

Le problème du commencement de la philosophie dans les *Méditations cartésiennes* de Husserl

FRANÇOIS CHAMPAGNE-TREMBLAY, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Les *Méditations cartésiennes* s'ouvrent sur une réflexion portant sur la façon dont la philosophie doit parvenir à se fonder comme discours vrai. Husserl y expose donc sa conception du commencement de la philosophie, et conçoit la véracité de celle-ci à partir de sa fondation sur une évidence apodictique et première. Ce faisant, Husserl s'est exposé à une critique de son disciple, Roman Ingarden, pour qui cette tentative de fondation de la philosophie sur une évidence absolue est l'occasion d'un paradoxe qui grève la démarche de la phénoménologie husserlienne telle qu'elle s'élabore dans les *Méditations*. Le présent article entreprend de retracer la théorie du commencement de la philosophie qui traverse la première *Méditation cartésienne* afin de déterminer s'il est possible de répondre à l'objection d'Ingarden à partir d'un point de vue husserlien.

Introduction

Les *Méditations cartésiennes* ont un statut particulier dans l'œuvre de Husserl. Elles incarnent à la fois une introduction générale à la phénoménologie et une synthèse de la plupart des principales intuitions du parcours d'ensemble de Husserl. Ces deux visées de l'œuvre – pédagogique et systématique – s'unissent à travers la référence à Descartes, sous le patronage duquel, comme leur nom l'indique, sont placées les *Méditations*. Si Descartes à une telle importance aux yeux de Husserl, c'est qu'il a cerné

comme nul autre l'importance d'un double geste théorique : le renversement de l'ensemble de la connaissance établie – dont les fondements s'avèrent manquants ou, au mieux, lacunaires et les conclusions, par conséquent, dubitables – et la refondation de l'ensemble de l'édifice du savoir sur le fondement absolu et apodictique de toute connaissance possible qu'est l'*ego cogito* (qui sera déterminé par Husserl comme *ego transcendental*). En effet, si la validité des sciences doit en dernière instance reposer sur un fondement dont la validité est elle-même indubitable et si ce fondement, dans l'état actuel de la science, est manquant, il importe en définitive au philosophe de refonder l'ensemble de la connaissance sur un fondement absolu. Pour parvenir à ce fondement, le philosophe ne peut s'appuyer sur les savoirs particuliers (dont la validité est précisément remise en question) et ne peut compter que sur ses propres « intuitions absolues¹ ». Si, donc, la réflexion de type cartésienne est aux yeux de Husserl si importante pour son époque, c'est dans la mesure où elle permet d'amorcer la démarche philosophique de manière authentique. Or, la manière dont Husserl a, dans ses *Méditations*, rendu compte de la question du commencement de la philosophie soulève certains problèmes qui, aux yeux de son disciple et commentateur Roman Ingarden, font en sorte qu'il faudrait plutôt parler d'un « problème du commencement² ». C'est cette question – ou ce problème – du commencement dans les *Méditations cartésiennes* qui fera l'objet du présent article. Par-là, je tenterai de voir si la conception husserlienne du commencement de la philosophie réussit à résoudre les problèmes qui la menacent ou si, à l'inverse, les apories qui la guettent n'en viennent pas à bout, compromettant par-là l'entièreté de l'exposé des *Méditations*. À cette fin, l'étude se divisera en trois parties : dans un premier temps, je me tournerai vers le contenu de la première *Méditation cartésienne*, dans lequel Husserl aborde la question du commencement de la philosophie ; ensuite, j'exposerai et tenterai de détailler l'objection formulée par Ingarden à Husserl en ce qui a trait à la question du commencement ; finalement, j'essaierai de répondre à l'objection d'Ingarden en ayant recours aux ressources disponibles à même la pensée de Husserl, et notamment

à ce qu'il nomme, dans les *Recherches logiques*, la « méthode en zigzag ». Cela nous permettra ultimement de déterminer s'il est possible, d'un point de vue husserlien, de résoudre le problème du commencement de la philosophie.

