'impression de scier la branche sur laquelle elle est assise. Nous pensons que la religion et la Philosophie ou Foi et Raison ont chacune son domaine lequel lui est aussi spécifique, qui se trouve être son paradigme. Religion et philosophie ne peuvent nullement être interchangées, pour parler comme les logiciens, *salva veritate*. C'est-à-dire sans porter atteinte à la vérité.

S'il est vrai que la foi est au service de la vérité tout comme la raison, il n'y a pas de contradiction possible entre elles. Cependant les chemins qu'elles empruntent diffèrent. On peut néanmoins se déterminer dans l'une ou l'autre de ces voies. C'est ainsi que Descartes s'engagea dans la voie du rationalisme. Il ouvre alors l'ère du rationalisme moderne et réhabilite la raison en lui restituant

ses lettres de noblesse. Une nouvelle définition de la philosophie se (fait jour) met en vogue : savoir de la totalité.

SECTION III : La philosophie comme savoir de la totalité : le cartésianisme

Elle fonde tout savoir possible. La philosophie telle que Descartes l'a définie, confond toutes les sciences et tout le savoir humain à la philosophie. Descartes, ce faisant, réhabilitait le concept aristotélicien de la philosophie qui définit celle-ci comme savoir de la totalité ou totalité du savoir. Soulignons en effet, que le rationalisme cartésien est dirigé contre le paradigme scolastico-aristotélicien. C'est dire que l'universalisme ou l'encyclopédisme de la conception cartésienne de la philosophie est d'un tout autre ordre. Nous dirons cela, car Descartes a introduit une nouveauté dans cet universalisme. Cela est d'autant plus évident qu'il repose tout savoir humain possible, toute connaissance, toutes sciences sur un principe qui relève d'un autre plan, principe que nous trouvons dans l'ego cogito « *Chacun peut voir par intuition intellectuelle qu'il existe et qu'il pense*¹ ».

Le choix du cogito pour principe ne relève point d'un décret arbitraire, mais plutôt de sa nature, nature grâce à laquelle le cogito est seul ce qui a su résister aux assauts du doute ravageur de ce qui, dans la connaissance, n'est pas absolument évident, certain.

Du doute à l'évidence - Le doute consiste à ne pas donner son assentiment vis-à-vis d'un énoncé. C'est l'attitude d'un esprit qui hésite à prendre position parmi les différentes positions possibles. C'est une prise de distance, c'est le refus de l'immédiat. Chez Descartes, ce doute est né à la suite d'un bilan opéré au regard du manque de certitude apodictique dans le terrain de la connaissance.

¹DESCARTES, Regulae : Règle III, p.14

Les systèmes philosophiques se contredisant sans cesse, nos sens nous trompant continuellement, les sceptiques prêchant l'impossibilité d'accéder à la vérité, à la connaissance, une telle situation est inquiétante en ce qu'elle ne laisse pas indifférent quelqu'un comme Descartes qui voulait fonder l'unité des sciences par la découverte de vérités indubitables qu'il appellera « Principes ». C'est ainsi qu'il s'engage dans l'aventure du doute.

Selon Lalande, le doute est un « *état d'esprit qui se pose la question de savoir si une énonciation est vraie ou fausse, et qui n'y répond pas actuellement*¹ ».

Si cette définition est valable pour le doute cartésien, nous pouvons alors nous évertuer à distinguer celui – ci du doute sceptique. Ce départ est à nos yeux nécessaire car, le doute sceptique est une aporie pour tous ceux qui cherchent la vérité et ou la connaissance. Nous disons cela parce que chez les sceptiques le doute est définitif. Ce n'est pas un moyen, mais une fin. Chez eux le doute n'est pas l'expression d'une curiosité intellectuelle suggérée par une conscience qui se sent faite pour la découverte de la vérité et la construction de la connaissance qui constitue la principale nourriture de l'âme.

Nous n'allons pas nous étendre dans l'exposition de la doctrine des sceptiques qui, quand elle est examinée avec minutie et rigueur intellectuelle s'expose à une auto contradiction, en ceci que elle pose comme principe fondamental que la vérité ne peut être atteinte et qu'elle est hors de portée de l'intelligence humaine. Ainsi, nous sommes réduits à nous contenter de simples apparences. Vouloir dire l'être relèverait d'une ambition pour ne pas dire prétention.

¹ Lalande : vocabulaire technique et critique de la philosophie op, cit

Or, en prêchant l'impossibilité d'accéder au savoir et à la vérité, le scepticisme consciemment ou non donne à ce point de vue le statut d'une vérité, d'une vérité unique et d'une vérité absolue d'ailleurs. N'est-ce pas là soutenir une chose et son contraire en même temps et à propos de la même question qui est la question de la possibilité de la connaissance et la découverte de la vérité.

Il apparaît clairement que Descartes n'avait pas tort de ne pas se confier à ce doute arrogant, destructeur qui n'a rien à avoir avec ce qu'il est convenu d'appeler critique constructive. A l'inverse, le doute cartésien est plein de vertus épistémologiques : il est méthodique, provisoire, hyperbolique, limité, et enfin courageux. C'est ce qui explique son caractère constructeur dans le processus de réalisation de la connaissance et de la découverte du vrai par Descartes. C'est dans cet ordre d'idées que notre philosophe pose le premier précepte ou la première règle de la méthode :

Le « premier était de ne jamais recevoir aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce que se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute »¹.

La lecture qui se dégage de l'effet du doute qui est la première règle de la méthode est celle de l'intuition intellectuelle. Laquelle doit avoir deux qualités à savoir la clarté et la distinction c'est-à-dire l'évidence. Ne pas confondre la pseudo-transparence de l'évidence empirique avec celle qui est dite rationnelle. Conscient de leur similitude, Descartes fait peser désormais le soupçon sur tout ce qui nous semble le plus évident. Descartes définit ce qu'il entend par idée claire et distincte. Selon lui « *Une idée claire est celle qui est présente et manifeste à une esprit attentif, par opposition ou domaine de l'obscur. Une idée*

¹ Descartes, Discours de la Méthode, op. cit. p

distincte est celle qui est tellement précise et différente de toutes les autres qu'elle ne comprend en – soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut ¹».

Cela veut dire qu'une proposition pourra toujours être jugée fausse dès qu'elle contient, ne serait-ce qu'un seul élément dont la certitude n'est pas fondée, ou dès qu'on peut « imaginer » la possibilité de sa fausseté. C'est pourquoi Descartes avance qu'il fallait « (...) *que je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point après cela quelque chose en ma créance qui fut entièrement indubitable* »².

Cela signifie que dès que Descartes trouve la possibilité ou le moindre prétexte pour douter de la vérité d'une proposition. Cette proposition perd toute crédibilité. Elle est révoquée en doute et est considérée comme nulle et non avenue, et donc non fondée. D'une façon générale Descartes réduit toutes les connaissances à deux types : L'un sensible, l'autre intelligible. On entend par connaissances sensibles celles auxquelles on accède par le truchement des organes des sens, par connaissances intelligibles celles qui sont perçues par une « inspection de l'esprit » (le cas de l'essence du morceau de cire). Ainsi Descartes s'est – il prononcé à travers cette proposition : « *Mais parce que la ruine des fondements entraîne nécessairement avec soi tout le reste de l'édifice, je m'attaquerai d'abord aux principe, sur lesquels toutes mes anciennes opinions étaient appuyées* »¹

Cela est compréhensible du point de vue des hommes dans leur entreprise à cause de leur finitude ou, si vous voulez, à cause de la courte durée de leur

¹ DESCARTES, Discours de la méthode librairie générale française, Paris 2000,p 88-89

² Descartes – Principes de la philosophie I-45,in oeuvres lettres,la PLEIADE ,p591

¹ Descartes Méditation métaphysiques op cit p10

existence. Il est difficile voire impossible, par un homme, de vérifier toutes les connaissances en passant en revue chacune d'elles dans sa singularité pour voir si elle est fondée ou non. Cela resterait impossible du fait de l'infinité de nos connaissances. En plus il n'y a pas de détails dans la mesure où toute chose est constituée d'éléments et chaque élément est ainsi décomposable à l'infini. C'est comme si l'on voulait dire par exemple que pour connaître A il faut connaître B et pour connaître B il faut connaître D et ainsi de suite. Notons que s'il doit en être ainsi la connaissance d'une seule chose suppose et pose la connaissance de tout ce qui constitue le cosmos ou l'univers tout entier. Voilà la raison pour laquelle DESCARTES s'attaque directement au fondement en hiérarchisant toutes les connaissances en deux groupes comme nous l'avions souligné là haut.

Cela laisse penser que Descartes est le précepteur connu ou non de ce que l'on appelle aujourd'hui « le faillibilisme » Poppérien qui se propose comme démarche épistémologique une logique non vérificationniste, mais falsificationniste. Autrement dit, il s'agit dans le cas échéant (à savoir dans la démarche faillibiliste) de vérifier que « tous les cygnes sont blancs » mais, à l'inverse, il est plutôt question de voir s'il serait possible de trouver un cygne non – blanc. Il s'agit donc d'une démarche négativiste.

Une autre caractéristique du doute : il est hyperbolique, cela signifie que d'une fausseté relative ou partielle on passe à une fausseté absolue. C'est d'ailleurs ce doute hyperbolique qu'il applique au sens : *« j'ai quelques fois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés »¹*.

Ici il apparaît que l'hyperbolicité du doute conduit Descartes ou Descartes conduit celle – là à une situation faisant ainsi passer du « quelque fois » au

¹ Descartes MM op, cit p.10

« toujours » du « douteux » au « faux ». Ce que nous retenons c'est l'envie d'étendre, d'élargir, d'agrandir et même de généraliser la marge de manœuvre, le domaine d'extension ou la portée du doute. Cela est d'autant plus manifeste que notre philosophe se propose des hypothèses sous forme de prétexte pour réaliser cette fin dont nous parlions plus haut. Ainsi, c'est dans cet ordre d'idées que Descartes explique : « *Je supposerai donc qu'il y a, non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité, mais un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper* »².

Ici, apparaît un certain rigorisme qui veut écarter toute forme d'erreur dans l'entreprise philosophique dont Descartes se veut le constructeur. Ce rigorisme est à la base de la remise en cause mêmes des vérités mathématiques : « *certes si j'ai jugé depuis qu'on pouvait douter de ces choses, (arithmétique, géométrie) ce n'a point été pour autre raison, que parce qu'il me venait en l'esprit que peut – être quelque dieu avait pu me donner une telle nature, que je me trompasse même touchant les choses qui me semblent les plus manifestes* »³.

Et pourtant Descartes ne laissait pas de dire lui – même qu'il admirait les mathématiques : « *je me plaisais surtout aux mathématiques à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons* »¹.

Toujours dans cette logique d'étendre la portée du doute (de le rendre hyperbolique) Descartes ne se contente pas des occasions de douter contenues dans ce qui fait objet de réflexion. Compte tenu de cette raison, il invente lui – même ces occasions de douter à la manière du géomètre qui se plaît à augmenter des lignes aux figures géométriques qu'il trace pour mieux mettre en évidence les axiomes ou théorèmes qui sont en jeu.

² Descartes : op, cit p.15

³ Descartes : ibid p.31

¹ DESCARTES, Principes de la philosophie, Paris; Vrin, 1950, p.76

Rappelons que Descartes reste fidèle à son rationalisme, celui – ci est tellement de mise chez lui qu’il se garde de mettre en cause les vérités de la foi. Car, pour lui on peut le constater facilement la rationalité doit s’appliquer aux données qui ne portent pas sur la théologie. Les données de celle-ci sont hors de portée de nos raisonnements, elles ne sont connues que par révélation qui est une forme de savoir dont le porteur n’est pas le producteur. En effet, une telle connaissance ne s’effectue point par degré. Ici le sujet connaissant connaît une bonne fois pour toutes. D’ailleurs, pour notre philosophe ces questions transcendent le domaine de nos raisonnements. En effet, il soutient que « *nous devons préférer l’autorité divine à nos raisonnements* »².

Ainsi l’auteur du Discours de la méthode ne traite seulement que des questions qui relèvent de l’ordre de la raison. Ainsi Descartes compte ajuster toutes les vérités rationnelles au niveau de la raison par la raison et seulement avec celle – ci. Ce qui fait de lui le père du rationalisme moderne. On peut toute de suite comprendre qu’une telle attitude n’est suggérée que par l’exigence de clarté et de distinction qui ne fonctionne que sur la base d’intuition certaine et précise.

Et c’est, justement, ce refus de soumettre au doute les vérités de la foi qui fait dire que le doute est limité. Mais la limite du doute, ne s’expliquerait-il pas par la gravité du moment, quant on sait quel fut le sort réservé à Giordano Bruno brûlé vif.

En clair, des intellectuels en général et les philosophes on particulier étaient victimes d’exaction de toutes sortes, de menaces de tout acabit. Ce fut le cas de Galilée qui a fini par renoncer à son point de vue réhabilitant la thèse de Copernic : l’héliocentrisme. Point de vue qui était en opposition avec le

² 2Descartes principes de la philosophie, Paris Vrin 1950, p.76 p114

géocentrisme qui était une vision imbue de conception religieuse autant dire chrétienne de l'homme et même du cosmos, car d'après le géocentrisme : l'homme, ayant plus de dignité que les autres créatures, bénéficie d'un ascendant par rapport à celles – ci.

Descartes explique que la position de l'homme ne pouvait être que centrale puisqu'il est le centre de la création. Telle était aussi la conception aristotélicienne de l'univers. Rappelons que l'église a fait sienne la quasi-totalité des thèses d'Aristote. Aussi contredire les thèses scolastico - aristotéliciennes reviendrait à s'opposer à l'église au christianisme naissant qui avait fini de se confondre à la scolastique.

La soutenance de nombreuses thèses scientifiques qui pouvaient contrevenir à la position de la conception christiano aristotélicienne du monde a été différée. En tout cas c'est ce qui se laisse comprendre durant cette période, même si par ailleurs la philosophie par des subtilités qui sont les siennes arrivait à négocier son rapport de coexistence avec la religion chrétienne quant à l'explication qu'il fallait donner de l'homme et du cosmos. Il reste que cela a été d'une part ce qui explique le caractère limité du doute. Cette période a été pour la science et pour la philosophie un véritable obstacle épistémologique.

D'autre part, la limitation du doute s'explique aussi par le fait que la démarche du doute est suicidaire, suicidaire par ce que le doute par sa vocation tend à sa propre auto – suppression. Auto – suppression, puisque le doute cartésien n'a rien à avoir avec la logique nihiliste, il ne tient et ne se maintient que parce que l'évidence n'est pas encore découverte.

Et la découverte de celle – ci est synonyme de la disparition du doute. C'est qu'en vérité, le doute par sa méthodocité a été bien préparé, organisé. Le doute est systématique et orienté vers son auto-suppression sa propre

destruction. Il n'est ce qu'il est que parce qu'il était au service de l'indestructible- destructeur (la fonction ambivalente de l'évidence celle qui est de se poser en s'opposant).

Le doute se heurte à une limite. Celle – ci est mise en évidence par le *cogito ergo sum* qui met fin au doute. Car, si aucun objet de pensée ne résiste au doute, lequel résiste à tous les objets de pensée en les détruisant, il reste assuré que l'acte même de doute de l'ego cogito, lui, est indubitable. On peut constater intuitivement que c'est parce que je doute, moi qui doute je suis, je suis une chose qui pense. C'est ce qui fera dire à Descartes : « *Aussitôt après je pris garde que pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais fusse quelque chose et remarquant que cette vérité, je pense donc je suis était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébrancher* »¹.

Ici le doute est incapable d'aller au – delà, il se vide alors de tout son sens épistémologique et cède sa place par effet à l'évidence du cogito. Cette découverte du cogito n'était pas évidente. Car, elle ne s'est donnée qu'a posteriori et c'est cet engagement dans une aventure risquée du doute dans une voie aux conséquences incalculables qui fait dire que le doute cartésien est courageux. Certains diront même pour cette même raison que la philosophie de Descartes est une philosophie de la volonté avant que d'être une philosophie de la raison.

Si le doute est courageux, c'est parce qu'il engage l'esprit résolument à nier des vérités sensibles et intelligibles au point d'inventer des prétextes pour

¹ Descartes op. cit. p.110

aggraver ou exagérer la portée du doute. Et pourtant pendant cette expérience rien n'indiquait a priori que l'esprit en sortira (dans le doute) avec les résultats escomptés. Cette hasardise qu'elle soit, consciente ou non, pourrait s'interpréter comme la marque de courage dans le cadre du dévoilement de la vérité. La vérité est pour Descartes de l'ordre du dévoilement, nous parlons de dévoilement, car chez notre philosophe la vérité ne procède pas de la construction intellectuelle.

Ce caractère courageux met en exergue dans la métaphore du voyageur perdu dans une forêt et qui, à son avis, doit continuer son chemin jusqu'à ce qu'il découvre quelque habitation s'il ne retrouvait pas où il va. La philosophie cartésienne est une philosophie de la détermination.

Toutes les vertus du doute n'étaient qu'au service de la découverte du critère à partir duquel toute connaissance ou toute vérité devrait se normer. Ce critère, nous ne le dirions jamais assez, c'est l'évidence. Son incarnation la plus parfaite est le cogito, l'évidence est le seul référent qui garantisse la condition de possibilité de la connaissance et de la vérité. Si (*Aristote l'a dit*) a été pour la Scolastique un argument sans réplique grâce à la pertinence que l'on admet à ses points de vue, on pourrait ainsi dire que dans ce contexte ce qui était de mise c'est : « *l'argument de l'autorité* ». C'est dire que la pertinence d'un point de vue dépendait de la notoriété ou de la célébrité de son auteur.

A l'inverse, Descartes renversait l'ordre des priorités et nous faisait passer de *l'argument de l'autorité* à *l'autorité de l'argument*. Qu'est-ce qu'un argument autoritaire ou qu'entendons – nous par l'autorité de l'argument ? C'est l'argument, faut – il le préciser, qui ne doit pas sortir de lui – même pour se fonder, c'est l'argument qui trouve la garantie de sa vérité, de sa pertinence propre, de son sens intime de la signification authentique dans sa propre clarté intrinsèque. Cet argument est comme la lumière. Il se donne à nous sous les traits

de l'évidence. Qu'est – ce que l'évidence. Il s'agit de l'intuition intellectuelle de l'idée claire et distincte par opposition à la pseudo – transparence empirique.