*1. La question du commencement de la philosophie
dans la première Méditation*

La première *Méditation* débute par une série de considérations préliminaires portant sur l'idée de fondation de la science. Husserl y rappelle la tâche de la philosophie telle qu'il l'avait exposée dans l'*Introduction* de l'œuvre, celle d'être une science universelle à même de fonder les sciences « régionales » particulières, et l'impossibilité corrélatrice de se référer à un ensemble de prémisses ou à un bagage conceptuel hérité des sciences en question pour fonder la philosophie³. Leurs fondements étant grevés d'obscurités, elles sont impropres à remplir la tâche de fonder la philosophie sur une base absolument certaine. L'impossibilité de ce recours à une science préexistante soulève alors un premier problème, que Husserl résume comme suit : « Or, puisque nous ne disposons d'aucune science existante qui servirait d'exemple à une science authentique de ce type – aucune, en effet, n'a de validité pour nous – qu'en est-il de l'indubitabilité de cet idéal même, de l'idéal d'une science qui doit être fondée de manière absolue⁴ ? » Husserl mentionne ici un problème qui reviendra plus tard : une fois effectuée cette « première réduction » relative au contenu théorique des sciences particulières, quelles prémisses reste-t-il à la philosophie pour aller plus loin dans l'analyse ? De la même manière, quel est le statut de cette idée téléologique d'une science authentique et fondée absolument elle-même, de cette idée directrice supposée guider la philosophie ?

Les paragraphes §§3-4 tenteront de répondre à cette première difficulté. Si cette idée téléologique directrice est bel et bien supposée orienter le cours de la recherche, force est d'admettre que, si l'ensemble des thèses issues des savoirs particuliers est mis hors-jeu, on ne peut reconnaître d'avance sa validité absolue⁵. Cette idée devra elle-même être fondée, comme le reste, et rien ne nous

assure à ce stade que la réalisation d'un tel idéal scientifique est bel et bien possible. Concernant cet idéal de la science qu'il s'apprête à détailler, Husserl souligne qu'« il est manifeste que nous ne sommes pas fondé à le présupposer, encore moins pouvons-nous tenir par avance pour déjà élaborées de quelconques normes propres à ces possibilités ou même la forme prétendument évidente d'un style qui devrait être approprié à une science authentique comme telle⁶. » Husserl s'applique donc à dégager une idée téléologique de ce que la philosophie comme science première pourrait être, sans toutefois en présupposer la validité dès le départ. À notre stade préparatoire, elle n'est donc qu'une « idée d'ordre seulement hypothétique⁷ » dont la validité reste pour l'instant en suspens. Cette idée, une fois le fondement de la philosophie rigoureusement posé, pourra en quelque sorte être « ressuscitée » et fondée sur une base apodictique.

À quoi correspond, plus précisément, cette idée téléologique d'une fondation de la science que Husserl évoque d'emblée ? Pour la dégager, nous dit Husserl, il est essentiel de se plonger dans les sciences particulières et d'analyser leur démarche⁸ (encore une fois, sans pour autant présupposer la validité de celles-ci ni même celle des résultats de la recherche en cours). L'analyse de Husserl va comme suit⁹ : toute science repose sur des jugements et sur l'acte de juger. Or, on distingue dans le jugement lui-même deux classes de jugement : les jugements médiats et les jugements immédiats. Les jugements médiats doivent, comme leur nom l'indique, leur validité à d'autres jugements. La validité des jugements médiats est donc redevable à celle des jugements immédiats, et la chaîne des jugements médiats doit nécessairement s'accrocher, en dernière instance, à un jugement immédiat. Nous sommes donc tout naturellement conduits au problème de ce qui fait la validité des jugements immédiats eux-mêmes et, par le fait même, à l'idée d'évidence¹⁰.

Qu'est-ce que l'évidence ? Premièrement, Husserl la définit comme un *type de visée*¹¹, une manière spécifique qu'a une conscience d'appréhender un objet. Ce type de visée est d'un style tout particulier, car « dans l'évidence, au lieu d'être visée

de manière simplement extérieure, la chose est présente *en tant que telle*, l'état de choses est présent en tant que tel, et celui qui juge en est conscient¹²». Que signifie la déclaration selon laquelle, dans l'évidence, «la chose est présente *en tant que telle*»? Dans la visée particulière qu'est l'évidence, la chose visée se donne d'une manière telle qu'elle est accompagnée, chez celui qui vise, du savoir du fait que l'objet tel qu'il est visé correspond nécessairement à l'objet *lui-même* et qu'il ne pourrait pas en être autrement.