Pour Descartes en effet, une idée claire est celle qui se présente et manifeste à un esprit attentif par opposition au domaine de l'obscur (quant à celle qui est distincte) c'est une « *idée qui est tellement précise et différente de toutes des autres qu'elle ne comprend en soi que ce paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut* »¹.

En réalité Descartes, tout comme Archimède, était en quête d'un point

« fixe est assurée » point a partir duquel devait s'ordonner tout l'édifice du savoir humaine : « Archimède, pour tirer le globe terrestre de sa place et le transporter en un autre lieu, ne demandait rien qu'un point fût fixe et assurée. Ainsi j'aurai droit de concevoir de hautes espérances, si je suis assez heureux pour trouver seulement une chose qui soit certaine et indubitable »¹.

Et c'est ainsi, si les vérités sensibles et intelligibles n'ont pas pu résister au doute, le cogito apparaîtra comme le type même de certitude à la recherche duquel Descartes s'est employé. Il apparaît ainsi comme une évidence puisque sa certitude est à tout point de vue indubitable. Du moment qu'il résiste à l'hypothèse du malin génie : « *Qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose* »².

Par delà la quête de l'absolument indubitable, ce qu'on comprend c'est le désir fidèle au caractère universaliste et totalitaire de la philosophie. Car, cet absolument indubitable joue le rôle de principe. Et tout principe étant principe de « quelque chose » avec quoi il entretient un lien interne, le tout fonctionnant

¹ Descartes, op, cit. p.591

¹ Descartes op, cit p.18

²DESCARTES , Ibid p.18-19

sous le mode d'un système. C'est ainsi que Descartes pourra définir ce mot de philosophie comme étant :

« l'étude de la sagesse et que par la sagesse on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissances de toutes les choses que l'homme peut savoir tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts; pour qu'une connaissance soit comme telle, il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières causes c'est-à-dire des principes »³.

Notons que le rapport entre l'évidence et le Cogito est un rapport ambigu pour certains penseurs. En tout cas, c'est ce que nous constatons dans les termes suivants : Avant de reposer sur l'existence d'un Dieu transcendant et véracé, c'est avant tout l'existence primordiale du Cogito qui est le garant de l'évidence. La question est alors de savoir si l'affirmation du Cogito suppose l'évidence ou si elle la fonde. La réponse pour Descartes est évidente : c'est bien le Cogito qui est le fondement, mais (c'est surtout ce qui brouille la compréhension que nous en avons) il dit aussi que l'évidence, organisatrice de la mathesis universalis est ce à quoi toute forme de pensée doit se plier (nul n'en peut douter) donc, en toute rigueur, *« le Cogito devrait, lui aussi, obéir à la règle qu'il prétend fonder. Il y a là une antinomie en apparence insoluble¹ »*

Cet argument est de notre point de vue discutable du fait que l'on a perdu en vue que le Cogito est comme il le soutient lui-même le fondement, quant à l'évidence, nous dirons qu'elle reste un simple critère que doit avoir toute connaissance ou toute vérité pour être admise comme telle. D'ailleurs, une analyse plus profonde nous permettra de comprendre que c'est parce que le

³ DESCARTES ,Lettre préface, principes de la philosophie ,p

¹ [http : // Vadeker.Club.fr / corpus / loubière / 1 – 3. Html](http://Vadeker.Club.fr/corpus/loubière/1-3.html) L'absolue est ce qu'il en soi –même sa raison et qui n'a besoin d'aucune autre chose pour exister ni pour être conçue

Cogito en tant que fondement est caractérisé par la nature de l'évidence que celle – ci, au regard de celui – là, est considérée comme un critère. L'évidence est alors, faut – il le préciser, un simple critère et il n'est reconnu comme tel que parce que le Cogito nous apparaît sous ses traits. La question de l'antériorité étant, pour nous, un faux problème philosophique. Le caractère fondateur du Cogito est, nous ne le dirons jamais assez, bel et bien lisible dans la métaphore de l'arbre. C'est le Cogito qui se trouve à la base, mais non l'évidence même s'il se laisse entrevoir sur le sol de l'évidence.

Il nous faut cependant émettre des réserves par rapport à la considération de l'évidence comme règle générale de la vérité. L'évidence n'apparaît comme telle que rapport aux énoncés dits apophantiques, c'est-à-dire les énoncés ayant un sens qui peuvent être dits vrais ou faux. Quant à un souhait ou une prière, ces données peuvent être très évidentes sans que l'on ne puisse dire d'eux qu'ils sont vrais.

En définitive, le critère de l'évidence que Descartes considère comme règle générale suscite en nous des interrogations. Par le fait que la vérité n'est (nous le pensons fondamentalement) pas une et absolue, fonder l'évidence comme un critère universel de la vérité relèverait de la prétention. Nous ne voulons pas par là décourager cette entreprise. Cependant, nous admettons quand même la possibilité de l'élaboration des critères de la crédibilité formelle des énoncés à même d'être dits vrais.

Une telle compréhension de la philosophie procède chez Descartes de la prise de conscience de la crise de l'unité de la philosophie et du projet de sa réhabilitation. Tels sont les principaux motifs qui expliquent le projet de la révolution cartésienne de la philosophie au XVII^e siècle. En définissant la philosophie comme un tout dont la métaphore de l'arbre se veut l'illustration la

plus parfaite, Descartes renoue avec une conception aristotélicienne de la philosophie. Totalité de la connaissance dans la mesure du possible ou encore avec la conception démocritéenne de la philosophie. Car, Démocrite n'hésitait même pas à dire je vais parler de tout.

C'est dire que le savoir philosophique est un savoir encyclopédique, universaliste et totalitaire. En cela l'ancêtre des philosophes Thalès peut nous servir d'illustration en ce qu'il était le personnage type même de cet universalisme philosophique. Car, il n'était pas seulement un philosophe au sens strict du terme qui inaugure ce mode de connaissance rationnel en rupture avec le mythe, il était aussi mathématicien, astronome et physicien.

C'est encore la conception de la philosophie au début de la modernité qui confond les sciences et tout le savoir humain à la philosophie. Ainsi, René Descartes toujours fidèle à cette conception universaliste et encyclopédiste de la philosophie la présente comme : « *un arbre dont les racines sont la métaphysique, le tronc la physique, et les trois branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences qui se réduisent à trois principales à savoir la médecine, la mécanique et la morale¹* ».

D'ailleurs, l'expression philosophie renvoyait encore en Allemagne à des compétences non seulement strictement philosophiques mais aussi littéraires et scientifiques : C'est conformément à ce sens originare que Descartes s'est employé à construire l'édifice philosophique. Pour ce faire, il reçoit les Méditations métaphysiques à titre de viatique, de feuille de route vers cette réforme de la philosophie. Méditations en lesquelles Husserl verra plus tard le levier de la phénoménologie.

¹ Principe de la philosophie, préface, p 42

Pour nous résumer, afin de mettre en exergue la place et l'importance de la subjectivité dans la philosophie cartésienne, retenons que le doute est au cœur de ces méditations et fonctionne comme méthode indispensable d'accès à cette réforme. Celui – ci consiste dans le renversement de toutes les sciences admises jusque – là, dans le retour sur soi – même et au-dedans de soi jusqu'à l'évidence, complète fondement ultime de tout savoir éventuel.

Ce fondement, on ne le dira jamais assez, c'est la vérité de l'ego – Cogito, de la subjectivité. Ce qui distingue l'universalisme ou l'encyclopédisme philosophique de Descartes de celui de ses prédécesseurs, c'est la fondation de celui – ci par et sur un principe indubitable, absolument certain, le sujet pensant libéré de tout préjugé au plan de l'époque cartésien dans le champ de la connaissance. Quel rôle et place Descartes assigne – t – il à ce qu'il appelle principe de la philosophie ? Autrement dit, quelle importance donne– t – il à l'ego cogito dans une philosophie qui est à l'image d'un édifice ? C'est à faire ressortir cela, telle est la tâche qui nous occupe pour le moment.

La place et le rôle du Cogito -On sait que pour Descartes la philosophie est l'étude de la sagesse et qu'afin que cette étude soit telle, il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières causes, c'est-à-dire des principes. Or, on sait à présent que pour Descartes, le Cogito est le premier principe de la philosophie qu'il cherchait. Autrement dit, il est le socle sur lequel repose tout l'édifice du savoir.

Cependant, ce qu'il convient de noter d'emblée, c'est que le Cogito offre à Descartes le modèle même de la vérité. IL est l'archétype du vrai en ceci qu'il est évident. Il apparaît donc comme le fondement de la science. C'est donc par lui que Descartes se démarque de façon radicale de ses prédécesseurs. Ce qu'il y a de remarquable dans le Cogito c'est le fait qu'en plus du fait qu'il est le socle

du savoir, il offre le critère, du moins il donne en même temps la règle à laquelle doit se plier le vrai : l'évidence.

Outre cela, le Cogito permet à Descartes de distinguer l'âme du corps, ce qui fait de Descartes aux yeux de Husserl le père de contresens philosophique et de démontrer que non seulement que l'esprit est une substance et en tant que telle il est l'essence de l'homme puisque sa nature est de penser, mais aussi qu'il est plus aisé à connaître que le corps. Nous reviendrons sur ces différentes fonctions assumées par le Cogito dans la philosophie cartésienne. Mais auparavant, tirons au clair les motifs qui soutiennent le projet cartésien de réforme de la philosophie.

Ces motifs ne sont pas en dehors de la déception qu'a connue Descartes vis-à-vis des connaissances constituées jusque alors car, en passant en revue, celles – ci il se rend compte que toutes ces sciences tiraient leurs fondements de la philosophie. Or, à son avis : il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute. Il va juger qu'on ne pouvait avoir rien bâti qui fût solide sur des fondements si peu fermes.

On voit tout de suite que Descartes affiche son projet : bâtir le savoir humain à partir de fondements solides et indubitables. Et c'est bien évidemment les mathématiques qui lui offrent le modèle de la vérité : je me plaisais surtout aux mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons, montrait le père du rationalisme moderne.

Il n'est donc pas étonnant que Descartes ait pu considérer le Cogito comme le premier principe de sa philosophie. Puisqu'il revêt (cogito) aussi bien les caractères de la certitude que ceux de l'évidence.

Toute l'ambition de Descartes, en effet, ne tenait que dans sa volonté, comme il le souligne lui – même, de rejeter le *sable mouvant* pour trouver *le roc et l'argile*. Et le Cogito, au grand bonheur de Descartes se découvre à la manière d'une intuition, *intuition plus forte que celle du mathématicien*, car l'intuition qui découvre le cogito est une *évidence*. C'est une idée claire et distincte c'est-à-dire une évidence.

C'est en partie, grâce à la centralité du cogito dans la philosophie cartésienne que Descartes doit d'être célébré aujourd'hui encore comme étant le père du rationalisme moderne. Le cogito est en effet, dans sa philosophie, ce que la métaphysique est à la métaphore de l'arbre de la philosophie. Il constitue les racines, pour ainsi dire.

Descartes, en un sens, avait déjà résolu la question de l'objectivation de la connaissance qui retiendra, un siècle plus tard l'attention des philosophes de la trempe d'Emmanuel Kant.

En claire, à la question de savoir : qui du sujet ou de l'objet est premier dans la connaissance, Descartes, accorde le primat au sujet. Et il n'y a, à son avis, de connaissance possible que pour un sujet pensant qui se saisit d'abord comme pensée.

Notons au passage que le cogito revêt un double aspect. Le premier est empirique. Il prend compte de ma propre personne ; il s'agit d'une expérience intime qui me montre que la pensée est ma pensée. Le second est tout à fait transcendantal. Autrement dit, il va au-delà du donné sensible. Il apparaît ainsi comme le sujet pur de toute connaissance et qui peut échapper à toute détermination. Il est une pensée.

Ainsi, le cogito apparaît non seulement comme étant le moi empirique, mais aussi comme, qui dirait, un fond commun que tous les hommes partagent : « *Chacun peut voir par intuition intellectuelle qu'il existe et qu'il pense*¹ » affirme Descartes. Ce fond commun, est aux pensées, ce que la matière est aux qualités sensibles des choses. Descartes lui donne le nom d'âme, c'est-à-dire de substance pensante, Kant l'appellera moi transcendantal ou nouménal par opposition au moi phénoménal.

L'ontologie cartésienne, on a aucune difficulté à le voir, est foncièrement dualiste. Descartes distinguant, bien évidemment, la substance matérielle de celle qui est immatérielle. Encore que chez lui, ce dualisme s'appuie sur l'existence, de toute éternité, de certaines idées innées. Aussi qualifie – t – on son système d'innéisme rationalise.

Le cogito cartésien, d'après nos analyses joue quatre rôles fondamentaux : c'est ainsi que dans le Discours de la méthode le cogito incarne, d'une part la règle de l'évidence, d'autre part la règle de l'ordre. Quant à sa fonction dans la philosophie cartésienne de manière générale, Descartes pense que le cogito est non seulement le fondement de la philosophie mais aussi le point d'accointance à partir duquel toutes les sciences trouvent leur unité et leur propre explication.

C'est ainsi que nous cherchons à examiner la question du cogito comme le modèle de l'évidence. Parmi tous les objets de pensées aucun n'a su résister aux assauts du doute. Ce qui doit soutenir l'épreuve du doute ne se découvre ou ne se révèle pas par la manifestation du hasard. Nul n'ignore que l'objet indubitable ne se rencontre aucunement par hasard, seul, le moi – pensant a su subsister à l'épreuve nihiliste du doute radical. C'est dire que ce moi- pensant (l'ego – cogito) porte en lui quelque chose d'aussi radical si non de plus radical que le

¹ Régula, Règle III p 14

doute qui disparaît pour cette même raison avec l'éveil de la certitude ou l'évidence. Le Cogito est l'incarnation de la clarté et de la distinction par le fait qu'il peut être saisi que lorsque le sujet pensant est au cœur de la certitude. A noter que seule la certitude fonde la certitude.

Cette évidence du Cogito est si claire et si distincte qu'elle ne doit nullement être assimilée avec cette pseudo transparence de l'évidence empirique ou sensible, dont l'évidence n'est pas si claire et si distincte qu'on ne le croît ordinairement.

. Cette distinction faite, le père du rationalisme moderne nous suggère de considérer pour vrai tout ce qui se présenterait à nous, dans le domaine du jugement, avec la même clarté et la même distinction que celle qui est de mise dans le cogito.

On peut donc voir sans peine que chez Descartes, le cogito se confond à l'évidence ou celle-ci avec celui-là. Il est clair que chez Descartes il y a une identité absolue entre le cogito et l'évidence. C'est ce qui fera du cogito le modèle, le prototype, l'archétype, la norme même du critère de la vérité, bref c'est le principe de validation de tout point de vue dans le domaine gnoséologique. Ici le cogito nous indique une illustration très claire de la démarche cartésienne.

Pour en venir à présent à l'ordre qui correspond à ce que Descartes a appelé la troisième règle de la méthode qui, elle, avait déjà donné la formule : il faut toujours aller du simple au complexe. Or, on sait que le cogito lui-même est d'une nature simple. Il ouvre donc, à lui seul, la marche vers le savoir universel dont il est lui-même et lui seul le principe ou fondement. Cette démarche est heuristique dans la mesure où elle est réaliste. Tout se passe comme si elle veut, par son réalisme, nous suggérer de ne point essayer de voler quand nous

pouvons à peine ramper. Cette règle de l'ordre est, elle-même, au service de la deuxième à savoir la règle de l'analyse d'après laquelle l'esprit doit diviser les notions complexes en éléments simples ou élémentaires ; et décomposer ainsi le tout rebel à la connaissance ou à la pensée, en parties constitutives. C'est ce qui facilite le travail de l'esprit ; l'inconnu démembré, l'examen par élément constitutif devient beaucoup plus aisé que si on avait le tout à examiner d'un coup et en même temps.

Notre travail est facilité par la nature du cogito qui, pour être dit simple, n'a pas besoin d'être divisé. Il l'est : c'est le simple par excellence. Le simple par essence et par nature. C'est ainsi qu'en partant du cogito, nous pouvons comme le veut la troisième règle, (la règle de l'ordre) ordre à entendre au sens où le conçoit le latin qui signifie ordo ou fil, disposition régulière, succession. Précisons (pour mémoire) que cette succession doit sa régularité au fait qu'elle part du simple au complexe.

S'il est vrai que le cogito est la puissance de la pensée en quête du vrai, nous aurons de la peine à distinguer le cogito avec la règle de l'ordre. Pour nous résumer, nous pouvons dire que l'exigence d'évidence et du simple (la règle de l'ordre) est une double préoccupation. Préoccupations inséparables qui s'appellent l'une l'autre.

Cette notion d'ordre, elle-même, nous édifie sur la question du point de départ d'où il faudrait partir pour acquérir le savoir et bâtir la science sur la base de la philosophie qui, elle-même, repose en dernier ressort sur l'ego cogito.

Ce point de départ est, sans aucun doute, le cogito parce qu'il est simple, parce que la bonne démarche nous suggère de partir du simple, parce qu'il est évident, parce qu'il remplit toutes les vertus épistémiques pour assumer et assurer le fondement de l'édifice philosophique. Par édifice philosophique, il faut entendre toutes les sciences et toutes les formes possibles du savoir humain

confondues à la philosophie. Nous reviendrons plus tard sur cette question de l'unité du savoir humain due et liée à l'unité de la raison humaine.

Le cogito, nous l'avons dit, est le levier sur lequel il faut s'appuyer pour fonder toutes les autres vérités- s'il est vrai que la philosophie est la recherche, par la pensée, de la vérité- il apparaît de toute évidence que seul le cogito peut remplir cette fonction de fondement en ce qu'il est non seulement pensée, mais pensée qui se pense.

Nous dirons qu'il est fondement parce que sa découverte fonde un optimisme désormais légitime. Ce qui encourage au plus haut niveau la réflexion philosophique qui, désormais, peut s'autoriser à parler de vérité indubitable dans le cadre de son déploiement, vérité que les scientifiques lui ont toujours contestée, réduisant par là l'activité philosophique à une production d'arguments relatifs voire contradictoires. Le cogito cartésien met fin à toutes cette mésinterprétation de la philosophie et se fonde lui-même comme principe de tout savoir.