La définition de l'évidence offerte par les *Méditations cartésiennes* reste toutefois assez brève pour un thème ayant une telle importance chez Husserl. Par conséquent, il peut être utile de donner une définition plus précise de cette notion cruciale en se référant à d'autres ouvrages majeurs de Husserl. Comme Paul Ricœur le souligne dans son commentaire des *Méditations cartésiennes*¹³, la théorie de l'évidence alors esquissée vient en quelque sorte «répéter» les analyses de la sixième *Recherche logique*, qui précise ce qu'il en est de cette visée particulière qui caractérise l'évidence¹⁴. L'évidence advient au carrefour de la visée intentionnelle et du remplissement objectif de cette visée; dans l'évidence au sens fort du terme, l'objet tel que je le vise et l'objet tel qu'il se présente à moi (qui vient remplir cette visée) sont identiques: «Le contenu représentant et le contenu représenté sont, en ce cas, identiquement un¹⁵.» Lorsque cette coïncidence entre la visée et le remplissement advient, il est effectivement possible d'affirmer que «l'objet est véritablement présent ou donné exactement tel qu'il est visé¹⁶», et on comprend mieux désormais pourquoi les *Méditations cartésiennes* posent l'évidence comme la présence de «la chose même¹⁷», en chair et en os. La sixième *Recherche logique* vient également préciser une dimension de l'évidence qui n'est qu'effleurée dans les *Méditations*: le rapport de l'évidence au jugement. Dans la première *Méditation*, Husserl affirme qu'il faut distinguer l'évidence prédicative de l'évidence antéprédicative et que «l'évidence prédicative inclut l'évidence antéprédicative¹⁸». Par-là, il souligne que le jugement qui formule explicitement l'évidence se fonde sur l'évidence antéprédicative composée de la coïncidence de la visée et du remplissement¹⁹.

Le cours de 1923-1924 publié sous le titre de *Philosophie première* vient également préciser un élément important de la théorie husserlienne de l'évidence. Comme la sixième *Recherche logique* l'indiquait déjà, on ne peut s'en tenir, dans le cadre de la science philosophique, à l'évidence antéprédicative : « nous n'avons pas le droit de nous fier au contentement procuré par la connaissance et *ressenti* dans la manifestation de l'évidence. L'évidence qui nous est donnée doit aussi se *justifier* pour nous comme évidence²⁰ [...] » Husserl distingue donc dans ce contexte l'évidence *adéquate* de l'évidence *réflexive*, et pose que la première ne peut être déterminée comme telle, comme évidence, que par le recours à la seconde : « Une évidence qui possède ce degré idéal de perfection indiqué, nous l'appelons aussi évidence adéquate. Qu'elle le soit, cela en tout cas nous ne le reconnaissons que dans une seconde évidence, justement l'évidence réflexive qui doit à son tour être elle-même une évidence adéquate²¹. » On touche ici à une caractéristique importante de l'évidence, qui est d'être en définitive le produit d'une certaine médiation, d'une forme de dédoublement par la pensée. Cela caractérise également un autre aspect de l'évidence adéquate, le fait qu'« elle surgit à l'épreuve de la négation ou du doute²² ». En effet, l'évidence est toujours accompagnée d'une dimension négative dans la mesure où, comme les *Méditations cartésiennes* le soulignent « la contradiction avec ce qu'elle montre, avec ce que l'expérience montre, produit le négatif de l'évidence (ou l'évidence négative) et la fausseté évidente qui est alors son contenu²³ ».

Revenons maintenant à la première *Méditation*. Ces considérations sur le jugement et l'évidence nous permettent de dégager des sciences particulières ce qui correspond à l'idée de leur fondation. Cette idée, impliquée dans le concept même des sciences, est celle d'« un ordre de la connaissance qui part de connaissances en soi antérieures pour aller jusqu'à des connaissances en soi postérieures ; et donc, finalement, un commencement et une progression qu'on ne peut choisir arbitrairement, mais qui sont fondés dans la nature des choses mêmes²⁴. » De ces remarques découle donc le fait que la philosophie

doit commencer par l'établissement d'une connaissance première de laquelle les connaissances ultérieures tiennent leur validité, et que cette connaissance première doit avoir la forme d'une évidence. Or, cette évidence absolument première doit par le fait même correspondre à un *type d'évidence bien précis*, car l'on retrouve une multiplicité infinie d'évidences agissantes à même les sciences particulières et la connaissance en général; en effet, une évidence peut être redevable à d'autres connaissances d'un degré supérieur. Quelle évidence doit donc être placée au fondement de l'édifice entier de la connaissance? En soulevant cette question, Husserl est naturellement amené à clarifier, au paragraphe §6, le rapport entre les différents types d'évidence²⁵. En effet, toute évidence n'est pas, par le simple fait d'être une évidence, absolument certaine ou première. Ce qui caractérise l'évidence première désormais recherchée, c'est son *apodicticité*. Husserl articule le rapport entre évidence et apodicticité de la manière suivante :

Toute évidence est la saisie d'un étant ou d'un étant-tel, sur le mode du « soi-même », dans la totale certitude quant à cet être, ce qui exclut donc tout doute. Elle n'exclut pas pour autant la possibilité que ce qui est évident puisse devenir par la suite douteux ni que l'être se révèle une apparence, ce dont l'expérience sensible nous donne certains exemples. Cette possibilité maintenue ouverte de devenir douteux ou encore de ne pas être, *en dépit de l'évidence*, peut être sans cesse prévue grâce à une réflexion critique sur ce que permet cette évidence. Une évidence apodictique, en revanche, a cette propriété remarquable de n'être pas simplement, en général, une certitude concernant l'être de la chose ou de l'état de choses, évidents en elle, mais aussi de se révéler, pour la réflexion critique, être simultanément l'impossibilité pure et simple de penser leur non-être; elle a donc la propriété d'exclure d'emblée comme étant sans objet le moindre doute concevable²⁶.

Ce passage souligne une différence entre l'évidence adéquate, qui nous a préoccupés jusqu'à maintenant, et l'évidence apodictique,

qui nous préoccupera principalement à partir d'ici. Dans le cas de l'évidence adéquate, et ce malgré qu'elle soit bel et bien une évidence, rien n'empêche qu'elle puisse prochainement s'avérer douteuse et ainsi perdre son statut d'évidence ; nous verrons sous peu que c'est ce qui caractérise la totalité des évidences au sens commun du terme – évidence de l'existence et de la présence de cet ordinateur, de ce bureau, etc. Si, comme l'affirme *Philosophie première*, l'épreuve du doute est constitutive de l'évidence, on remarque que, dans le cas de l'évidence apodictique, le doute en question est absolument incapable d'écrocher d'aucune façon le caractère de certitude absolue qui fait le propre de l'évidence : « l'apodicticité caractérise ce qui est *premier*, à quoi toute évidence médiate renvoie, à savoir : l'inconcevabilité de non-être de la chose ou de l'état de chose évident ; [...] c'est en cela que l'évidence apodictique exclut le doute et peut se redoubler réflexivement sans se détruire²⁷. »

Cela dit, quelle évidence, précisément, peut prétendre au statut particulier de l'apodicticité ? Au début du paragraphe §7, Husserl commence par évoquer une possibilité à laquelle, spontanément, tous semblent accorder crédit : l'évidence de l'existence du monde. Or, le statut d'apodicticité de cette évidence est immédiatement contesté par Husserl²⁸. Il invoque ici le témoignage de l'illusion des sens, dont plusieurs exemples avaient déjà été relatés par Descartes. Même si l'on se tourne vers une définition plus large de l'évidence du monde, au sens par exemple du champ de la totalité de l'expérience possible, celle-ci ne peut pas pour autant prétendre au statut d'évidence apodictique ; le monde pourrait n'être, pour reprendre les termes de Husserl, qu'un « *rêve cohérent*²⁹ ». Husserl en déduit donc qu'on ne peut, au cours de la recherche philosophique, accorder de validité d'être ni aux sciences positives, ni au monde lui-même.

Après avoir précisé la nature du fondement recherché et exclu par avance l'erreur possible qui consisterait à prendre le monde pour ce fondement, Husserl peut désormais procéder à poser l'*ego cogito* compris en tant que subjectivité transcendante comme l'évidence apodictique à même de fonder la philosophie.

Comment parvenir à dégager une évidence qui serait rigoureusement apodictique ? Pour ce faire, Husserl met en place, au début du paragraphe §8, le procédé de la réduction phénoménologique transcendantale (ou époque phénoménologique). Husserl procède à mettre entre parenthèses l'ensemble des étants mondains, des objets du monde. Iso Kern précise à juste titre que la réduction, dans le contexte des *Méditations cartésiennes*, découle de « l'exigence du commencement de la philosophie dans une évidence apodictique³⁰ », exigence à laquelle le procédé de la réduction est en quelque sorte ici suspendu. Mettre entre parenthèses signifie alors n'accorder à ces objets qu'une « prétention d'être³¹ » dans l'horizon de la fondation de la connaissance. Cela inclut les autres humains, les animaux non-humains, les choses sensibles, mais également mon corps, les valeurs, les principes, les productions et les normes culturelles, etc. Que reste-t-il donc, une fois cette mise entre parenthèses effectuée ? Tout simplement : il reste *la vie de ma conscience*. Comme le dit Husserl :

Non seulement la nature corporelle, mais aussi, dans son entier, le monde environnant concret de la vie, au lieu d'être pour moi existant, ne sont plus désormais que de phénomènes d'être. Mais quoi qu'il en soit de la prétention à l'effectivité de ce phénomène, et quelle que puisse être alors ma décision critique, en faveur de l'être ou en faveur de l'apparence, ce phénomène lui-même, entant qu'il est mien, n'est cependant pas rien, mais précisément ce qui rend sans cesse possible pour moi une telle décision critique, et ce qui donc permet également tout ce qui possède à mes yeux sens et valeur en tant qu'être *vrai* – qu'il soit définitivement jugé comme tel ou qu'il faille encore statuer sur son cas. Encore une fois : si je m'abstiens – comme j'ai pu librement le faire et comme je l'ai fait – de toute croyance en l'expérience de telle sorte que l'être du monde de l'expérience soit pour moi invalidé, cette abstention est pourtant ce qu'elle est, et elle est incluse dans tout le flux de la vie de l'expérience³².