Le sens du vocable *principe* renvoie ici à sa propre étymologie, c'est-à-dire à ce qui est premier et qui ne suppose rien d'autre pour se poser comme tel. En plus, gnoséologiquement, le cogito est ce au-delà de quoi on ne peut aller. Le cogito joue bien son rôle de fondement pour la bonne raison qu'il permet à l'esprit humain de prendre conscience de ses propres capacités en accédant à une connaissance authentique et donc à la vérité, déjà possible, puisque trouvée.

Le cogito comme fondement de la philosophie a plusieurs effets aussi bien dans la conception de la philosophie que dans sa pratique, car une vérité d'une nature si simple comme le cogito, accessible à tout homme raisonnable qui s'applique à le considérer comme il le faut, fait de la philosophie une activité laïque. Cependant, pour ce faire, faudrait-il que l'on puisse bien appliquer et exercer sa raison. Encore que le bon sens est la chose du monde la mieux

partagée ; désormais la connaissance est possible, nul n'en doute, puisque la vérité est acquise, la philosophie réalisable pour et par tous ceux qui sont amoureux de la sagesse sans exception aucune.

Autant le bon sens est la chose du monde la mieux partagée entre les hommes. (Ce bon sens n'étant plus l'apanage d'une minorité considérée comme une autorité en matière de pensée, de réflexion et donc de sagesse). Autant le cogito est la chose la mieux partagée entre les sciences et tout le savoir humain. On peut alors comprendre que le cogito soit aux sciences et aux savoirs humains ce que le bon sens est aux hommes. Ce qui traduit une certaine affinité, une certaine communauté, une certaine relation, bref une certaine unité entre toutes les sciences et savoirs humains. Le père du rationalisme moderne n'hésitera pas à avancer que :

« toutes les sciences ne sont en effet rien d'autre que l'humaine sagesse, qui demeure toujours identique à elle-même, quelques différents que soient les objets auxquels elle s'applique, et qui ne reçoit pas d'eux plus de diversité que n'en reçoit la lumière du soleil de la variété des choses qu'elle éclaire »².

La métaphore de l'arbre mise en évidence dans les principes de la philosophie ne renseigne ni plus ni moins que sur l'unité des sciences et du savoir humain qu'il faut confondre à toute la philosophie.

Nous l'avions dit plus haut le savoir philosophique ne peut nullement se séparer de cet esprit d'universalisme, d'encyclopédisme. La philosophie depuis presque ses origines s'est voulue connaissance de la totalité, car autrement, on serait obligé d'expliquer ce qui autorisait Démocrite à soutenir : « je vais parler de tout ». L'auteur des Méditations métaphysiques ne dit pas autre chose lorsqu'il affirme que :

² Descartes, principes de la philosophie op. cit. Préface, p. 42.

« ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale »¹.

En clair, il y a un lien intrinsèque entre les différents domaines du savoir, même si ce rapport n'est pas toujours explicite. Popper, l'ayant bien compris avait montré dans le même ordre d'idées que la science ne saurait se passer de la philosophie. Il poursuit que quantité de points de vue scientifiques de nos jours trouvent leur dernière explication dans des thèses métaphysiques. L'exemple de l'atome démocritéen est très symbolique en terme d'illustration de ce point de vue.

La quête de l'unité des sciences en philosophie est très déterminante philosophiquement. Ce faisant, on aura au moins montré qu'on a compris que la connaissance d'une vérité, loin de constituer une entrave à la connaissance d'une autre, nous facilite plutôt l'accession à d'autres vérités.

Si cela est admis, on comprendra toute tentative d'émancipation d'une science particulière cherchant à se poser comme science autonome et séparée dans la perspective d'une entreprise nulle et non avenue, d'une entreprise impertinente, impossible, puisqu'elle tend (cette science) vers sa propre perte, sa propre destruction.

L'avis de René Descartes vis-à-vis de cette émancipation des sciences dites positives est sans équivoque. Ainsi, il interprète celle-ci comme synonyme de perte de vérité, d'éloignement des fondements ultimes, des « intuitions

¹ Descartes, principes de la philosophie op. cit. Préface, p. 42.

absolues » qui, seules, impriment à tout savoir digne de ce nom ce caractère de vérité.

C'est pour reconstruire l'édifice philosophique, tel qu'il traduise l'idée de philosophie comme fondement ultime, unique et absolu de toutes sciences, tel qu'il renvoie à l'idée d'un savoir encyclopédiste, universaliste. Voilà ce qui est ici fondamental aux yeux de l'auteur des Médiations qui pose le cogito comme solution ultime de la résolution du problème de la dislocation des sciences dites positives et de leur prise de distance par rapport à la philosophie.

Si nul ne met en cause la bonté de l'intention qui suppose et pose le cogito, il reste que le procès du cogito mènera René Descartes à d'incalculables critiques. Car, le solipsisme dont il a fait preuve, a été jugé comme étant à la fois *très rigoureux* (puisque autrui m'est donné comme un objet dans l'espace et je ne puis connaître comme sujet que moi-même) et *très délirant* (puisque même malgré moi je ne saurais sérieusement douter que les autres consciences existent !). Le cogito est interprété comme à la fois insensé et irréfutable. En conséquence, il urge à présent que nous nous penchions sur la question du procès du cartésianisme qui introduit la deuxième partie.

DEUXIEME PARTIE

**LE PROCÈS DU CARTÉSIANISME :
L'AVÈNEMENT DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE**

SECTION I : CONTRE L'OBJECTIVISME : DE LA raison A LA RAISON

Nous l'avons souligné Descartes n'est pas le père du Rationalisme moderne sans raison. En Descartes la raison s'est proposée de se libérer de toute autorité, c'est d'ailleurs avec l'avènement de Descartes dans le champ de la philosophie que nous sommes passés de l'argument de l'autorité à l'autorité de l'argument. Ici la raison est au début et à la fin de tout processus de découverte de la vérité et de tout processus cognitif.

Cependant cet acharnement pour la totale transparence par la raison conduira celle-ci dans une orientation, on ne peut plus, perverse. Car elle se laissera flatter par l'influence des sciences dites positive, sciences dont l'unique objectif est l'objectivité et l'exactitude. Cela est d'autant plus vrai qu'elles ne fonctionnent que sur la base d'instruments de vérification à savoir : l'expérimentation et la spécialisation, ce qui disqualifie tout encyclopédisme spéculatif et vague. Désormais, la philosophie se voit compartimentée de toutes part en sciences autonomes et séparées.

Un tel état de fait est lourd de conséquences néfastes pour la philosophie qui n'est plus une et une seule, mais répartie en différentes sciences qui ont perdu de vue ce qu'il fallait avoir en vue : la totalité de l'être, l'être qui est le principe d'explication de toute chose.

Or, les sciences positives dans leur logique objectiviste ne peuvent, à cause de leur spécialisation et objectivisme, saisir que des points de vue fragmentaires et élémentaires de l'être, fragmentaires et élémentaires sont leurs explications du sens du monde en ce qu'elles (les sciences objectives ou

sciences particulières) n'argumentent que sous l'angle borné de leur individualité en tant que sciences particulières.

Elles n'envisagent point l'examen des questions du point de vue de la totalité, du point de vue de toute chose. Nous reviendrons plus tard sur les conséquences d'une telle altitude par rapport à la philosophie, par rapport au sens ultime du monde. Ce que Husserl dénonce, il faut le préciser, ce n'est nullement l'objectivité sans la contribution de laquelle point de science, mais c'est plutôt l'objectivisme qui n'est rien d'autre qu'un effort de réduire au silence tout ce participe du sujet, du subjectif. Voilà pourquoi, pour nous, l'objectivisme est un point de vue naïf, philosophiquement inacceptable parce que cette position naturaliste occulte tout le rôle constitutif du sujet percevant, sentant, réfléchissant dans la genèse de quelque chose comme l'existence du monde en-soi.

A cette difficulté, il y a aussi que le savant a perdu un pan important dans le processus gnoséologique en ce qu'il ignore qu'il a lui-même quelque chose à voir dans ce qu'il dit être objectif et qu'il observe en effet comme empirique, car en vérité, toute entreprise cognitive n'est ni plus ni moins qu'un prétexte pour le sujet pensant à se dire.

La perte de vue de la position centrale reconnue et à reconnaître à l'ego dans tout ce qui se fait dans le monde, cela Mounier le regrette lorsqu'il s'exclame en ces termes :

« il semble en effet, que les philosophes se soient ingéniés en accord avec les savants, à vider le monde de la présence de l'homme. Par une sorte de démission fondamentale (..) ils ont construit la fiction d'un monde qui n'est monde devant personne, pure objectivité sans sujet pour le constater (...) voici,

*l'omission capitale, le péché original du rationnel. Il a oublié que l'esprit connaissant est aussi un esprit existant ».*¹

Une telle attitude par rapport au savoir n'est pas négative à tout point de vue. Elle a l'avantage de transformer la nature toute entière et de se poser comme maître absolu par rapport à la nature. On gagne en force, mais cette force est elle-même aveugle en ce qu'elle ne nous parle pas du bien ni du mal. Cette force est dangereuse à la limite, parce qu'elle est dans une inconscience totale d'elle-même. Ainsi, elle ignore sa raison d'être. Par elle tout ce qui est techniquement ou mécaniquement possible est permis. Or, l'homme, voire la personne en tant qu'être transcendantal en ce qu'elle est porteuse d'esprit ne peut et ne doit réduire ses actions, ses entreprises et occupations, dans les strictes limites du naturalisme.

Le cas échéant, que deviendraient les notions de liberté, de responsabilité, de fraternité, d'humanisme, de solidarité, les questions du destin ? Questions qui sont autant de thèmes brûlants, tout aussi importants, sinon plus importants et essentiels que les préoccupations d'ordre scientifique dont la satisfaction est loin d'approcher notre vraie nature. Car nul ne doit perdre de vue le caractère multidimensionnel de l'homme, caractère multidimensionnel irréductible aux faits en ce que l'homme est cet « être-là », pour parler en langage heideggérien, qui peut toujours continuer à avoir soif et faim, quand bien même il aurait assouvi ses besoins. C'est dire que la satisfaction de celui-ci est ailleurs.

Si plusieurs penseurs ont cru que l'objectivisme est ce qui pouvait prémunir de l'erreur, de l'errance et du verbalisme ; Hegel lui, a su éviter ce que Ralph Emerson pourrait appeler « *erreur fédérale* »¹, car Hegel était parvenu à expliquer que la vérité entière n'était pas seulement dans l'objet et qu'elle n'était

¹ Emmanuel Mounier, *Introduction aux scientismes*, Paris Gallimard (collection idées), 1971 pp 17, 18

¹ C'est une erreur (ou un malentendu) ignorée ou inaperçue par toute une génération ou plus génération et pour cela même, elle finit par se fonder comme une vérité évidente.

pas non plus seulement dans le sujet. Les étapes objet et sujet ne sont que des moments pour qui veut arpenter le chemin de la vérité, vérité qui ne se laisse obtenir que par ce que Hegel appelle lui-même suppression- intégration c'est-à-dire en allemand : « *aufhebung* », bref c'est le dépassement progressif des différentes étapes successives constitutives du processus par et à travers lequel la vérité se dévoile, processus au terme duquel la vérité se traduit par l'identité absolue entre le sujet et objet ou entre pour soi et en soi. Cela n'est rien d'autre que l'autre nom de l'Absolu.

Nous ne le dirons jamais assez, chez Hegel le vrai se donne sous le mode d'une synthèse caractérisée par un retour à l'origine enrichie du développement de tout ce que l'en-soi contenait.

On peut voir que Nietzsche aussi à sa façon, a parlé, à travers la Généalogie, de l'origine de la valeur et ou de la valeur de l'origine. C'est dire que notre philosophe avait eu le sens de reconnaître au sujet connaissant le pouvoir et la qualité de producteur de sens, de signification et de valeur, sujet en dehors duquel et sans lequel il serait difficile sinon impossible de parler de sens, de signification et de valeur.

Nous rappelons ces positions philosophiques, juste pour mieux montrer avec Husserl que le sujet transcendantal est la cheville ouvrière de toute construction sémantique, axiologique. Sartre ne dit pas autre chose lorsqu'il énonce qu'aucune situation (condition de possibilité, d'expérimentation et de réalisation de la liberté) n'a de sens ou signification ou valeur a priori et que c'est la conscience qui, de toute façon, est pourvoyeuse de sens.

Tout cela ne fait que dire tout haut ce que Husserl avait, lui aussi, tiré au clair. En effet, cela permet à notre penseur de définir sa philosophie comme un « transcendantalisme » c'est-à-dire comme une réflexion sur la subjectivité qui

rend possible toute approche du monde y compris l'approche objectiviste des sciences. Il apparaît ainsi que la phénoménologie est un essentialisme.

Si tel est le projet de notre phénoménologie, nous comprenons alors mal l'acharnement des sciences objectives, positives qui, par souci d'objectivisme se laissent absolument circonscrire en vain au sein de cette sphère (dans l'objectivisme) en dehors de laquelle se trouve pourtant presque l'essentiel de ce qu'elles (ces sciences objectives) cherchent et de ce qui les constituent comme telles.

C'est pour ces raisons que nous avons évoquées là haut que nous opposerons toujours un sourire philosophique lorsque pour mieux célébrer la science l'on se met à disqualifier la philosophie. Ce que nous voulons expliquer ici c'est que la philosophie est, en un mot, à la science ce que la farine est au pain ; alors vouloir libérer la science de la philosophie, cela équivaldrait à faire scier à la science la branche sur laquelle elle repose, car, c'est vouloir séparer le pain de la farine !

Descartes avait inauguré, pour reconstruire et refonder la philosophie, une démarche philosophique orientée vers le sujet. Ce philosophe nouveau pose le « subjectivisme transcendantal » comme ce qui devait nous sortir de l'objectivisme naïf » disait Husserl.

Cependant, on peut constater aisément qu'à ce principe Descartes ne s'est pas entièrement conformé. Ce qui l'illustre c'est le choix par l'auteur des Méditations métaphysiques d'une science exacte, positive ou objective à savoir la géométrie comme idéal scientifique.

Pire, Descartes a admis *la géométrie* comme tel (*idéal scientifique*) sans critique préalable. Ici encore transparaît le manque de radicalisme de notre

philosophe dans sa logique rationaliste, manque de radicalisme que l'on pourrait expliquer par le fait que Descartes a voulu que l'ego cogito fonctionne à la manière du rôle analogue à celui des principes géométriques en géométrie.

Par cette suggestion l'on voit que notre philosophe a manqué de vigilance, car la question se pose de savoir : comment la philosophie, en tant que mère et fondement de toutes sciences y compris la géométrie pour laquelle Descartes a tant d'admiration, pourrait-elle emprunter à une science hypothétique, une science particulière son mode de fonctionnement en fondant celle-ci comme idéal scientifique ?

Nous notons déjà qu'il y a contradiction dans les termes, car la philosophie est appelée à jouer un rôle plus fondamental que la géométrie. En effet, elle a besoin d'un principe plus radical, si elle n'est pas elle-même son propre principe. Nous n'hésiterons pas une seule fois à montrer que la philosophie en tant que principe de toutes sciences- s'il est vrai qu'un principe renvoie toujours à ce qui est logiquement premier, le principe est ce qui explique et non ce qui est expliqué- alors nous dirons que la géométrie tout comme toutes les sciences exactes ou objectives ne sauraient se fonder vis-à-vis de la philosophie comme idéal scientifique.

C'est justement pour cela que lorsque l'objectivisme se caractérise par ce qu' « *il se meut sur le terrain du monde donné d'avance avec évidence par l'expérience et que ses questions visent la « vérité objective » de ce monde...au-delà de quoi il n'y aurait plus ni sens ni raison à vouloir encore questionner* »¹

On voit à travers ces propos la prétention des sciences objectives qui, à partir de quelques découvertes scientifiques et techniques, croient avoir épuisé le

¹ Husserl, La crise des sciences européennes et la philosophie transcendantale, trad Gérard Granel, Paris Gallimard coll. tel, 1989 p 80

sens du monde- de- la- vie, alors qu'elles ne se bornent qu'à nous livrer des vérités parcellaires- relatives. D'ailleurs, une révision épistémologique de la science positive nous conduit aujourd'hui à nous demander s'il l'on peut véritablement parler encore de vérité en science. Popper ne nous a-t-il pas édifié de ce point de vue en proclamant que n'est pas scientifique ce qui n'est pas falsifiable.

Il apparaît que la science avance par essai et erreur, par des vérités en sursis. On ne peut pas nous refuser le bien fondé de ce point de vue, car tout le monde peut voir et accepter qu'il y a en science des progrès et évolution, mais progrès et évolution ne peuvent se dire que là où il y avait insuffisance là où il pourrait y avoir insuffisance et manquement.

Osons l'avouer, il vaut mieux parler de « vérisimilitude » que de vérité en science. Qui peut nier que la science ne nous parle ni de bien ni de mal, qu'elle ne se borne qu'à des points de vue objectifs, laissant de côté les notions fondamentales telles que la question de responsabilité, la question de la destinée humaine etc ?

C'est pourquoi l'auteur des Méditations cartésiennes fera consister « *le sens d'être du monde donné d'avance dans la vie [dans] une formation subjective, c'est l'œuvre de la vie dans son expérience, de la vie préscientifique [comme nous l'avions souligné plus haut]. C'est dans cette vie que se bâtit le sens et la validité d'être du monde, c'est-à-dire chaque fois de ce monde qui vaut effectivement chaque fois pour le sujet d'expérience* »¹.

Ce point de vue est celui du transcendantalisme qui pose que le sujet est premier dans l'ordre de la connaissance et que le sens est en dernière instance

¹ Husserl, La crise des sciences européennes, op. cit., p. 80.

une production sinon une construction intellectuelle, d'où la vérité n'est pas quelque chose qu'il faut chercher en dehors du sujet et sans le sujet.