Dans cette vie de ma conscience s'esquisse le monde tel que je le connais, avec tout ce que je viens de mettre entre parenthèses. Mais ce monde n'est pas pris au sens naïf du terme – au sens d'une totalité d'objets existants – mais comme phénomène au sein du flux de ma conscience. Dans et par ce geste méthodique, je n'accorde pas créance à la prétention d'être des objets du monde, je ne réponds pas à l'appel qu'ils me lancent. Cette vie de ma conscience découverte par la réduction est sous-jacente et implicitement active dans l'entièreté de ma vie naïve, de ma vie dans l'attitude naturelle que décrivent dans le détail les paragraphes §§27 à 29 des *Ideen I*³³. Elle est ce qui fonde cette expérience naïve du monde, ce par quoi les objectités mondaines sont constituées pour moi : comme Husserl le souligne, « tout ce qui est mondain, tout être spatio-temporel existe pour moi, c'est-à-dire vaut pour moi, par cela même que j'en fais l'expérience, que je le perçois, que je m'en souviens, que j'y pense en quelque manière, que je porte un jugement sur lui, l'évalue, le désire, etc.³⁴ » Or, si cette vie de ma conscience n'est presque jamais thématisée pour elle-même, c'est que l'attitude naturelle en question tend par le fait même à la masquer et à faire passer pour premier un monde qui n'est en réalité ce qu'il est que pour et par rapport à la vie de ma conscience. Husserl attribue par conséquent à l'égo le qualificatif de « transcendantal » pour souligner le « caractère purement phénoménal de la réalité mondaine, et [...] sa dépendance totale et radicale à l'égard de l'être transcendantal³⁵ », pour insister sur la relativité de l'être apparaissant par rapport à la conscience phénoménologique. Il hérite en cela, dans une large mesure, du concept de transcendantal tel qu'il fût thématisé par Kant, mais en le radicalisant³⁶ et en abandonnant – et ce à l'instar de l'idéalisme postkantien – « la possibilité d'un monde de choses-en-soi³⁷ ». Par conséquent, et Husserl fixe par-là le sens spécifique qu'il attribue au terme de « transcendantal » dans l'économie des *Méditations* : « le je lui-même, qui porte en lui ce monde en tant que sens valide et qui, pour sa part, est nécessairement presupposé par ce sens, s'appelle *transcendantal* au sens phénoménologique du terme³⁸ ». L'apodicticité de ce fondement qu'est la subjectivité

transcendantale est, via l'épochè, fermement établie dans la mesure où toute tentative de la mettre en doute impliquerait de réitérer dans et par cet acte même la primauté de la subjectivité transcendantale³⁹. Cette vie de l'*ego*, qui sera décrite par l'égologie phénoménologique à venir à partir de la prochaine *Méditation*, est l'évidence apodictique première à même de servir de fondement à l'ensemble de l'édifice des sciences. C'est en effet à partir d'elle que seront fondés successivement l'effectivité du monde, les sciences particulières, l'intersubjectivité, etc.

2. Le « problème du commencement » chez Husserl

Maintenant que nous avons terminé ce parcours d'ensemble du contenu de la première *Méditation*, nous pouvons nous tourner vers les problèmes soulevés par l'analyse husserlienne.

Les apories de la première *Méditation* sont rendues manifestes dans les remarques critiques que Roman Ingarden formule à son ancien maître à la lecture de ses *Méditations*⁴⁰. Dans ses remarques sur le paragraphe §3, celui-ci interroge le statut des remarques méthodologiques préliminaires de Husserl dans l'économie générale des *Méditations*. Malgré la déclaration maintes fois répétée par Husserl selon laquelle l'idée directrice tirée de l'analyse des sciences régionales ne pourra prétendre avoir une validité qu'à partir du moment où elle sera fondée apodictiquement, il semble difficile de maintenir avec rigueur cette première mise entre parenthèses méthodologique, car sans une forme de validité accordée à cette idée, comment la recherche pourrait-elle tout simplement s'amorcer ? Ingarden formule le problème de la manière suivante : « si nous décidons de mener à bien la première "réduction", celle qui concerne les résultats des sciences, cette décision doit elle-même être *motivée d'une quelconque manière*, donc être fondée. Et cette motivation ou fondation réside dans nombre de suppositions dont la justification n'est pas en fait interrogée ici. En effet, on présuppose ici [...] l'idée et la valeur de la *fondation absolue*⁴¹ [...] » Autrement dit, la « première réduction » opérée dans les *Méditations*, celle qui vise à « mettre d'emblée hors jeu toutes les convictions qui avaient jusqu'alors une validité à nos yeux, et, parmi elles, toutes nos