Ainsi, c'est seulement par cette démarche que la philosophie pour exprimer la raison totale (Raison) comme Logos, Raison seule à même de s'élever à la mesure de l'être, pour faire face à celui-ci pour mieux le dire et le dire tel qu'il est dans sa totalité. Chercher la vérité par une autre voie, telle que celle des sciences, qui ne serait pas celle dont nous venons de parler, C'est faire fausse route. Car, c'est réduire le pouvoir de la Raison et la Raison elle-même, c'est en faire une raison calculatrice, raison qu'il faut écrire avec un « r » minuscule en ce qu'elle ne donne que des vérités parcellaires et n'atteint pas l'être. D'ailleurs, cette raison là n'a rien à voir avec l'être, son domaine d'action est celui des étants. Pour nous résumer, nous dirons que nous ne mettons pas en cause l'efficacité des sciences positives objectives. Ce que nous condamnons c'est plutôt cette négligence, dans la quête de la vérité par la philosophie en général et les sciences exactes en particulier, de l'être qui est la source d'où tout sens est originaire.

Elaguer l'être de la recherche de la vérité, c'est ignorer le sens de la quête du sens du monde de la vie, en éluder la Raison, c'est s'interdire ipso facto d'accéder à l'intelligibilité de soi, des choses et du monde, bref c'est faire voler en éclat l'unité du monde et de son sens dans le sillage du rapport intime inséparable entre l'homme et le monde. Et la métaphore à laquelle nous sommes renvoyés est celle-ci : par son orientation perverse, objectiviste, la science, disons-nous de nos jours, « *soutient* » l'humanité comme la corde « soutient » le pendu, puisqu'en définitive l'on a mis à terre l'idée de la philosophie comme métaphysique, métaphysique au sens où l'entendaient les anciens. En conséquence, c'est la Raison elle-même dans son unité indissociable de l'être, la Raison comme totalité qui vole en éclat, bref « c'est la méthode universelle de

déploiement de la rationalité qui se trouve sacrifiée comme le note à juste titre l'auteur de *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*.

On voit nettement et de part en part, que dans la perspective de l'objectivisme, la science et la philosophie ne vont pas au-delà de la résolution de l'énigme objective du monde. La question qui traverse notre esprit tout au fil de cette section est de nous demander, après la crise du sens imputable à *l'erreur d'un certain rationalisme* comme le déclare Husserl, qu'est-ce que cette science a à nous dire ?

Husserl, poursuivant son « *inquiétante* » - pour parler comme M. Mamoussé DIAGNE -s'interroge encore une fois : comment pourrions-nous vivre dans ce monde de l'objectivité scientifique pour lequel l'évènement historique n'est rien d'autre qu'un enchaînement incessant d'élans illusoire et d'amères déceptions ?

A ces questions, la philosophie transcendantale ou phénoménologie constituera une réponse originaire et originale. Cependant, nous préférons, volontiers, différer les réponses à ces questions, pour le moment venu, y répondre dans la dernière section qui, elle-même, se propose de traiter de ces questions, questions qu'elle fait siennes. C'est ainsi que nous entrons de plein pied, toujours poursuivant notre but qui est de faire l'examen critique du cartésianisme, dans la problématique du solipsisme pour en révéler les limites théoriques.

SECTION II : CONTRE LE SOLIPSISME LE COGITO ET LE MONDE DE LA VIE COMME ETANT NECESSAIREMENT CO-DONNES

« La subjectivité transcendantale est une subjectivité révélée, savoir à elle-même et à autrui, et à ce titre, elle est une intersubjectivité¹ »

Une telle prise de position est consécutive à la conception cartésienne du cogito, car chez Descartes la découverte du sujet pensant est, en même temps pour lui, l'expérience d'une solitude. Tout ce qui n'est pas la conscience n'est pas, en ce que cela verse nécessairement dans la nuit du doute. Il n'y a que le résidu d'évidence à savoir l'évidence de l'existence de l'ego que le doute n'est pas à même d'évacuer. Ici transparait, dans l'itinéraire cartésien, son solipsisme.

On peut le voir aussi lorsque l'auteur des Méditations métaphysiques explique en substance que « le je pense je suis » est l'unique certitude, car poursuit-il, les autres choses que je sens et que j'imagine ne sont peut-être rien du tout hors de moi et en elles-mêmes. Face à une telle démarche, comment pouvons-nous nous assurer de l'existence des autres consciences ? Comment esquiver les menaces du néant se manifestant de part en part ?

L'inquiétant est que le moi n'ait pu sortir de lui-même, le cogito n'est ni plus ni moins que comme un être enfermé dans ses représentations à la manière du *fou enfermé dans un blockaus imprenable* dont parle Schopenhauer

On appelle solipsisme cette figure de la conscience inapte à atteindre une autre certitude que la sienne propre, briser ce solipsisme tel sera en vain le souci de Descartes ; entreprise que Husserl mènera bien par le truchement de la notion

¹ M Merleau Ponty : la Phénoménologie de la perception, op. cit., p 415.

d'intentionnalité, intentionnalité qui l'aidera à retrouver, à démontrer et non à spontanément accepter, un monde faisant son poids d'extériorité, monde en lequel l'ego cogito se retrouve co-donné avec d'autres sujets avec lesquels il est en permanente communication formant ainsi une véritable communauté.

Le solipsisme de Descartes était tellement radical que certains se sont permis d'interpréter, à une lettre près, une lettre de plus, le R de différence entre ego et eRgo comme la marque et la signature de René, le prénom de Descartes qui cherche à se dire et à se dédire, qui sous le masque du sujet laisse paraître malgré tout, malgré lui, sa figure

Contre Descartes, Husserl soutiendra que « *toute conscience est conscience de quelque chose* » ou *tout cogito vise quelque chose, et a en effet son cogitatum respectif c'est la notion « d'intentionnalité¹ »*

Rappelons que la conscience, telle que Husserl l'appréhende et la comprend, est d'une originalité telle que sa notion d'intentionnalité entre en rupture avec toutes les conceptions antérieures autour de la conscience. C'est pourquoi la conscience ne se pose pas qu'en s'opposant au monde à l'objet, aux autres consciences. D'ailleurs, chez notre philosophe nous ne saurions parler de conscience si celle-ci ne porte pas sur quelque chose. Ce quelque chose est ce qui la fait être ce qu'elle est, autrement elle n'est et ne serait rien. On peut voir la pertinence de cette position en ceci qu'une conscience qui revient à elle-même, coupée de toute relation avec l'extérieur, n'ayant de rapport qu'à elle-même est, pourrions nous dire, une conscience du néant. Or, une conscience du néant est un néant de conscience. Pour mieux mettre en évidence ce que nous venons d'expliquer « *Admettons même la possibilité d'une réflexion pure ce*

¹ Cette notion d'intentionnalité, Husserl l'a empruntée de son maître Franz Brentano inspiré lui-même de la scolastique médiévale chez Franz Brentano l'intentionnalité signifiait que tout état de conscience porte sur un objet, objet que les psychologues doivent observer pour décrire.

serait alors une opération singulièrement décevante qui n'aboutirait qu'à un sujet impersonnel et désincarné qui manquerait complètement le monde et autrui »¹ propose Gabriel Madinier

C'est que la conscience est comme, avons-nous envie de dire, le lieu de croisement de la pensée et de l'objet de sorte que vouloir chercher, pour les expliquer, à les opposer l'un à l'autre n'est rien d'autre qu'une manière immédiate de s'interdire d'accéder à leur essence authentique.

S'il est vrai que tout cogito porte sur un cogitatum, il apparaît de toute évidence de part en part le lien intrinsèque, inséparable qui coordonne la conscience et l'objet de la conscience

Pour cette raison Levinas avancera « la conscience, pour Husserl, est un domaine premier qui rend seul possible et compréhensible un « *objet* » et un « *sujet* »²

Opposition, séparation, succession sont, de toute façon, des termes impropres pour parler du rapport qui structure conscience et monde, conscience et objet. D'ailleurs, celui qui parvient à saisir la conscience, dans toute sa splendeur, dans tout son être, verra aussitôt que conscience et objet, conscience et monde, sujet et l'objet sont toujours et nécessairement co-donnés

Dans la mesure où l'on cherche à comprendre sujet et objet, nous le ferons en nous rapportant à l'acception étymologique du vocable « *cum-prendere* » : prendre ensemble. En effet, celui qui, pour les comprendre, se met à les découpler est à l'image de quelqu'un qui se crève un œil pour mieux voir. Ainsi, c'est en vain que l'on distingue la conscience du monde c'est-à-dire le sujet de l'objet -s'il est vrai que nous voulons épuiser la saisie de leur essence

¹ G. Madinier, *Conscience et signification*, Paris, PUF, 1953, p 32.

² E. Levinas : *Théorie de l'intuition*, op. cit., p 62

authentique. C'est pour cela que lorsque le doute cartésien, en posant l'ego cogito, cherche à nous placer devant le pur si non pire néant, la conscience, chez Husserl, elle, se veut ouverture au monde :

*« ainsi, tout état de conscience en général est, en lui-même conscience de quelque chose (...) par conséquent, il faudra élargir le contenu de l'ego cogito transcendantal, lui ajouter un élément nouveau et dire que tout cogito ou encore tout état de conscience « vise » (en tant qu'objet d'une intention) son cogitatum respectif »*¹ affirme Husserl.

En analysant cette affirmation de Husserl nous voyons que le terme « vise » est mis entre guillemets, ce n'est pas sans raison. Ce que l'on veut mettre en exergue c'est le caractère du rapport noético- noématique ou conscience et son objet, ce qui est la même chose de dire cogito et cogitatum, c'est un rapport indivisible, inséparable.

Pour éviter toute confusion, disons pour des raisons de transparence, que la conscience telle que Husserl la conçoit n'est pas à l'image du récipient qui est à la quête d'un objet à contenir le cas échéant, on comprendrait difficilement ce qu'est la conscience, ce qu'elle est alors avant d'intérioriser l'objet.

C'est pour toutes ces raisons que, de notre propre avis, nous préférons ne pas parler d'état de conscience avec Husserl. Il est plutôt préférable de rendre l'expression *état de conscience* par *conscience d'état*, car la conscience naît toujours du savoir de ce dont elle est conscience, de ce qu'elle est consciente.

Quant à ce qu'on appelle *état de conscience* nous le préférons dans la perspective de la phénoménologie hégélienne où la conscience est engagée dans un processus d'auto formation, d'auto compréhension structurée de manière

¹ Husserl, *Méditations cartésiennes*, pp- 64, 65.

trilogique à savoir : conscience, conscience de soi et Esprit. Ici chaque étape est un moment de maturation et chaque moment est ce que l'on peut et doit appeler conscience d'état pour ainsi dire. Il est vrai que la troisième et dernière étape à savoir le moment où Hegel parle d'Esprit coïncide avec l'étape de la confusion inséparable du sujet de l'objet (conscience et monde).

Apparemment, nous avons comme l'impression que Hegel et Husserl ne se distinguent pas dans leur conception phénoménologique, mais à l'analyse il apparaît clairement que nous ne pouvons pousser, sans risquer de graves confusions aux conséquences théoriques innombrables, loin cette analogie.

Emmanuel Kant, à sa manière, s'est dressé lui aussi contre la prétention du « je pense » cartésien de vouloir s'ériger en connaissance, car nous n'avons pas encore oublié la réponse de Kant lorsqu'il s'est agi de se prononcer sur le comment la connaissance humaine est-elle possible ?

Par les jugements systématiques a priori répond Kant. A l'examen cette réponse de l'auteur de la Critique de la raison pure manifeste la nécessité et la place non négligeable de l'intuition dans le processus cognitif. Kant n'a pas hésité à montrer que l'échec historique de la métaphysique à travers la psychologie rationnelle, la cosmologie rationnelle et la théologie rationnelle, était dû à la mise à terre de la place et de l'importance de l'intuition. C'est dire que sans intuition point de connaissance possible du moins chez les humains que nous sommes. Ainsi, dirons nous que sans l'intuition le concept est vide et sans le concept l'intuition est aveugle.

L'existence du monde est fondamentale afin que l'on puisse, de l'avis de Kant, parler d'une quelconque connaissance et de sa possibilité, existence dont

la négation est synonyme de l'échec inévitable de toute entreprise cognitive, gnoséologique.

Le cogito est déconnecté de tout contenu en ce que la conscience, chez Descartes, est déconnectée de rapport à tout ce qui n'est pas elle, de sorte qu'elle ne se pose qu'en s'opposant au monde. Par conséquent « le je pense » n'est pas une connaissance. Cette représentation est une pensée et non une intuition. Kant de poursuivre :

« la conscience de soi-même n'est donc pas encore, il s'en faut, une connaissance de soi-même (...) De même que pour la connaissance d'un objet distinct de moi, outre la pensée d'un objet en général (dans la catégorie), j'ai encore besoin d'une intuition par laquelle je détermine ce concept général ; de même, pour la connaissance de moi-même, outre la conscience ou indépendamment de ce que je me pense j'ai encore besoin d'une intuition du divers en moi qui me sert à déterminer cette pensée »¹

Au regard de cette démarche kantienne, on est incliné à penser que Kant tout comme Husserl est contre l'oubli du monde par le cogito cartésien. Certes ici, nous pouvons noter une certaine communauté de vision entre nos deux philosophes.

Cependant, hâtons-nous de préciser que Husserl serait anti- kantien en ce que ce dernier a contribué de manière effective à la prolifération et au raffermissement de l'objectivisme par sa promotion du positivisme cherchant à mettre à mort sinon à taire la métaphysique et par de là la philosophie, car l'essence de toute philosophie est de tendre à être métaphysique.

¹ Kant, La Raison pure ext de la critique par Florence Khodoss, PUF, 1974, p 132.

Heidegger, quant à lui, n'a pas gardé le silence vis-à-vis du procès de l'égoïsme cartésien. Ainsi montre-t-il que l'existence doit être prise comme synonyme d'être dans le monde, l'essence de l'homme est, au sens étymologique du mot, ex-sister c'est-à-dire être hors de soi alors au *je pense, je suis* de Descartes il substitue *je suis dans le monde*.

Nous ne sommes pas seuls au monde, car si tel était le cas : dire « je » n'aurait aucun sens. Dire « je » suppose et pose l'existence d'autres sujets qui sont mes « *alter ego* »¹ pour qui je suis un alter ego. C'est ainsi que chez Husserl les sujets ou les consciences sont dans une situation de co-existence, d'ailleurs chez notre philosophe exister c'est nécessairement coexister tout comme la gauche ne se dit que par rapport à la droite.

Il apparaît ainsi que Husserl est un théoricien de l'intersubjectivité par excellence. Il se distingue de son maître en ce que celui-ci n'admet l'existence de l'être de l'autre que sous une forme déductive. C'est ainsi que l'analogie Husserl Descartes est dite non cartésienne. Pour passer à notre section suivante nous nous interrogeons avec Husserl pour mettre en évidence l'objection du solipsisme « *En effet, un monde qui ne serait que monde serait-il encore un monde* » ?² Examiner cette question c'est mettre en évidence les limites du cogito.

SECTION /III LES LIMITES DU COGITO CARTESIEN

Si la découverte du cogito est la cause des honneurs qu'on doit à Descartes, il n'en demeure pas moins que c'est au nom de celle-ci que toutes formes de critiques lui sont adressées. Car, le cogito tel qu'il est conçu par

¹ Alter ego veut dire, de manière générale et surtout chez Husserl un autre moi-même tout comme le verso d'une feuille dont je suis le recto

² Husserl, Méditations cartésiennes, op. cit., p 175

Descartes fonctionne sous le mode d'une conscience revenant à elle-même, se repliant sur elle-même, et ce, de manière radicale.

Cette conscience dont le cogito est l'incarnation est réfléchie au sens où nous pourrions dire qu'elle est conscience d'elle-même, et d'elle seule et c'est là le point de vertige du cogito. Ici apparaît le solipsisme cartésien. Qu'est-ce que le solipsisme ? A en croire Lalande « *c'est toute doctrine (ou manière de penser) qui consisterait à soutenir que le moi individuel dont ma conscience avec ses modifications subjectives est, toute la réalité et que les autres moi dont on a la représentation n'ont pas plus d'existence indépendante* ». ¹

De ce point de vue, Descartes est solipsiste, et il ne peut en être autrement. Son solipsisme transparait évidemment lorsque lui-même soutient explicitement :

« si par hasard je regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes [...] et cependant que vois-je de cette fenêtre, si non des chapeaux et des manteaux qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts ». ³

A ce stade de la réflexion, Descartes est à l'image de ce fou enfermé dans un blockhaus impénétrable dont parle Schopenhauer ou la monade qu'évoquait Leibniz. Il est vrai que Descartes cherchera à sortir du solipsisme. En sortir, voilà ce qui explique l'approfondissement du cogito au service de la démonstration de l'existence de Dieu. C'est dans ce même ordre d'idées que Descartes exploite l'idée de perfection. Montrant dans le Discours de la méthode qu'il contenait en lui l'idée de perfection dont il n'est pas le producteur, et dans

¹Lalande, vocabulaire technique et critique de la philosophie.

² Descartes, Méditations métaphysiques, op. cit., p20.

les Méditations l'idée de perfection qui est en lui, dont il ne saurait non plus être le producteur, parce que Descartes dit reconnaître qu'il est imparfait et en vertu du principe selon lequel il y a autant de réalité dans l'effet que dans la cause, cette idée de perfection, par voie de conséquence, est l'œuvre d'un être tout parfait. Voilà comment il démontre l'existence de Dieu.

Nous passerons sous silence les polémiques que cet ordre de raisons a soulevées. Retenons que Descartes s'est servi du Dieu dont il a fait la démonstration comme un moyen terme qui garantit la croyance de la thèse de l'existence du monde. Malgré cet effort d'auto-disculpation qu'a fait Descartes, le procès du solipsisme ne lui a pas été favorable. Sans prétendre évoquer toutes les critiques qui lui ont été adressées, nous tenterons de soulever celles que l'on croit avoir trait à notre sujet : la question du cartésianisme husserlien sur laquelle nous reviendrons un peu plus tard. Mais, auparavant nous avons à expliquer que Descartes n'a pas su réaliser ce qu'il voulait du cogito, parce que, à ses yeux, le cogito fonctionnait dans son système sous le mode d'une prémisse majeure comme dans le logique d'Aristote. C'est dire qu'après la position du cogito tout le reste du savoir devait en découler de manière nécessaire par le seul fait de ce qui a été posé. Ici nous faisons référence au cogito.

Or, nous voyons que la démonstration de l'existence de Dieu n'a pas autant de rigueur et de résistance que le cogito et pourtant la promesse de Descartes est, dès la première règle du Discours de la méthode, on ne plus évidente, elle consiste à ne recevoir aucune chose pour vraie que lorsque je ne la connusse être évidemment comme telle. L'idée de Dieu n'est pas aussi indubitable que le cogito. Elle n'est pas aussi claire et distincte, aussi évidente que la vérité du cogito de René Descartes. Ce que nous voulons expliquer c'est que le solipsisme cartésien est indépassable en ce qu'il n'y a que lui seul qui

existe de manière certaine dans la conscience du « je », tout le reste n'est qu'illusoire.

Le cogito de Descartes est, on peut le voir sans peine, dans une situation où la conscience n'a de relation qu'avec elle-même. Elle est de toute manière, coupée du monde. D'ailleurs, elle ne se pose qu'en s'opposant au monde. Elle place le sujet pensant dans un certain *néant*.

Hâtons-nous de préciser que le néant dont nous parlons n'est pas synonyme de l'extinction du monde, sa négation existentielle. Dans ce cas nous serons amenés à dire que le solipsisme de l'auteur des Règles pour la direction de l'esprit est un pur nihilisme. Or, on sait qu'il n'en est rien.

Le néant face auquel nous place le solipsisme dont il est question n'anéantit pas le monde. Cependant nos représentations, tout en restant identiques, n'auraient aucun sens. En effet, tout notre savoir, toutes nos représentations seraient strictement subjectifs, en ce que notre savoir et nos représentations ne tiendraient et ne vaudraient que pour et par la conscience engagée du sujet connaissant, du sujet pensant bref du cogito.

Le paradoxal est que la conscience solipsiste est comme encaissée, enfermée dans ses propres représentations. Enfermée, elle (la conscience) se voit incapable de se libérer de ses représentations, de sortir de celles-ci afin d'accéder, sans retomber dans de nouvelles contradictions, de nouvelles incertitudes, à d'autres certitudes distinctes de la sienne propre. C'est cela le solipsisme. Dépasser en brisant ce solipsisme tel sera, en vain, tout l'effort de notre philosophe Descartes.

On sait comment Descartes va chercher à démontrer un monde avec lequel il entretient un rapport d'extériorité. On a vu comment il va, en creusant le cogito, poser l'idée de Dieu pour finir avec ce solipsisme qui est, on ne peut plus, dans la logique d'une philosophie qui se veut universelle, gênant.

Si Descartes a voulu réaliser un tel objectif en posant Dieu comme un moyen terme à cette fin, c'est que pour notre penseur, Dieu est ce par quoi le vrai est vrai, le scientifique est scientifique, le savoir est savoir. Il en est ainsi puisque la constance, et « l'identité » de la vérité, de la science et du savoir sont garanties par la bonté de Dieu dont la vertu ne saurait être articulée à la tromperie. Car, celle-ci est une expression de caprice et de vice : défauts contraires à la nature divine qui exclut dans sa propre définition ces pseudo-valeurs. Comment lever le doute sans retomber dans de nouvelles incertitudes ?

Désormais, cette question est au cœur de la réflexion philosophique moderne et contemporaine. Son analyse apparaît comme le plus brûlant des procès philosophiques de notre époque.

Descartes affirmait que « *Archimède, pour tirer le globe terrestre de sa place et le transporter en un autre lieu, ne demandait rien, qu'un point fixe et assuré* »¹. Notre philosophe pensait qu'il allait pouvoir résoudre l'énigme du savoir philosophique en obtenant ce point fixe et assuré. Cependant tout porte à croire que la découverte de ce point fixe et assuré est ce qui a assurément fixé Descartes dans ce solipsisme en lequel il se trouve incapable de sortir, même si c'est grâce au cogito que la philosophie dans son ensemble rend hommage à Descartes. Ici une nouvelle compréhension du solipsisme se fait jour. Et le cogito dans la perspective solipsiste est interprété comme un obstacle épistémologique en ce qu'il reste encerclé par ses propres limites. C'est pour lever cette aporie que des penseurs de la trempe de Husserl vont s'appliquer à reconsidérer la nature du cogito dans toute sa splendeur, montrant ses forces, dénonçant ses insuffisances et proposant à la rigueur une autre démarche, dans

¹ Descartes, *Méditations métaphysiques* op. cit. p18.

et par laquelle notre aporie trouve une issue favorable. Cette méthode et ses procédés sont ce que Husserl appelle la phénoménologie dont il dit qu'elle doit ses impulsions aux Méditations appelées significativement cartésiennes. Manifestant le cartésianisme de son projet philosophique, Husserl se propose de dépasser Descartes, car en philosophie, il est admis que ce serait mal payer son maître que de rester toujours son disciple. Ainsi va-t-il chercher à réinterpréter le cogito dans une nouvelle perspective qui est le champ phénoménologique qui est un mouvement de pensée qui influence considérablement la théorie de la connaissance.



TROISIEME PARTIE
METHODES ET OBJECTIFS DU
TRANSCENDANTALISME

SECTION / I REHABILITATION DU COGITO

La crise de l'unité de la philosophie et le projet de sa réhabilitation, sont les principaux motifs du retour prôné par Husserl à l'œuvre de René Descartes. Ce retour dont parle Husserl doit se faire sur les traces de l'auteur des Méditations métaphysiques.

C'est que pour Husserl l'état général de la philosophie au XIX^{ème} siècle n'est pas différent de celui dans lequel Descartes l'avait rencontré au XVII^{ème} siècle. Car, le sens originaire, traditionnel de la philosophie comme connaissance universaliste, encyclopédique, comme savoir universel se remettait déjà en cause. Cela avec l'émancipation progressive des sciences en des dates historiques repérables du domaine d'intervention traditionnel de la philosophie.

- les mathématiques depuis l'Antiquité
- la physique à la Renaissance avec Galilée
- la chimie avec Lavoisier au siècle des Lumières
- la biologie avec Claude Bernard.

C'est, en tout état de cause, l'effondrement, la dislocation de l'unité de la philosophie dont parlait Descartes au XVII^{ème} siècle. Ce nouveau groupe de sciences dites positives avec leurs instruments de mesure et de vérification se sont émancipées de la tutelle de la philosophie pour se constituer, en sciences autonomes et séparées, sans aucun lien interne entre elles et même dans leur relation avec la mère des sciences. Car, les normes du savoir sont désormais suggérées par le positivisme, c'est pourquoi elles sont réductibles à l'expérimentation et la spécialisation qui disqualifient, tout subjectivisme, tout encyclopédisme vague et spéculatif.

Très tôt Descartes l'avait déclaré : cette émancipation des sciences dites positives de la tutelle de la philosophie est synonyme de perte de vérité, d'éloignement des fondements ultimes des intuitions absolues qui, seules, impriment à tout savoir digne de ce nom ce caractère de vérité.

Et pourtant, ce que la révision de la philosophie de Descartes nous rend compte est, pouvons nous dire, loin d'être ce qu'il nous avait promis. C'est ce qui explique que Husserl, bien qu'il voit dans le cartésianisme le chemin le plus assuré pour l'auto-fondation de toute philosophie radicale, s'en démarque à chaque fois que de besoin :

« les impulsions nouvelles que la phénoménologie a reçues, elle les doit à René Descartes, le plus grand penseur de la France. C'est par l'étude de ses Méditations que la phénoménologie naissante s'est transformée en un type nouveau de philosophie transcendantale. On pouvait presque l'appeler un néo-cartésianisme, bien qu'elle se soit vue obligée de rejeter à peu près tout le contenu doctrinal connu du cartésianisme, pour cette raison même qu'elle a donné à certains thèmes un développement radical »¹

déclare Husserl lui-même. Dans la logique de ces sciences objectives autant dire objectivistes, la nature apparaît comme une simple juxtaposition mécanique de données et de lois par rapport auxquelles l'homme n'est posé que comme un observateur pur et simple, un témoin impuissant.

Tout se passe comme si l'on avait perdu de vue que du savoir l'homme n'est pas un témoin impuissant du monde, car par la connaissance, celui-ci peut, à volonté, provoquer ou éviter un évènement en s'interposant seulement entre la cause et l'effet. C'est que l'objectivisme lui-même est incapable de nous dire

¹ Husserl Méditations cartésiennes, trad. G. Peiffer et E. Levinas, ed. Vrain p17.

toute la vérité. Il ne résout que la dimension objective du monde en perdant de vue un pan essentiel si non le plus essentiel du savoir à savoir : l'énigme de la subjectivité.

Cette erreur est inaugurée par :

« Galilée, dans le regard qu'il jette sur le monde à partir de la géométrie et à partir de ce qui apparaît comme sensible et mathématisable, fait abstraction des sujets en tant que sujet porteur d'une vie personnelle, abstraction de tout ce qui appartient à l'esprit en quelque sens que ce soit, abstraction de toutes les propriétés culturelles qui échoient aux choses de la praxis humaine »² déclare Husserl.

Pourtant, la vérité, la connaissance, ne se disent que par rapport à l'homme à qui il appartient d'ailleurs de dire la vérité et d'acquérir la connaissance : il est l'être sans lequel il n'y a pas d'être.

Ce qui explique la crise des sciences et de l'humanité européenne, c'est le fait d'avoir placé la vérité exclusive, le sens exclusif du monde dans le paradigme exclusif de l'objet et de l'objectivisme.

Descartes lui-même, qui *« commence une façon totalement nouvelle de philosopher, qui cherche ses fondements ultimes dans le subjectif »* a fini par s'aligner au rang de ceux qui s'obstinaient *« dans l'objectivisme pur »*¹. Voilà la raison qui explique que Descartes se soit démarqué de sa propre logique, démarcation qui se veut, à nos yeux, évidente parce que l'auteur du Discours de la Méthode s'était proposé *un fondement subjectif*. Or, dans les faits, la presque totalité de ses positions philosophiques trouvent leur dernière explication dans l'objectivisme pur à cause de l'orientation positiviste et donc perverse que

² La crise des sciences européennes op. cit., p 69.

¹ Husserl la crise de l'humanité européenne, op cite p 95.

Descartes avait finie par donner à sa philosophie. En cela, son rationalisme pêche ; ce qui, pouvons nous dire, fait de lui un cartésien inconséquent.

Refonder la quête de la vérité et du sens ultime du monde et de l'être dans le sol authentique qui est le sien, tel est le projet phénoménologique qui meut Husserl. Ce que veut notre philosophe c'est plutôt de nous sortir de « *l'objectivisme naïf* » pour nous installer dans la

« *subjectivité transcendante* »¹ qui seule peut non seulement s'auto expliquer, mais aussi est à même de rendre compte de la vérité de l'objet c'est-à-dire de ce qui n'est pas le sujet. Ce subjectivisme, il faut le préciser, est seul capable de tendre et d'atteindre à cette réforme radicale et définitive de la philosophie, réforme qui ferait de celle-ci la seule démarche intellectuelle pouvant dire tout l'Être en en révélant le sens éternel.

Ce type de philosophie est une véritable ontologie, elle ne se déploie pas sous le mode des sciences objectives positives qui, elles, dans leur déploiement ne mettent en évidence que la raison et non la Raison, Raison qu'il faudrait saisir et comprendre dans l'acception que lui reconnaissaient les Grecs anciens en tant qu'elle signifiait Logos.

C'est justement cette Raison seule qui peut s'élever à la hauteur de l'Être pour révéler tout le sens du monde en respectant ce que Husserl même appelle *l'unité du sens du monde*. Nous parlions plus haut de conséquences que nous avons promis de tirer au claire, cette conséquence n'est rien d'autre que la dislocation de l'unité du sens du monde telle qu'elle se voit dans et par les sciences objectives.

¹ Husserl, Méditations cartésiennes, op. cit. ; p. 21

En vérité, les sciences objectives sont plus animées par la peur de perdre, plutôt que par le désir de saisir la vérité. C'est pourquoi en elles (les sciences positives) la raison n'est pas totale. En effet, c'est dans la philosophie par le subjectivisme transcendantale que la Raison est tout ce qu'elle doit être, elle est par conséquent, totale. Cette totalité est expliquée par le fait que la Raison renvoie ici à la fois au Discours et à l'intellect. Elle est au fait en relation avec les conditions de possibilité subjectives du monde expérimentale et connaissable.

La leçon que nous voulons véhiculer ici est que les sciences autant qu'elles sont restent toujours d'une manière ou d'une autre enracinées dans quelque chose qui les dépasse, et parce que et pource que « ce quelque chose » les dépasse, il les fonde du coup. C'est pour cela que les sciences objectives ou sciences particulières trouvent toujours le dernier mot de leur explication dans ce qui leur est « *pré... ou extra... ou méta...* ».

Nous pouvons voir en effet pourquoi la philosophie en tant qu'elle est dite métaphysique est le fondement de toutes sciences, métaphysique qui, elle-même, ne profite de ce titre que parce qu'elle est fondée dans et par l'homme à savoir l'ego transcendantal. C'est la mise à terre de la place du sujet pensant dans l'ordre de la connaissance qui, de notre point de vue, est une attitude naïve, philosophiquement réfutable, parce que cette position naturaliste occulte tout le rôle constitutif du sujet percevant, sentant, réfléchissant dans la genèse de quelque chose comme l'existence du monde en-soi. En plus de cette difficulté il y a aussi que le savant a perdu un pan important dans le processus gnoséologique en ceci qu'il ignore qu'il a ,lui-même, quelque chose à voir dans ce qu'il dit être objectif et qu'il observe en effet comme empirique.

Ainsi, il apparaît de toute évidence que la phénoménologie prend source dans et par la philosophie cartésienne notamment : les Méditations. En cela notre phénoménologie ne se distingue en rien du néo-cartésianisme.

Notons que l'adoption du cartésianisme par Husserl ne se réalise pas telle une lettre à la poste. Husserl prendra le soin de se conformer à la première règle de la méthode cartésienne du Discours de la méthode à savoir la règle de l'évidence. C'est dire que l'auteur des Méditations cartésiennes n'admet que ce qui peut et doit être admis dans sa phénoménologie c'est-à-dire ce qui est conforme avec l'esprit de la phénoménologie. Par conséquent sur la question de l'objectivisme (ou positivisme) auquel le père du rationalisme tient tant, objectivisme qu'il considère comme le critère de la vérité et sur la question de la séparation de l'âme et du corps (le dualisme) la liste n'étant pas exhaustive, Husserl a par rapport à Descartes, un avis différent voire contraire. Ce qui explique la radicalisation husserlienne du cartésianisme.

De ce point de vue Husserl oppose Descartes à Descartes en ce que pour lui l'auteur des Méditations métaphysiques n'a pas été conséquent par rapport à lui-même et c'est ce manque de radicalisme de la part de Descartes qui explique la genèse de la phénoménologie chez Husserl. Ainsi le projet phénoménologique husserlien a la prétention de mener à bien en utilisant à bon escient les acquis cartésiens de la philosophie, acquis dont l'ego cogito est l'incarnation la plus reluisante.

Pour ce faire, nous dit Husserl :

« Nous demandons : la seule renaissance vraiment féconde ne consisterait-elle pas à ressusciter les Méditations cartésiennes, non certes, pour les adopter de toutes pièces, mais pour dévoiler tout d'abord la signification profonde d'un retour radical à

l'ego cogito pur et faire revivre ensuite les valeurs éternelles qui en jaillissent ? ¹»

Nous savons que la réponse de cette question se trouve dans la question elle-même, la réponse dirons-nous est et ne peut être qu'affirmative.

Ainsi, tout comme Descartes a opéré un renversement de toutes les sciences admises, nous aussi avec Husserl et contre Descartes nous ferons un renversement cartésien du cartésianisme lui-même. Conformément à cette logique nous examinerons d'abord la question du positivisme ou objectivisme, objectivisme qui est, on ne peut plus préjudiciable à l'esprit de la philosophie tel que Descartes l'avait souhaité -ensuite le contresens que Descartes a fait lorsqu'il s'est adonné à séparer l'âme du corps et -enfin nous essayerons de dépasser ses limites par la mise en évidence de la démarche phénoménologique de Husserl, démarche qui seule peut et doit nous sortir du néant face auquel le cogito cartésien nous a installé. Ce néant, faudrait-il le rappeler, est la conséquence logique de l'oubli sinon de l'ignorance du fait que exister c'est nécessairement coexister, ce qui est la même chose de dire que toute conscience est conscience de quelque chose. En clair, dans cette section c'est le rapport entre intentionnalité époque nous occupe à ce stade de notre réflexion.

La renaissance est la période de l'affirmation de la raison libre de toute autorité en dehors d'elle-même. Cette croyance absolue reconnue à la raison altère la notion même de vérité. Rappelons que nous sommes à l'âge du positivisme, finis l'état théologique, l'état métaphysique. La seule vérité qui vaille c'est celle qui est objective. Ainsi, la raison « *écarter volontairement toute considération de justice, de beauté, d'égalité, de vérité... au profit du seul critère de l'efficacité. C'est une raison qui renie sa propre raison¹* ».

¹ Husserl, Méditation cartésiennes op. cit. p. 24.

¹ Paul Attalah, Théories de la communication-sens-sujets-savoir, presse de l'université du Québec, télé-université, 1991, p.176.

SECTION II : LA RELATION INTENTIONNELLE ET L'EPOCHE

« Admettons même la possibilité d'une réflexion pure ce serait alors opération singulièrement décevante qui n'aboutirait qu'à un sujet impersonnel et désincarné qui manquerait complètement le monde et autrui »²

Nous l'avions montré dans la section précédente lorsque nous expliquions contre le solipsisme que la conscience quelle qu'elle soit est toujours dans une certaine relation, une certaine connexion avec le monde de la vie de sorte que ce serait le plus grand malentendu que de vouloir poser une conscience, conscience qui serait, à l'image de Dieu, solitaire se suffisant à elle-même, en elle-même et par elle-même. Contre Descartes, on s'en souvient Husserl avait montré qu'une telle conscience est fictive, elle est fiction et qu'elle n'existe nulle part.

Ce qu'il y a plutôt et qui reste vrai, c'est que la noèse est toujours en circuit avec la noème en connexion constante avec le monde c'est dire par là même que sujet et monde sont toujours co-donnés.