sciences⁴²», ne trouve son sens que par rapport à l'idée directrice d'une fondation absolue de la connaissance scientifique et à une forme de validité qui se voit nécessairement accordée à cette idée. Comme Ingarden le souligne, cet idéal « motive » forcément la mise entre parenthèses des résultats des sciences particulières plutôt qu'il n'en découle, et intervient dans la recherche phénoménologique – qui se veut absolument dépourvue de préjugés quelconques – comme un « dogme⁴³ » ou un présupposé non-questionné. Si cette idée peut prétendre à être autre chose qu'un dogme, il serait nécessaire qu'elle soit fondée elle-même phénoménologiquement, et alors il faudrait « avoir déjà exercé dans la pratique la réduction phénoménologique transcendantale pour être en mesure de percevoir la possibilité et la nécessité de cette réduction⁴⁴ ». La phénoménologie qui s'amorce dans la première *Méditation* est donc confrontée à un défi de taille : soit elle admet se fonder toute entière sur une idée dont elle accepte dogmatiquement la validité (et contredit par le fait même son intention), soit elle est condamnée à tomber dans une forme de régression à l'infini où l'idée sensée amorcer la recherche doit elle-même être fondée et justifiée par ce qui résulte d'elle dans le cours de l'analyse, c'est-à-dire l'évidence apodictique. Et Ingarden de conclure : « Dans les deux cas, nous nous heurtons à l'impuissance de la méthode consciente, appliquée de façon rigoureusement critique, comparée aux “inspirations” tout à fait fortuites, aux intuitions géniales. Y a-t-il une issue à cela ? (C'est là le problème du *commencement*⁴⁵.) »

Il faut donc se demander si l'entreprise de fonder la philosophie sur une base absolument exempte de préjugés ne se contredit pas elle-même dès le départ, dans la mesure où elle pose un objectif *qui ne peut lui-même être justifié absolument dès le départ*. Le problème auquel fait face Husserl est donc celui « de l'évidence du principe de l'évidence⁴⁶ ». Ce problème prend la forme d'un cercle dans lequel l'idéal posé au départ, une fois évalué à l'aune de la nécessité d'être un *véritable commencement*, c'est-à-dire un commencement dépourvu de préjugés, s'auto-annule puisqu'il est un idéal qui, pour être à la hauteur de sa propre exigence, devrait lui-même être absolument justifié ou fondé à son tour.

Ce problème a-t-il une solution ? Comment sortir de cette aporie ? Ces objections ont comme qualité de faire ressortir une caractéristique essentielle de l'idée de commencement en philosophie : son caractère circulaire. Or, ce cercle peut-il être autre chose qu'un paradoxe insurmontable ?

3. Réponse possible aux objections à Husserl

Concernant ce problème du caractère circulaire du commencement, il importe avant tout de constater que Husserl en était lui-même fortement conscient. De fait, Husserl avait déjà abordé de front cette difficulté au tout début de son parcours philosophique. Dès 1901, dans sa première *Recherche logique*, Husserl soulignait que dans son exposition, l'analyse phénoménologique était forcée de recourir à un ensemble de concepts qui ne sont de prime abord ni fondés sur le plan de la validité conceptuelle, ni élucidés sur le plan du sens. Cela force la recherche à emprunter un cheminement en « zigzag », un cheminement dans lequel les concepts sont posés dès le départ, dans une posture naïve assumée, pour ensuite se voir définis et précisés progressivement au fil de l'analyse et, le cas échéant, corrigés :

La fondation phénoménologique de la logique affronte aussi la difficulté suivante : elle doit nécessairement utiliser dans son exposé même presque tous les concepts à l'élucidation desquels elle vise. C'est à cette difficulté que se rapporte une certaine imperfection absolument irrémédiable concernant la succession systématique des recherches fondamentales phénoménologiques (et relevant en même temps de la théorie de la connaissance). [...] La recherche se meut en quelque sorte en zigzag ; et cette image convient d'autant mieux qu'en raison de l'interdépendance intime des différents concepts de la connaissance, il faut sans cesse revenir aux analyses originaires et les vérifier par les analyses nouvelles, de même qu'il faut vérifier celles-ci par les premières⁴⁷.