Rappelons nous que par le doute, chez Descartes, la découverte du cogito grâce à son évidence caractéristique se fait au détriment du monde qui, lui, s'éteint du fait, selon Descartes, de sa dubitabilité. Or, c'est justement contre cette conscience qui ignore le monde que Husserl se dresse. Ainsi, il rappelle : *« toute cogitatio possède son cogitatum »*.³ Notons que le fait que la conscience soit et reste, -grâce à « l'intentionnalité »¹- l'essence de la vie égologique cela n'est plus à expliquer. Il apparaît alors que le cogito de Husserl, contrairement à

² Gabriel Madinier, *Conscience et signification*, Paris, PUF, 1953, p 32.

³ Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, op. cit., p. 96.

¹ L'intentionnalité, traduit ici cette particularité foncière et générale qu'à la conscience d'être conscience de quelque chose, de portée en sa qualité de cogito son cogitatum en elle-même.

celui de Descartes, est placé non devant un pur néant, mais plutôt face et dans le monde de la vie avec lequel celui là est co-donné.

Ainsi passe-t-on à une autre étape qui est celle de la quête du sens du monde puisque celui-ci n'est pas nié, il n'est pas perdu et il continue d'exister sauf que désormais l'acte de voyance naturel existentiel du monde n'est plus pour nous quelque chose qui a une valeur. Cela ne surprendra plus nos lecteurs, car ceux-ci comprendront tout de suite que nous avons franchi un pas pour pratiquer : l'épochè

L'épochè est en réalité, cette situation intellectuelle à l'intérieur de laquelle il y a cessation systématique de toute infirmation ou confirmation. Ce sont les valeurs elles-mêmes qui perdent leurs valeurs. Car celui qui cherche un sens, ou une valeur ne doit pas préjuger de son existence c'est pour cela que dans l'épochè le monde tout en entier existe et continue d'exister, il n'est plus en effet ignoré comme chez Descartes. Cependant sa valeur reste, pour le phénoménologue très problématique.

Son sens n'est plus, n'existe plus et est donc ignoré. L'épochè en tant que suspension du jugement est une épreuve de purification de l'ego cogito, une sorte d'ascèse intellectuelle du sujet pensant, de libération de celui-ci de ses préjugés, de ses émotions et passions au profit d'une connaissance adéquate du sens authentique du monde de la vie par le sujet pensant et c'est ce qui donne raison à Housset lorsqu'il défend que *« l'épochè n'est donc surtout pas une perte du monde, mais elle doit être plutôt comprise comme un retrait par lequel le je qui effectue la réduction découvre sa subjectivité inconditionnée »*¹ C'est ce qui nous fait dire que l'épochè est en vérité une véritable égologie. Sa connaissance –

¹ Housset, op. cit., p 162.

celle du sujet pensant- étant savoir des essences, elle est à l'image de la connaissance du troisième genre chez Spinoza. C'est un savoir adéquat.

Pour mieux comprendre le sens et la méthode de l'épochè il nous semble urgent de faire son interprétation sur la base de la métaphore nietzschéenne lorsque Nietzsche nous parle, dans le cadre du processus de formation de l'esprit philosophique ou de l'esprit du philosophe qui passe du stade de chameau au stade de lion et puis du stade de lion à celui de l'enfant

On comprend sans beaucoup de peine le sens de l'épochè lorsqu'on comprend et sait que l'enfant symbolise l'innocence, la liberté par rapport à l'opinion communément admise, la pureté d'âme et même la facilité sans gêne avec laquelle l'enfant est familier quand il est question de dire ce qui est.

Nous n'allons pas nous risquer à pousser plus loin cette analogie entre Nietzsche et Husserl, de peur de réduire la pensée de l'un à celle de l'autre, ce qui, de notre point de vue, serait plus qu'une erreur, mais plutôt une faute philosophiquement impardonnable.

Pour mieux aborder le thème de cette section à savoir : la relation intentionnelle et l'épochè nous pensons qu'il est ici force de chercher d'abord à expliquer ce qui caractérise spécifiquement, et essentiellement ce qu'il est convenu d'appeler chez Husserl : l'intentionnalité et ensuite de faire autant avec l'épochè.

Pour ce faire, nous éviterons autant que faire se peut à ne point réduire la pensée de l'un à celle de l'autre. Nous éviterons encore de considérer l'intentionnalité et l'épochè comme deux continents séparés par une mer de concepts qui, malgré leur pertinence ne pourront jamais trouver un pont à même

de relier ces deux grands moments du procédé méthodologique de la pensée husserlienne.

Pour tenir notre promesse, il est de notre devoir pour nous de mettre en évidence ce que nous entendons par intentionnalité. En effet, qu'est-ce que l'intentionnalité ?

Répondre à une telle question suppose que soit fait un bref rappel de l'itinéraire cartésien. Descartes avait prôné pour fonder une « *philosophie radicale* », un retour radical à l'ego cogito. On sait que chez l'auteur des Méditations métaphysiques, l'ego cogito, à cause de l'épreuve dévastatrice du doute, se trouve installé dans un pur néant. Il ne reconnaît comme sérieux et existant que son moi, moi hors duquel il n'y a rien de certain, d'absolument indubitable.

A l'inverse Husserl explique que ce moi, cet ego cogito est ce qui doit fonder la philosophie radicale cependant, pour ce faire, il faudrait que cet ego cogito accepte de reconnaître ce qui lui est consubstantiel ce qui lui est consubstantiel, on le sait, c'est, « ce quelque chose » ; car la conscience, suivant Husserl, est toujours conscience de quelque chose. Elle est conscience de... Ainsi, Eugen Fink interprétant la notion d'intentionnalité chez Husserl avance :

« nous connaissons la conscience de, depuis toujours, par exemple comme regard sur quelque chose, jugement de quelque chose, reconnaissance et désaveu, amour et haine de quelque chose, et ; l'intentionnalité en ce sens n'est pas à découvrir »¹

Pour mieux comprendre la conception husserlienne de la conscience, il faut tout de suite la distinguer de celle qui voudrait que la conscience fonctionne sous le mode d'un récipient comme si elle était un contenant dont les données du monde de la vie sont le contenu. On peut sans peine reconnaître

¹ E.FINK, De la phénoménologie op cit p 237

l'absurdité qui caractérise une telle conscience, car on ne peut envisager, et même dans l'imagination, une conscience vide de tout cogitatum, une telle conscience serait conscience de rien même si elle prétend être peut être conscience d'elle-même. Contre celle-ci, nous soutiendrons que la conscience d'un néant est un néant de conscience et une telle conscience si l'on peut encore parler de conscience ne rime à rien, elle n'existe pas et ne saurait prétendre à l'existence.

D'ailleurs, nul ne met en doute le lien interne inséparable existant entre la conscience d'objet et l'objet, c'est un rapport noético- noématique essentiellement homogène à l'image de l'atome, atome est ici entendu non dans son acception scientifique, mais dans seulement son sens étymologique c'est-à-dire au sens de a –tome qui veut dire : in –divisible.

C'est soutenir encore une fois combien la conscience est frappée de nullité lorsqu'elle est envisagée dans la perspective solipsiste, et combien l'objet est insensé, insignifiant, lorsqu'il n'est pas abordé dans son intime relation avec et par une conscience. Ce que nous venons de dire est prouvé par l'expérience et est démontré par l'analyse intentionnelle.

Il est clair que Husserl ne compte que sur une pareille conscience pour comprendre le monde de la vie et fonder la philosophie comme science rigoureuse, c'est pour cela qu'il affirme ouvertement que « c'est ce moi ainsi réduit » et lui seul qui pourra retrouver, dans son intériorité, une extériorité objective. Ainsi, l'analyse intentionnelle sera suivie par une autre étape appelée réduction phénoménologique ou epochè sur laquelle nous reviendrons un peu plus tard.

Par la notion d'intentionnalité nous retrouvons nécessairement, et ce malgré Descartes, du perçu vers le percevoir, du jugement vers le juger, de

l'objet vers le sujet c'est dire immanquablement qu'il n'y a pas d'objet sans sujet pour le penser, tout comme il ne saurait y avoir de sujet sans que le l'on ne puisse retrouver chez ce dernier le pouvoir de penser le monde par sa conscience.

On ne le dira jamais assez, la conscience est seule ce qui peut produire le sens, elle est la seule chose au monde habilitée à produire, à former et à transformer le sens de l'objet, des choses et du monde environnant ainsi apparaîtrait-elle comme : « *sphère des données immanentes absolues* »¹ dira Husserl.

Rappelons que la conscience est et se définit toujours par son ouverture au monde avec lequel elle entretient et maintient, et ce pour toujours, un rapport d'intériorité, une relation d'intimité indivisible voilà pourquoi Thenevaz n'a pas tardé à mettre cette position husserlienne en évidence en proclamant catégoriquement

*« En vertu de l'intentionnalité la notion même d'une réalité en soi ou d'un objet absolu devient absurde, impensable en tout cas ; et d'autre part (...) d'une conscience fermée sur elle-même qui ne percevra pas le monde lui-même et qui aurait pour première tâche de s'assurer qu'elle perçoit bien la réalité « en original », est également exclue »*¹²

Ces termes précités ne cherchent pas à dire autre chose que le fait que le cogito ne se dit et ne saurait se dire que lorsque par la même affirmation l'on parle de cogitatum, car toute cogitatio a cogitatum respectif grâce auquel elle

¹ P. Thenevaz : *de Husserl à Merleau Ponty*, op. cit., p 48.

¹ Husserl, *L'ide de la phénoménologie*, op. cit., p 68.

est ainsi appelée. Ce rapport de coexistence est rendu par Husserl à travers ce qu'il appelle : l'intentionnalité.

Nous l'avions dit chez Husserl, il est vrai, que l'objet et la conscience d'objet s'appellent l'un l'autre de sorte que ce serait un vain travail si l'on voulait comprendre l'un sans l'autre et inversement ; mais il est force de rappeler le plus vite possible que chez l'auteur des méditations (dites significativement) cartésiennes, la conscience, par la notion d'intentionnalité est nettement séparée du *sensualisme de l'intentionnalité*, sensualisme suivant lequel, il serait possible de trouver sur la « table » de la conscience des data c'est-à-dire des données déjà présentes.

Retenons qu'il n'en est rien et que phénoménologiquement parlant l'intentionnalité n'est pas une conception qui défend le point de vue soutenant que la conscience serait comme quelque chose qui se pourrait suffire à lui-même et qui n'aurait de rapport qu'avec soi-même et qui, à la manière d'une chaussure est et reste chaussure quand bien elle n'aurait aucun rapport avec aucun pied ; car, avouons-le, l'intentionnalité, à notre humble avis, n'est jamais seulement une propriété réflexivement trouvable et donc constable du psychisme du sujet réfléchissant. C'est qu'en vérité pour Husserl parler d'existence est synonyme de parler de co-existence. C'est compte tenu de ce que nous venons d'avancer que Husserl essaiera de donner au cogito cartésien une issue favorable et il dira ensuite :

« ainsi, tout état de conscience en général est, en lui-même conscience de quelque chose (...) par conséquent, il faudra élargir ce contenu de l'ego cogito transcendantal, lui ajouter un élément nouveau et dire que tout cogito ou encore tout état de

conscience « vise »¹ (en tant qu'objet d'une intention) son cogitatum respectif »²

On peut voir par là que la cogitatio et le cogitatum ou la noèse et le noème entretiennent et maintiennent tous deux un rapport d'intériorité, un rapport de complémentarité et forment ainsi un tout harmonieux, étant donné il est difficile pour ne pas dire impossible de séparer l'objet de la conscience d'objet ; chercher à le faire c'est chercher, en vain, à parler de la gauche sans la droite. C'est dire qu'une telle entreprise est et sera presque toujours vouée à l'échec quelque soit celui qui l'entreprend.

Le rapport noético noématique est toujours et partout à comprendre dans la perspective du rapport qui lie le recto et le verso d'une feuille donnée ou s'il l'on veut dans la perspective du rapport, en linguistique, entre signifiant et signifié. (Par exemple lorsque l'on prononce le vocable table tous ceux qui comprennent la langue en laquelle le terme est dit se représentent nécessairement une table).

De même on ne peut parler d'objet sans conscience et inversement, de même on ne peut parler d'une fleur sans couleur, on ne pourra parler de conscience sans objet, sans intentionnalité que lorsque l'on peut parler de fleur sans couleur !

Cela Jean Marion le rapportera en des termes très clairs quand il explique :

« le cogitatum se découvre d'emblée comme déjà inclus dans la cogitatio, dépourvue de quelque cogitatum, la cogitatio n'aurait

¹ « vise » est ici mis entre guillemets simplement pour montrer que l'acception qui est la sienne n'est pas celle qui signifie « tendre vers » car le cas échéant il y aurait un malentendu puisque nous serons ensuite dans l'obligation d'expliquer ce qu'était cette conscience avant d'être en rapport avec son cogitatum or nous avons montré que sa cogitatio ne peut se dire que dans son lien inséparable d'avec son cogitatum.

² Husserl, Méditations cartésiennes, op, p. 64-65

*plus de sens, (ce qui, du reste est très vrai encore que les choses ne se pensent pas elle-même et n'ont pas « conscience » de leur choséité) ni de possibilité propre, n'ayant aucun objet ».*¹

Tout cet appareillage conceptuel n'explique ni, plus ni moins que le caractère co-donné et le rapport indivisible de la noèse et du noème. Mais si toute conscience est conscience de quelque chose, il reste que ce quelque chose même s'il est défini n'est pas encore sémantiquement déterminé, il faudra alors épouser les contours sémantiques du cogitatum c'est-à-dire du noème ; c'est ce que se propose de faire l'épochè qui, correctement accomplie peut arriver à bout de cet objectif.

Maintenant pour répondre de manière concrète à la question qu'est-ce que l'intentionnalité ? Nous dirons, pour après passer à la notion d'épochè, avec Husserl que : *« le mot intentionnalité ne signifie rien d'autre que cette particularité foncière et globale qu'a la conscience d'être conscience de quelque chose de porter, en sa qualité de cogitatio son cogitatum en elle-même »*².

Pour en revenir à la question de savoir ce qu'est l'épochè Husserl avancera sans équivoque *« l'épochè n'est donc surtout pas une perte du monde, mais elle doit être plutôt comprise comme un retrait par lequel le « je » qui effectue la réduction découvre sa subjectivité inconditionnée »*.¹

Le franchissement de ce pas est nécessaire et fondamental pour qui veut dévoiler le vrai sens profond du cogito et du cogitatum, car grâce à l'épochè le monde de la vie nous apparaît autrement..

¹ Jean Luc Marion : *Questions cartésiennes, méthode et métaphysique*, PUF, Paris, 1991, p. 155.

² Cette notion d'intentionnalité est très féconde, en ce qu'elle est fondamentale quant à la contribution dont elle fait l'objet sur la question qui fait partie des plus brûlantes de notre époque contemporaine à savoir la question du rapport entre le moi et l'autre, le je et tu bref la question de l'intersubjectivité sur laquelle nous reviendrons peut être notre dernière section

¹ Housset, op.cit,p 162

Quand nous parlons de l'apparition nouvelle du monde nous ne voulons pas verser dans le dualisme platonicien qui veut qu'il y ait un monde intelligible contenant les Idées, Idées dont le monde de la vie cherche à refléter d'une certaine manière ; nous parlons « d'une certaine manière » parce que le monde de l'expérience n'est et ne peut être qu'une pâle copie du monde intelligible dans la perspective dualiste platonicienne. C'est pourquoi le monde sensible est opposé au monde intelligible chez Platon.

A l'inverse, chez Husserl le monde intelligible se confond avec le monde de l'expérience qui est le monde de la vie. D'ailleurs, chez notre philosophe il n'y a pas de ligne de démarcation possible entre le phénomène et l'essence. Au clair, c'est le même et l'unique monde ; seulement nous lui retirons la prétention de validité et d'évidence sans question, prétention qui, n'ayant point fait ses preuves cherche à forcer notre adhésion sans critique préalable, sans critique aucune. C'est une croyance naïve que de se laisser embarquer par une telle attitude naturelle qui, du reste est elle-même, naïve.

On voit tout de suite pourquoi le monde de la vie est ainsi mis entre parenthèse. C'est qu'en vérité, une telle attitude ne cherchera point à anéantir le monde mais plutôt à le néantiser, néantisation qui n'a trait qu'aux valeurs. Celui qui pratique l'épochè se contentera de suspendre son jugement, il ne se penche pas d'un côté plutôt que l'autre. Il est impartial en ce qu'il est à l'image de l'arbitre dans un match donné.

C'est ce qui nous fait parler du caractère purificateur de l'épochè pour celui qui s'applique à la considérer comme il faut. Il faut aussi souligner que même si l'épochè consiste à suspendre le jugement, il n'en demeure pas moins qu'en tant que réduction phénoménologique, elle (cette réduction) permet- la manière dont Frege distinguait l'idée, le sens et la référence, -d'isoler la noèse, la noème et l'objet :le premier renvoyant à l'acte de conscience, le deuxième au sens visé et

le troisième à l'objet perçu à savoir la matière de l'expérience dans son auto-donation ou dans sa présence en personne.

Que l'objet soit réel, imaginé ou rêvé tout cela, dans la perspective de la réduction phénoménologique, importe peu, car cela n'enlève en rien au résultat de l'enquête phénoménologique.

En effet, un rêve dans la réduction phénoménologique doit être décrit aussi soigneusement qu'une perception, et ce, bien que l'homme éveillé ne puisse pas croire à l'existence des objets qu'il s'était représenté durant son rêve. Par là, il apparaît que la réduction ou époque consiste à prendre pour objet ce qui est vécu par la conscience humaine. Ce vécu est à décrire de manière impartiale, et cela sous toutes les formes qui sont et qui peuvent être les siennes.

S'il est vrai que la recherche à travers l'époque ne porte que sur le vécu il reste évident que la question ne saurait nullement porter sur le fait de savoir Si l'objet existe ou non.

Et pourtant, Descartes a été le précepteur de l'invention de la réduction phénoménologique alors qu'il ne sut pas pertinemment en tirer profit dans sa recherche du fondement des sciences. A la question de savoir comment Descartes est fondateur de la réduction. Husserl le montrera en proclamant :

« et la démarche de Descartes a elle-même échoué, parce que sans une recherche du sens de la science absolue et sans l'établissement d'une phénoménologie systématique dont il ne présentait en rien l'existence, il a cru pouvoir se risquer à une fondation de science absolue »¹

(et en quoi Descartes est-il l'inventeur de la réduction phénoménologique ? Husserl de poursuivre c'est parce que « le corrélat de la perception

¹ Husserl, Problèmes fondamentaux de la phénoménologie, Trad. de J. English, Paris, éd.. PUF, 1991 ; pp 146,147.

phénoménologique est la cogitatio au sens cartésien, nous pouvons, pour cela dire : la conscience pure par opposition à l'empirique »²

Il faut dire que cette époque ne porte pas seulement sur les phénomènes du monde de la vie, elle s'applique aux sciences objectives qui ne sont rien d'autre que notre adhésion, notre croyance naturelle et naïve au monde.

Or, la pratique de l'épochè suppose la mise entre parenthèse de la thèse du monde qui lui fait sien un tel but. C'est là l'aspect le plus important de l'épochè. Car l'épochè apparaît comme la radicalisation du doute cartésien.

Qui ignore le sens du projet cartésien ?

Tout le monde sait que Descartes voulait faire de la philosophie une science rigoureuse c'est-à-dire que la philosophie doit pouvoir trouver en elle-même et par elle-même ses propres justifications, ses propres fondements en ce qu'elle n'avance rien sans le fonder de manière absolument certaine, absolument évidente au sens de complètement justifié.

C'est pour cela que ceux qui ont bien saisi le sens et la portée du doute voient dans l'épochè un effort, une volonté et une tentative de radicalisation du doute ou plutôt ils voient dans le doute les esquisses introductives de l'épochè. L'épochè ne vise ni plus ni moins que de donner au doute une issue favorable, puisqu'en vérité le doute tout comme le cogito avait fini par s'enfermer dans une aporie.

Pour nous résumer, nous disons que l'épochè, à la suite de Descartes et Husserl, est fondamentale et nécessaire pour quiconque veut devenir vraiment et authentiquement philosophe. C'est pourquoi « *il faut qu'une fois dans sa vie tout philosophe procède de la sorte (c'est-à-dire commencer par une sorte d'épochè*

² Husserl, Ibid.

sceptique radicale qui mette en question l'universum et toutes ses convictions antérieures qui prohibe d'avance tout usage de ces mêmes convictions dans le jugement, toute prise de position à l'égard de leur validité ou de leur invalidité) s'il ne l'a pas fait, il doit le faire quand bien même il aurait déjà sa philosophie » celle-ci est donc, au regard de l'épochè, à traiter comme un préjugé »¹

Cette méthode, il faut maintenant encore le rappeler, nous la devons à Descartes. C'est pourquoi Husserl ne tardera pas à rendre hommage à Descartes, cependant il ne l'épargnera point de sa critique pour autant. Ainsi dira-t-il, pour faire le bilan de la philosophie cartésienne parce que celle-ci n'ayant pas conséquemment encore accompli l'épochè et parce qu'en encore l'épochè n'a pas débouché sur la réduction eidétique sur laquelle nous reviendrons dans notre section suivante, *« ayant, en un certain sens, fait la plus grande découverte, Descartes n'en saisit pas le sens propre, celui de la subjectivité transcendante. Il ne franchit pas la portique de la philosophie transcendante véritable »²*

Nous ne saurions aborder la question de la philosophie transcendante sans au préalable répondre à l'interrogation soulevée par l'intitulé ci-dessus à : la mise en évidence du lien interne existant entre intentionnalité et épochè. Pour ce faire, nous dirons avec Lyotard que : *« l'intentionnalité en effet, n'est pas seulement cette donnée psychologique que Husserl a hérité de Brentano, elle est ce qui rend possible l'épochè elle-même. »¹*

C'est dire qu'il y a un rapport d'implication entre intentionnalité et épochè, car l'intentionnalité nous détermine un quelque chose dont on ignore le sens, sens dont l'épochè cherche à élucider le sens. C'est pourquoi nous ne tarderons aucunement à prendre l'engagement théorique pour dire au regard de

¹ Husserl, *La crise des sciences européennes et la philosophie transcendante*, op. cit., p 88.

² Husserl, *Méditation cartésienne*, op. cit., p. 52

¹ .. J. F. LYOTARD, *La phénoménologie*, op cit p 30.

la place et de l'importance de l'épochè que : la réduction phénoménologique est la seule attitude, quand on accomplit le retour aux choses mêmes, qui permet d'atteindre et puis d'accéder à l'essence de la constitution formatrice du monde. En ce sens l'épochè en tant qu' attitude transcendantale est un véritable essentialisme.

On peut spontanément ainsi saisir la ligne de démarcation qui sépare attitude naturelle et attitude transcendantale. Descartes s'était engagé dans cette voie, seulement son manque de radicalisme lui a empêché de cerner la connaissance globale du monde. C'est ainsi que Husserl même en posant Descartes comme le fondateur de la réduction le considère comme n'ayant pas abouti à la sphère de la philosophie transcendantale seule à même de nous garantir la position d'un point de vue privilégié du monde, point de vue privilégié parce que grâce à l'épochè le monde de la vie qui forçait notre adhésion naturelle naïve sans question n'est désormais lui-même qu'un problème en tant que l'existence « *fondée sur l'évidence de l'expérience naturelle ne peut plus être pour nous elle-même qu'un objet d'affirmation (Geltungsphanomen)* »¹

En interprétant cette situation nous voyons qu'il y a pour ce monde une perte de valeur. Cependant ce monde n'est pas anéanti, ce qu'il y a c'est plutôt non une dégradation ni dévaluation de sa valeur, mais une nette compréhension et une vraie connaissance de la croyance naïve à la thèse générale du monde. Or, une telle croyance n'est ni plus ni moins qu'un dogme transcendantale dogme qu'il faut élucider et dont l'élucidation permet, lorsque nous nous situons dans l'attitude transcendantale par l'épochè, d'accéder à ce qui est le propre de l'attitude réductionniste : la connaissance que ce ne sont pas les seuls objets

¹ Husserl, Méditations cartésiennes, op cit p 42.

singuliers mais aussi les généralités, les objets généraux et les états de choses généraux qui peuvent parvenir à l'absolue présence-en personne.

Comme on peut le remarquer, l'époché est un véritable essentialisme en ce qu'elle ne pose le problème de la connaissance du monde que par rapport à l'essence. Aussi, même si elle prône un retour aux choses mêmes c'est juste pour parvenir à une authentique analyse et étude de l'essence. Et c'est en cela que la comparaison de l'époché avec la caverne platonicienne est éclairante. De même chez Platon le philosophe peut se réduire à l'élévation de la partie la plus noble de son âme (l'intellect) jusqu'à la contemplation de ce qu'il y a de plus lumineux dans le monde intelligible, de même dans la méthode husserlienne de l'époché il est question de travailler à percevoir, l'essence dans le cadre d'une pure vue c'est-à-dire d'une vue libérée de tout préjugé issu de l'influence spatio-temporelle du sujet pensant. Cette vue le philosophe y accède non en sortant du monde phénoménal, mais plutôt en restant au sein de celui-ci et en retournant aux choses mêmes, aux phénomènes. C'est qu'en vérité, Husserl n'admet pas de fracture ontologique entre, comme le pensait Kant à la suite de Platon, phénomène et essence.

Ainsi, celui qui veut accéder à l'essence du phénomène doit revenir sur lui-même en tant que sphère des données transcendantales pour briser le dogme transcendantal qui est la croyance naturelle issue de l'expérience naturelle par la transformation de sa propre manière de percevoir le phénomène, car tout le monde est certain que philosopher c'est apprendre à voir et à comprendre le monde.

Ne sommes-nous pas en train de nous contredire lorsqu'on parle à la fois de retour aux choses mêmes, de retour au-dedans de soi pour accéder à l'essence?

L'examen de cette question montre que la contradiction n'est qu'apparente. Au fond il n'y a de contradiction, car si nous parlons de retour aux choses-mêmes, c'est justement pour éviter les abstractions métaphysiques qui ne permettraient pas la connaissance des choses du monde de la vie. La connaissance du phénoménologue est la connaissance des phénomènes quand bien même elle serait un savoir des essences, elle est connaissance des phénomènes. D'ailleurs, Husserl ne conçoit pas le phénomène comme dépourvu d'essence, bien au contraire il y a une essentialité du phénoménal chez Husserl.

Pour lever cette ambiguïté en disant autrement ce que nous venons de dire, rappelons le caractère inséparable entre noèse et noème, conscience et quelque chose, sujet et objet, homme et monde. Ainsi le retour au sujet pensant permet à la fois la saisie de l'objet et l'auto compréhension du sujet pensant. Au clair, lorsque le phénoménologue cherche l'essence il procède aussi : il oriente sa pensée à l'objet pour retourner enfin sur lui-même en tant que sujet pensant pour repenser la pensée de l'objet ; voilà pourquoi le point de vue transcendantal est un point de vue privilégié.

Nous avons passé sous silence une question fondamentale qu'il nous semble essentiel avant de passer d'élucider. C'est celle de savoir en quoi Descartes est le fondateur de l'épochè?

Pour répondre à cette interrogation nous disons avec Husserl lui-même que : « *le corrélat de la perception phénoménologique est la cogito au sens cartésien, nous pouvons pour cela, dire : la conscience pure par opposition à l'empirique* »¹. Aussi Descartes, en oubliant le monde pour ne voir que la conscience pure, est rigoureux mais inconséquent ; rigoureux en ce qu'il est allé plus loin que ces prédécesseurs, inconséquent parce qu'il a abandonné en si bon

¹ Husserl, Problème fondamentaux de la phénoménologie, trad. de J. English Paris Ed. PUF 1991 pp 146-147

chemin un pan essentiel qu'est le monde qu'il a fini par considérer comme un néant pur et simple. Et pourtant face à l'effacement du monde que Descartes considérait comme un préjugé, il ne laissait pas pour autant d'admirer la géométrie qu'il a admise comme idéal scientifique et qui était pour autant l'un des plus grands préjugés, préjugés qu'il a hérités de l'influence galiléenne. Voilà ce qui explique pourquoi Descartes en ayant découvert ce qu'il y a de plus fondamental pour la connaissance dans la connaissance est resté sans entrer dans la sphère de la philosophie transcendantale.

Toujours poursuivant notre but qui est de dire quelle relation il existe entre intentionnalité et époque, nous dirons pour y répondre de manière concrète comme nous l'avions dit : la conscience n'est pas un récipient sans contenu, car même dans l'imagination, il n'est pas possible de séparer la conscience d'objet de l'objet de la conscience, les deux entretenant un rapport d'indivisibilité, et c'est tout le sens de l'affirmation de Husserl : Toute conscience est conscience de quelque chose. Retenons, en effet, que l'élargissement de la conscience jusqu'à la saisie de ce qui la remplit ne nous permet pas pour autant d'en élucider l'essence, le sens de ce quelque chose. L'intentionnalité en est une étape préparatoire.

C'est ainsi que la conscience se peut saisir comme porteuse de quelque chose dont l'essence et le sens sont indéterminés mais déterminables et donc à déterminer. En effet, ce qui détermine cette essence et ce sens est ce que Husserl appelle époque qui n'est rien d'autre qu'une suspension du jugement en vue de l'ultime élucidation compréhensive, bref dit autrement l'époque se veut recherche du logos du phénomène étant donné que l'intentionnalité en refusant d'ignorer le monde, l'a posé désormais comme, un phénomène dont il faut déterminer l'essentialité phénoménale voilée par l'habitude naturelle naïve qu'il faut considérer comme une croyance autant parler de foi.

Pour mettre en évidence le rapport dont nous parlions, Husserl soulignera :

« L'intentionnalité donnée est, avant tout éclaircissement philosophique, la vie psychique (...) la réduction phénoménologique (ou épochè) met en évidence la vie transcendantale cachée par la vie mondaine donnée et la rend ainsi visible dans une articulation qui correspond et coïncide avec celle de la vie psychique »¹.

Sous ce rapport nous voyons que l'épochè est nécessairement l'étape qui succède la prise de conscience par la conscience de son cogitatum respectif. Elle succède par ce qu'elle a pour objectif et méthode de « transformer » le sens et l'essence des choses par la transformation de la façon de considérer ces choses, la façon de les voir et de les appréhender, l'épochè implique un regard tout neuf, neuf puisqu'il est l'écartement de tout conformisme, de tout préjugé etc. En vérité, l'épochè démondanéise et désobjectivise l'expérience naturelle la vie intentionnelle ce que Husserl appelle les auto aperceptions qui ne cherchent ni plus ni moins qu'à limiter notre point de vue pour en faire un point de vue borné qui rate l'essentiel parce que le mondain pèse toujours de tout son poids dans la formation de ce dit point de vue. L'épochè seule ouvre la voie à la philosophie transcendantale en ce qu'elle est comme le remarque Gérard Gust « *une réforme du regard* »¹ qui permet l'autodétermination de l'étant.

Par et grâce à l'épochè nous aurons une connaissance adéquate des choses dans une perspective où c'est l'être même dans toute sa splendeur qui s'offre à voir, car en vérité c'est l'opinion et les préjugés qui tempèrent les élans de l'intelligence lorsque celle-ci arpente la voie qui mène à l'essence, au sens authentique bref à la vérité des choses.

¹ Fink, *La phénoménologie*, op cit p 162

¹ G. Gust « *La transparence du monde* », in les philosophes de Platon à Sartre Paris : Hachette 1987. P 417

Nous verrons que Husserl mettra plus loin en évidence la liaison entre intentionnalité et travail de découverte de sens ou epochè : « *l'intentionnalité n'est pas seulement conscience d'objet, mais (et c'est ici, le plus important) conscience de mode de conscience « impliqués de manière signifiante »*². C'est justement pour cela que la philosophie phénoménologique se définira comme un combat contemporain pour la quête du sens de l'homme. D'ailleurs, c'est cette idée qui va être objet de réflexion pour nous dans cette dernière section.

SECTION III : L'AVENEMENT DE LA PHILOSOPHIE

TRANSCENDANTALE : UN VERITABLE COMBAT CONTEMPORAIN POUR LE SENS DE L'HOMME

L'espace problématique de la philosophie transcendantale n'est envisageable que dans le strict paradigme définissant le rapport existant entre sciences et philosophie. C'est ici et maintenant seulement qu'il nous est donné de bien cerner notre thème afin de bien sinon de mieux l'examiner. En effet Descartes, parce qu'il a fait porter ses réflexions à la fois sur l'essence des mathématiques et sur la question des fondements de la philosophie, apparaît comme l'incarnation de la nature du lien qui devrait exister entre philosophie et sciences.

Malheureusement Descartes, en versant dans l'objectivisme, voire dans le positivisme dû à l'effet de l'influence galiléenne de la mathématique a fini par oublier que son principe était le cogito. En conséquence, au sujet de savoir lequel entre l'objectif et le subjectif était la norme de la vérité au plan de la connaissance, Descartes accordera le primat à ce qui est objectif, oubliant du coup la valeur et la place de la subjectivité dans la découverte de l'être tout

² E. Fink, De la phénoménologie, op cit p 222.

comme dans la découverte de la vérité. Chez lui, la subjectivité n'est plus qu'un simple moyen et non la fin dernière de tout ce qui est.

Etant donné que le sujet est « *l'être par (et pour) lequel il y a de l'être* »¹ comme le remarque Sartre, alors de même la science positive ou objective vidait le savoir philosophique de tout contenu, de même la technique privé le pouvoir philosophique de toute efficacité, autant l'exigence philosophique se fait surtout et partout sentir, et ce bien que ce soit sous une autre forme, sous une nouvelle forme.

Cette nouvelle forme est ce qu'il est convenue d'appeler : la philosophie phénoménologique ou philosophie transcendantale qui repose tout l'édifice du savoir et la fin du savoir sur l'ego transcendantal qui est l'unique référence imprimant à tout savoir digne de ce nom la marque de la vérité.

Cette philosophie, en examinant l'état actuel du monde contemporain a fini par poser la quête du sens de l'homme dans l'espace problématique de l'opposition entre objectivisme naturel et subjectivisme transcendantal ou encore entre sciences objectives positives et philosophie transcendantale. Comment faut-il alors comprendre cette position du problème du sens de l'homme?

Interprétant l'orientation positiviste de la science Husserl considère que « *la science comme pure science de faits, n'a finalement plus rien à nous dire sur l'homme, mais elle n'a également plus rien à nous dire sur le monde qui est réduit au monde de l'objectivité scientifique* »¹. On comprend d'après ces termes que Husserl n'admet l'importance de la science que lorsque celle-ci, par de là le traitement de l'énigme objective du monde, embrasse la question majeure à

¹ Sartre, *l'Être et le Néant*, 1943, 3^e partie, ch.I Gallimard p 305.

¹ Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris PUF (coll. « épi..... », trad. MB Dalamay, 1998, p 11.

savoir celle de l'unité du sens du monde, et c'est surtout ici que tout savoir marque son importance.

Autrement, elle (la science) se contente à se réduire en une pure et simple science de faits. Ce qui, de toute manière manifeste au plus haut point la perte de son importance pour la vie. Car, celui qui veut comprendre le sens et la signification de l'homme ou d'une société doit commencer par écarter les faits parce que ceux-ci n'approchent nullement l'essence remarquait déjà Rousseau.

En d'autres termes dans les sciences positives la raison n'est jamais tout ce qu'elle doit être, elle n'est jamais totale, car les sciences particulières ne sauraient mettre en exergue qu'une raison qu'il conviendrait d'écrire avec un « *r* » minuscule. C'est pourquoi les informations qu'elles nous donnent et qui portent sur l'Être autant dire qui portent sur les étants ne sont que des données fragmentaires et élémentaires, fragmentaires et élémentaires en ce sens que les sciences ne se prononcent que sous l'angle borné de leur individualité en tant qu'elles sont des sciences objectives relatives.

On sait qu'une telle manière d'aborder l'énigme du monde est loin d'épuiser l'essence de l'homme et donc du monde en ce que celui-là explique celui-ci, il en est le principe d'explication. C'est parce que justement l'homme est le principe de toutes choses qu'il ne délibère que du point de vue de la totalité. Ses délibérations affirment la raison totale : la Raison avec un « *R* » majuscule. Elle envisage les choses dans une perspective à la fois rationnelle et raisonnable.