Même si, dans la première *Recherche logique*, ces remarques concernent avant tout le rapport entre la sphère logique et son expression dans la prédication⁴⁸, elles peuvent néanmoins permettre

d'éclairer les problèmes auxquels sont confrontées les *Méditations cartésiennes*. Sans entrer pour autant dans la question complexe de l'expression telle qu'elle est théorisée dans la première *Recherche logique*, ces développements montrent qu'il ne faut pas concevoir l'exposé préliminaire que la première *Méditation* consacre aux notions de jugement et d'évidence en termes de *fondement*. Il ne faut pas confondre l'ordre de l'exposé avec l'ordre logique. Les définitions du jugement et de l'évidence servent aux fins de l'exposé seulement, et ces définitions préalables n'entravent d'aucune manière la volonté d'absence de préjugés qui caractérise la recherche.

Le propre de l'évidence apodictique et première dégagée par Husserl réside principalement dans le fait qu'elle ne dépend d'absolument aucun autre fondement qu'elle-même; elle pose absolument son propre caractère d'évidence, sans faire appel à un critère antérieur qui serait plus élevé. Ce faisant, elle résout d'elle-même et par elle-même le problème souligné plus haut de l'évidence du principe de l'évidence⁴⁹. Cette évidence ne consiste qu'en la reconnaissance de l'acte de constitution de l'*ego* transcendantal à l'origine des différents vécus qui composent l'entièreté de notre expérience, de la plus philosophique à la plus quotidienne et naïve. Elle n'est que l'évidence première à laquelle est forcément reconduit celui qui réfléchit rigoureusement, c'est-à-dire qui réfléchit sur les conditions de possibilité incontournables de son propre discours rationnel.

Ce que la méthode en zigzag montre donc, c'est que ce qui se présente de prime abord comme un présupposé dans une recherche qui exige une absence absolue de préjugés n'est en réalité que le tremplin nécessaire et inévitable pour se hisser à une démarche qui serait *effectivement* exempte de préjugés. Une fois l'investigation phénoménologique accomplie, le soi-disant présupposé du commencement se révèle comme un point de départ nécessaire et se voit ultimement converti en présupposé *interne* à la science philosophique, et perd alors par le fait même son caractère de présupposé ou de préjugé: « *In point of fact*,

*transcendental phenomenology is presuppositionless only to the degree that every supposed beginning, i.e., every phenomenological investigation, demands a methodological return and re-examination of the de facto expression of its subject matter as insights into the very heart of the matter develop and deepen*⁵⁰. » Par la méthode en zigzag, Husserl échappe également à l'accusation implicite de pétition de principe formulée par Ingarden, dans la mesure où ce qui est posé comme un point de départ par la méthode en zigzag n'a pas de prime abord une valeur absolue, mais doit par la suite être fondé (ce que Husserl réalise par l'appel à l'évidence apodictique); par le fait même, ce qui était posé au commencement peut toujours se voir corrigé ou invalidé par la suite.

Conclusion

Notre parcours de l'entièreté de la première *Méditation cartésienne* nous a permis d'examiner l'une des manières dont Husserl, durant son parcours, a envisagé la question du commencement de la philosophie. La façon dont les *Méditations* abordent cette question soulève cependant des problèmes de taille qui nécessitent des explications supplémentaires, si le projet d'une philosophie entendue comme science première veut rester à l'abri du risque de reposer sur un présupposé arbitraire et non-questionné qui minerait par le fait même la scientificité de l'entreprise. La voie pour se sortir de cette impasse implique d'assumer le caractère circulaire du commencement, de poser certaines idées qui ne pourront se voir justifier qu'ultérieurement, via ce à quoi elles nous achemineront. Cette justification ne peut s'opérer en dernière instance que par le recours à l'évidence apodictique – à la fois première pierre et clé de voûte de l'ensemble de l'édifice de la connaissance. Ce n'est que par le recours à cette évidence, qui s'auto-fonde absolument, que la connaissance peut réellement débiter dans sa forme scientifique. Le problème que soulève Ingarden, loin d'être insurmontable, est donc plutôt la marque de la radicalité de la démarche de Husserl, et les difficultés de ce type sont celles que doit nécessairement affronter une pensée

qui, au nom d'un idéal de rigueur de la réflexion, entreprend de penser en dehors des préjugés et des fausses évidences et accepte d'aborder de front le problème du commencement de la philosophie.

-
1. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris*, trad. Marc de Launay, Paris, Presses Universitaires de France (coll. «Épiméthée»), p. 45 [44].
 2. Roman Ingarden, «Remarques critiques du professeur Roman Ingarden de Cracovie» dans Husserl, *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris*, *op. cit.*, p. 218.
 3. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris*, *op. cit.*, p. 49 [48].
 4. *Ibid.*
 5. *Ibid.*, p. 49-50 [48-49].
 6. *Ibid.*, p. 49 [48].
 7. *Ibid.*, p. 51 [49].
 8. *Ibid.*, p. 51 [50].
 9. *Ibid.*, p. 52 [50-51].
 10. *Ibid.*, p. 52 [51].
 11. *Ibid.*, p. 53 [51].
 12. *Ibid.*
 13. Paul Ricœur, «Étude sur les “Méditations Cartésiennes” de Husserl» dans *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 52, n° 33, 1954, p. 79.
 14. Edmund Husserl, *Recherches logiques, tome 3 : Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance. Recherche VI*, trad. Hubert Élie, Arion Lothar Kelkel et René Schérer, Paris, Presses Universitaires de France (coll. «Épiméthée»), 1963, p. 144-150 [116-122].
 15. *Ibid.*, p. 146 [118].
 16. *Ibid.*
 17. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris*, *op. cit.*, p. 54 [52].
 18. *Ibid.*, p. 53 [52].
 19. Edmund Husserl, *Recherches logiques, tome 3 : Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance. Recherche VI*, *op. cit.*, p. 147 [118-119].

20. Edmund Husserl, *Philosophie première II*, trad. Arion Lothar Kelkel, Paris, Presses Universitaires de France (coll. «Épiméthée»), 1972, p. 45.
21. *Ibid.*
22. *Ibid.*, p. 48.
23. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris*, *op. cit.*, p. 54 [52].
24. *Ibid.*, p. 55 [53].
25. *Ibid.*, p. 57 [55].
26. *Ibid.*, p. 58 [56].
27. Paul Ricœur, «Étude sur les “Méditations Cartésiennes” de Husserl», *loc. cit.*, p. 79.
28. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris*, *op. cit.*, p. 60 [57].
29. *Ibid.*
30. Iso Kern, «Les trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Edmund Husserl» dans *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 11, 2003, p. 292. Notons au passage que cette approche «cartésienne» n'épuise pas les manières possibles de pratiquer la réduction phénoménologique, comme Kern le montre dans la suite de son article.
31. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris*, *op. cit.*, p. 61 [58].
32. *Ibid.*, p. 62 [59].
33. Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie, tome 1 : Introduction générale à la phénoménologie pure*, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard (coll. «Tel»), 1950, p. 87-94.
34. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris*, *op. cit.*, p. 64 [60].
35. Jean-François Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. «Épiméthée»), 2005, p. 20.
36. *Ibid.*, p. 18-21.
37. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris*, *op. cit.*, p. 134 [118].
38. *Ibid.*, p. 70 [66].
39. *Ibid.*, p. 65 [62].

40. Roman Ingarden, « Remarques critiques du professeur Roman Ingarden de Cracovie », *op. cit.*, p. 217-218.
41. *Ibid.*, p. 218.
42. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris*, *op. cit.*, p. 49 [48].
43. Roman Ingarden, « Remarques critiques du professeur Roman Ingarden de Cracovie », *op. cit.*, p. 218.
44. *Ibid.*
45. *Ibid.*
46. Olivier Lahbib, « L'évidence dans les 1^{re} et 3^e Méditations cartésiennes de Husserl » dans *L'enseignement philosophique*, 59^e année, n^o 1, 2009, p. 15. L'auteur souligne d'ailleurs que ce paradoxe se rapproche du célèbre « cercle cartésien » : « Pour échapper à la contradiction, Husserl ne doit pas comme l'a fait Descartes s'appuyer sur le modèle d'une science déjà existante (la géométrie en l'occurrence chez Descartes), mais construire vraiment une science nouvelle, sans répéter un modèle préexistant. Mais la pensée d'un tel idéal n'est-il pas plus qu'un présupposé, un préjugé ? Pourtant ce principe de départ doit être évident, et ne pas apparaître comme un préjugé, il faut donc poser la difficulté de l'évidence du principe de l'évidence ! On retrouve ici le paradoxe initial du commencement qui était déjà celui de Descartes, décrit communément par l'expression du "cercle cartésien" : la garantie de la validité de l'évidence nous est donnée par la véracité divine, mais la véracité divine est seulement établie sur le principe de l'évidence dans la pensée humaine. »
47. Edmund Husserl, *Recherches logiques, tome 2 : Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie : Recherches I et II*, trad. Hubert Élie, Arion Lothar Kelkel et René Schérer, Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Épiméthée »), 1961, p. 18-19 [17].
48. Bob Sandmeyer, *Husserl's Constitutive Phenomenology*, New York, Routledge (coll. « Studies in Philosophy »), 2009, p. 19-25.
49. Olivier Lahbib, « L'évidence dans les 1^{re} et 3^e Méditations cartésiennes de Husserl », *loc. cit.*, p. 16.
50. Bob Sandmeyer, *Husserl's Constitutive Phenomenology*, *op. cit.*, p. 20.