Qui ignore que la science ne porte pas ses réflexions sur le pourquoi, la justice, le droit, la pitié, la responsabilité etc.? Et pourtant toute vérité découverte hors des gongs de ces concepts majeurs est philosophiquement condamnable moralement inacceptable, donc humainement réfutable.

Il est vrai que si l'on se réfère au résultat du point de vue du *exactement fondé*, du *rigoureusement inattaquable*, l'on ne saurait à dire vrai parler de la crise de la science. C'est ce qui fera dire à Kant que les mathématiques et la physique par opposition à la métaphysique et grâce aux jugements synthétiques a priori sont en train de faire des progrès remarquables.

Cependant ces progrès, quoi qu'ils soient utiles ne permettent de fonder que le bien-être, bien-être dans la mesure où les progrès scientifiques et techniques nous permettent de réduire la distance intercontinentale et donc de gagner du temps, de soigner nos maladies, de résoudre nos problèmes de stérilité la liste n'étant pas close, mais si importants que soient ces progrès ils ne touchent pas à notre dimension métaphysique. N'oublions pas que l'homme est de toutes les créatures le seul à être un être multidimensionnel, car il n'est pas comme le reste des choses, un témoin impuissant du monde, il doit contribuer de manière effective et active à sa constitution.

D'ailleurs à y regarder de plus près on s'aperçoit que ce qui nous pose sérieusement problème ce n'est pas le peu de science, car il y en a trop, mais aujourd'hui tout le monde peut constater que c'est le manque de philosophie en tant que discipline qui, de toutes les autres, cerne le mieux l'essence et la nature de l'homme. C'est dans cette perspective que Husserl considère que les philosophes qui s'appliquent à faire de la philosophie une science rigoureuse et qui le font de manière sérieuse sont ceux qu'il appelle les fonctionnaires de l'humanité parce que ceux-ci travaillent toujours dans le sens de donner à la science « *une forme nouvelle et supérieure* »¹. En droit, voilà la fin dernière de conformer toute sa méthode et tous ses objectifs sur l'essence de l'homme

¹ Husserl, *Méditations cartésiennes*, op cit p 244.

C'est pourquoi la philosophie transcendantale en s'inscrivant dans cette logique « *s'offre à nous (comme) une science d'une singularité inouïe. Elle a pour objet la subjectivité transcendantale concrète en tant que donnée dans une expérience transcendantale effective ou possible* »² dit Husserl. Ici transparait l'universalité de la philosophie phénoménologique en tant qu'elle est une science où les différences sont fédérées, les singularités certes prises en compte puisqu'il faut retourner aux choses elles-mêmes, mais le primat reste et demeure toujours le sujet mieux la personne, la personne en tant qu'esprit puisque l'esprit est une lumière naturelle à même d'éclairer toute chose.

On peut voir ainsi que face à la quête de « *l'idéal de certitude apodictique* » le philosophe transcendantaliste ne peut et ne doit qu'opposer un *sourire philosophique, sourire philosophique parce qu'à ses yeux « les procédures de la philosophie, il est vrai, ne sauraient reproduire celles des sciences positives. La rigueur à laquelle elle aspire est tout autre que l'exactitude recherchée par les sciences positives* »¹ indique Husserl. C'est dire que la connaissance philosophique en tant que connaissance et savoir du cogito doit servir celui-ci plutôt que de l'asservir. Son savoir et sa connaissance doivent se plier aux exigences de l'homme. Ce n'est pas au sujet gnoséologique de se soumettre à son savoir comme cela se passe dans le terrain de la recherche scientifique où les résultats en tant qu'objectifs sont des contraintes et trop contraignants. Une telle connaissance, personne ne l'ignore, contredit sa propre fin et met fin par là même à sa raison d'être, son sens originel, qui était de favoriser l'épanouissement de la personne dans le monde.

Or, qu'est ce qu'on remarque de nos jours si ce n'est que la science née pour aider et servir l'homme en est arrivée à ravalier celui-ci au rang d'animal pur et simple en se vautrant dans l'orientation du *tout ce qui est techniquement*

² Husserl, *ibid* p 223.

¹ HUSSERL la crise de l'humanité européenne op.cit, p 353

possible est moralement et philosophiquement admissible. La conséquence est flagrante. C'est qu'en vérité, la science exacte de nos jours soutient l'homme, la personne, comme la corde « soutient » le pendu.

Tout cela, on ne l'ignore plus, est dû à l'attitude des disciplines existant cherchant à tout prix à s'émanciper de la philosophie. Cette émancipation a pour conséquence l'idée suivant laquelle *il n'est de savoir que scientifique.* Au XXe siècle, la philosophie à proprement parler n'est ni un savoir ni un pouvoir. La connaissance scientifique au XVIIe siècle s'est successivement imposée dans les domaines de la physique, de la chimie au XVIIIe siècle, de la biologie au XIXe siècle et même de l'homme (nous aurons ainsi la sociologie, l'économie politique et la physiologie). De même *il n'est de pouvoir que technique* (industrie, médecine, informatique). Tout ceci nous porte à nous interroger sur la question de savoir s'il faut conclure, en conséquence, que la philosophie a perdu toute son importance?

Nous répondrons à la fois par l'affirmative et la négative. Par l'affirmative pour condamner avec Husserl cette philosophie qui perd de vue que c'est elle la mère de toutes les sciences et à cause de cet oubli elle a versé dans l'application aveugle des techniques et méthodes des sciences objectives positives relatives. Une telle philosophie n'a plus rien à nous dire en ce sens qu'elle souhaiterait orienter nos pratiques et coutumes voire nos religions sous le modèle de la science exacte. Ainsi met-elle en cause l'essence de l'homme à savoir la liberté qui est le principe d'explication même de tout acte, de toute actions, de toute entreprise humaine humaniste.

Et par la négative, car la philosophie phénoménologique ou philosophie transcendantale re-pose autrement la réflexion en faisant porter la réflexion sous un angle autrement philosophique, car celle-ci se garde de suivre par un

« *suivisme moutonnier* » (ce qui a été l'attitude de la philosophie dont nous avons parlée là haut) l'orientation positiviste de la science, orientation que le philosophe sérieux ne peut que juger perverse.

Une philosophie transcendantaliste est celle qui comprend que toute cette effervescence intellectuelle dont on a fait le bilan dans une perspective chronologique ne saurait avoir son sens, sa signification, sa fin dernière au sein de ces sciences et par elles-mêmes puisque les questions fondamentales qu'elles excluent dans leur réflexion (à savoir le problème de l'Être, de valeurs, le problème de la liberté, de la mort, de l'existence bref de la destinée humaines), sont largement plus fondamentales en ce que celles-ci agitent au plus haut point la conscience pure humaine.

Or, c'est cela justement l'objet et l'objectif de la philosophie transcendantale. C'est pourquoi, Husserl passera le gros du temps de sa vie à combattre l'objectivisme et le psychologisme qui ne font qu'accentuer et perpétuer la crise de la conscience philosophique, et donc de la tenue intérieure de l'humanité dans sa totalité imputable à ce que Husserl appelle crise de sciences objectives. Car, nul n'ignore le lien interne existant entre philosophie et science.

D'ailleurs, pour mieux cerner ce qu'est la philosophie, ce qu'elle a été, il faut nécessairement faire référence à l'histoire des sciences positives en ceci que la philosophie est en définitive une épistémologie qui, si elle est très bien entendue, peut-être autrement appelée : égologie transcendantale. C'est la négligence de la place de la subjectivité transcendantale au profit de ce que Husserl appelle le « *simplement subjectif* »¹ qui explique la perversion de l'orientation du processus de la science moderne qui ne fonctionne plus que sur la base du monde conçu *more geometrico*. C'est qu'en réalité, nous devons rappeler, et ce partout et toujours, qu'il n'est pas possible de poser l'existence d'un monde extérieur à

¹ Husserl, La crise de l'humanité européenne, annexes II p 341.

l'homme, car en définitive c'est l'homme qui, par ses expériences, son vécu, pose l'existence. Ne perdons point de vue que nous avons ici soutenu que le sujet et le monde sont toujours co-donnés et que l'un, l'autre s'appellent. Vouloir saisir le sens du premier en faisant abstraction du second reviendrait à vouloir se crever un œil pour mieux voir. Descartes est à comprendre dans cette perspective.

Par ailleurs, vouloir expliquer le monde en faisant fi du sujet connaissant (l'ego cogito qui est le sujet qu'explique) consisterait à se déplumer pour mieux voler. Il y a en réalité une certaine intimité non négligeable, inoubliable du moi en droit, si l'on veut saisir le dernier mot du sens ultime du monde de la vie, entre subjectivité et son monde. Ce sens ultime, faut-il le rappeler, est à mettre au compte du sujet lui-même, car toute la recherche ne porte que sur ce dernier. Elle (cette recherche gnoséologique) est soit médiate ou immédiate, mais c'est toujours la question du sens de l'homme qui se profile à l'horizon de la réflexion, c'est ce sens en question qui est en jeu.

Car, autrement on peinerait à expliquer pourquoi Husserl assimile la crise de l'humanité européenne à celle de la science et donc de la philosophie?

Pour être plus transparent, nous disons qu'il y a une interaction active dense entre l'homme et la science et ou la philosophie. Aussi, telle la philosophie apparaîtra à la science, telle la philosophie phénoménologique apparaîtra à la philosophie positive. Et l'homme est par rapport à la philosophie transcendantale (*philosophie phénoménologique*) ce que le fondement est à l'édifice puisqu'il est difficile, voire impossible, de perdre de vue que la raison connaissante détermine ce qui est, vue l'inséparable relation existant entre cogitatio et cogitatum.

CONCLUSION

Le cartésianisme husserlien dans le paradigme de la philosophie phénoménologique ou philosophie transcendantale est suggéré par l'intention philosophique de re-valoriser l'ego cogito dans la perspective gnoséologico constructive du monde, gnoséologico existentielle du monde. On peut voir ici que le primat est accordé sans équivoque à la conscience connaissante quoiqu'elle soit invitée à retourner aux choses -mêmes.

L'originalité de Husserl aura consisté à replacer la question du sens de l'existence au cœur du débat philosophique. En ce sens que la réduction phénoménologique eidétique fonctionne sous le mode d'une hygiène mentale, pour dépasser cette marginalisation, par les sciences objectives exactes et la philosophie positive, du sens de l'existence et de son absurdité. Ainsi notre philosophe se veut l'arbitre de l'opposition entre rationalisme et empirisme dans leur contradiction théorico philosophique. Pour ce faire, il propose après Descartes de re-donner à la subjectivité transcendantale ses lettres de noblesse. Subjectivité transcendantale qui, seule peut garantir l'avènement de la phénoménologie comme solution authentique de la crise de l'oubli du sens par, d'une part l'ouverture de la conscience de celle-là et par, d'autre part de la dévaluation de la surestimation jusque-là reconnues à *l'objectivisme naïf* qui participe de *l'attitude naturelle* philosophiquement inacceptable en ceci que cette dernière, de notre point vue, est un réel obstacle eidétique. Ici se joue l'innovation husserlienne du cartésianisme. Une autre facette de la phénoménologie, c'est que celle-ci sied à notre époque contemporaine parce qu'elle agite la question de l'intersubjectivité (à savoir le rapport je-tu le même et l'autre etc) qui fait partie des interrogations les plus brûlantes de notre époque actuelle qui est le contexte de la mondialisation.

On voit nettement par là que la phénoménologie ne cherche ni plus moins que de nous rendre compte que le problème vraiment important est celui de l'ultime donation de sens par la conscience à travers le philosophe qui, malgré ce que le plus grand nombre pense de lui, reste le fonctionnaire de l'humanité.

Husserl lui-même ne dit-il pas : « *Dès son tout premier début, la philosophie a l'ambition d'être une science rigoureuse et même d'être la science qui satisfait aux exigences théoriques les plus élevées et permet dans une perspective éthico religieuse qu'on puisse mener une vie obéissant aux normes pures de la raison* »?¹

Nous le savons, Kant avait réduit l'entreprise philosophique à trois questions :

Que puis-je savoir ?

Que dois-je faire ?

Que m'ait-il permis d'espérer ?

N'est-ce pas là une manière évidente de faire du « je », sujet pensant la norme même du savoir dans l'ordre de la connaissance. En vérité, dans le savoir quelque soit le sujet de réflexion, n'est-ce pas c'est toujours l'homme qui cherche à se dire au plan de la connaissance ?

¹ Husserl, La philosophie comme science rigoureuse, op cit p 11

BIBLIOGRAPHIE

PRINCIPAUX OUVRAGES DE HUSSERL

- La crise de l'humanité européenne et la philosophie, trad., Nathalie Deprez, édition Hatier, 1992
- La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, Trad. G – Granel, Gallimard, (coll. tel) Paris, 1995.
- La philosophie comme science rigoureuse, Trad M. B Da Launay, PUF, (« coll Épiméthée »), Paris, 1997.
- Méditations cartésiennes introduction à la phénoménologie, Trad. G. Peiffer et E Levinas, Vrin, Librairie philosophie G. Vrin, Paris 1996.

AUTRES OUVRAGES

ARISTOTE, Métaphysique, trad. J. Tricot, Ed. Vrin, Paris 1970.

BERGER (G), Le « cogito » dans la philosophie de Husserl, Aubier, 1994.

BERGER (G) : Phénoménologie du temps et Perspectives PUF, Paris, 1964

BRECHIER : Histoire de la Philosophie, PUF, 1930 et 1938

CHRISTOPHE (D) : Husserl. Seghers, coll « philosophie de tous les temps »
1966

COMPTE : Cours de philosophie positive, Paris, Ed. Schlegel, 1907 et 1908

DARTIGUES (A) : Qu'est-ce que la phénoménologie ? Eds E Privat (coll

« Regard ») Toulouse, 1972.

DESCARTES : Discours de la Méthode, Gallimard Pléade, Paris, 1937.

DESCARTES : Méditations Métaphysiques, Gallimard, Paris, 1937.

DESCARTES : Règles pour la Direction de l'Esprit, Ed Gallimard Paris,
1937.

GUEYE S. P : La position du marxisme dans le début contemporain sur la mort
de la philosophie, Thèse de Doctorat d'Etat Es Lettres et Sciences
Humaines, Université Sorbon.

Housset Emmanuel : Personne et sujet selon Husserl, PUF, Paris, (coll.
« Epiméthée »), 1997.

Levinas Emmanuel : La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de
Husserl, Librairie philosophique J. Vrin, 1970.

Maurice Merleau Ponty : Phénoménologie de la perception, Gallimard, Paris,
1974.

www. Google. Com

www. Philosophy. Com

www. Philantarchie. Net/ view topic. Ph ? t = 1297

LA PHENOMENOLOGIE DE HUSSERL « UN CARTESIANISME DE TYPE NOUVEAU »

RESUME

La révolution scientifique et technique a profondément bouleversé le prestige qui était celui de la philosophie admise comme amour de la sagesse et servante de la théologie. Cela s'explique par le fait que cette discipline, des millénaires durant, a été incapable de produire le moindre résultat apodictique dans le terrain de la connaissance. Et pourtant ; elle prétendait toujours tout savoir et être encore la mère de tout savoir.

Cependant, avec l'effervescence des progrès scientifiques nous avons assisté à la mise à terre de la valeur de la philosophie. Car, désormais, les différentes branches du savoir se sont émancipées de la philosophie pour se constituer en sciences autonomes et séparées, disqualifiant tout encyclopédisme vague et spéculatif. Ainsi, la mathématique, la physique la chimie se sont constituées non seulement comme des disciplines entièrement à part par rapport à la philosophie, mais aussi et surtout comme des disciplines à part entière prétendant se passer de l'apprt de la philosophie au plan de leur essor. Et c'est là qu'elles ont perdu de vue ce qu'il fallait avoir en vue : l'unité indissociable du sens du monde qui, seule, est garant de la tenue intérieure de l'humanité. C'est ainsi qu'elles se sont réduites à n'être que de simples science de fait, d'où donc la perte de son importance pour la vie.

Au XVII^e siècle, Descartes trouve la voie de la solution à ce problème de la dislocation du savoir humain , tait ceux qui niaient à la philosophie la possibilité de tendre et de saisir une vérité apodictique de tendre et de saisir une vérité apodictique.

Malheureusement DESCARTES s'est laissé flatté par les « succès » continus des scènes exactes dans leur orientation positiviste. Or, le positivisme décapite la science, anéantit le savoir, le sens de la quête du sens du monde de la vie.

Il était bien parti avec la découverte de cette vérité indubitable qu'est le cogito. Cependant, Descartes considérera la conscience de l'ego cogito comme réflexive, c'est-à-dire une conscience coupée de toute relation extérieure au monde, et ce, par souci d'objectivisme qui n'a pas d'autre objet que l'objectif, comme si on voulait mettre en cause l'idée que le sujet est premier, il est la cheville ouvrière de tout processus cognitif. C'est au regard de tout cela que Husserl nous invitera à marcher sur les traces de Descartes pour faire revivre ce qui dans le cartésianisme, peut être érigé, de point de vue de la connaissance, comme valeur universelle.

C'est ce qui justifie la naissance de la phénoménologie qui ne fait ni plus ni moins que d'aller jusqu'au bout de la logique de Descartes lui-même. Ainsi la phénoménologie, reconnaîtra la philosophie comme un savoir complément unifié, au lieu où les autres sciences fonctionnent comme des types de savoir partiellement unifiés.

En un mot la phénoménologie est une philosophie qui est orientée vers le sujet pensant engagé dans un processus de radicalisation du projet de réhabilitation cartésienne de la philosophie telle qu'elle traduise l'idée de savoir de la totalité. Conception qui, seule, est l'authentique démarche pour redonner à l'homme et au monde, leurs lettres de noblesse.

Ce qui se profile à l'horizon aussi bien dans le cartésianisme que dans la phénoménologie, c'est l'importance de la place de la subjectivité transcendantale en toute production intellectuelle. C'est dire que la proximité entre ces deux courants de pensée est telle que nous ne pouvons envisager qu'un rapport de continuité entre eux. Husserl ne fait que dire tout haut ce que DESCARTES a murmuré d'une certaine manière. Même si Husserl apporte des concepts nouveaux tels que la réduction eidétique et « l'épochè », il reste qu'une rupture quelle qu'elle soit n'est jamais aussi radicale au point de ne rien devoir à son passé.

