

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 14 (1964)  
**Heft:** 5

**Artikel:** Du "cogito" au transcendantal et au métaphysique  
**Autor:** Miéville, Henri-Louis  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-380819>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 16.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## DU « COGITO » AU TRANSCENDANTAL ET AU MÉTAPHYSIQUE

### I

« Que pouvons-nous connaître ? Qu'est-ce que connaître ? demande le philosophe, *connaître* d'une manière sûre et certaine ; et d'où pourrait nous venir une pareille assurance ? » Autant de questions que le non-philosophe ne se pose pas et qui nous engagent dans la voie que suivit le père de la philosophie moderne. « Philosophant, j'ai conscience de *penser* et, sachant que je pense, dit Descartes, je sais de science sûre que je *suis* ; ma pensée atteint l'être, ou tout au moins *mon* être dans le moment où je pense. » D'autres avaient déjà argumenté d'une façon analogue : un Parménide, un saint Augustin, mais ils n'avaient pas fait du *cogito ergo sum* le point d'attache d'un système philosophique. Le *cogito* cartésien, au contraire, se montrera apte à féconder la réflexion à travers toute la philosophie moderne. On le retrouve interprété différemment, comme une sorte de *Leitmotiv* jusque dans la phénoménologie et l'existentialisme contemporains.

Mes remarques, qui ne veulent que marquer une position, porteront d'abord sur la liaison que le *cogito* cartésien affirme exister entre le penser et l'être, ou plus exactement : entre *mon* penser et *mon* existence, sujet bien souvent discuté <sup>1</sup>.

Comment faut-il comprendre le *ergo* de la formule cartésienne ? On trouve chez Descartes des textes qui ne sont pas concordants : tantôt le *je suis* serait la conclusion d'un syllogisme <sup>2</sup>, tantôt Descartes nie qu'il y ait syllogisme <sup>3</sup>.

Interprété comme syllogisme, le *cogito ergo sum* suppose une majeure telle que : ce qui pense existe, ou : pour penser il faut exister...

<sup>1</sup> Voir JEAN LAPORTE : *Le rationalisme de Descartes*, Paris, 1945 ; ARNOLD REYMOND : *Philosophie spiritualiste*, t. I, Lausanne, Paris, 1942, p. 39 ; H.-L. MIÉVILLE : *Le cogito dans la phénoménologie de Husserl et le cogito de Descartes*, dans *Studia philosophica*, I, Bâle, 1941.

<sup>2</sup> *Principia*, I, 10 ; *Entretien avec Burman*, Paris, Boivin, 1937, p. 6-7.

<sup>3</sup> *Réponses aux II<sup>es</sup> objections*.

Et l'on doit se demander sur quoi se fondera l'affirmation que contient cette majeure qui serait exclue du doute radical et resterait sans justification.

Cette même question se pose si (comme le veut Arnold Reymond) on donne à la majeure universelle une forme hypothétique, telle que : si l'individu X pense, il existe — or je pense, donc j'existe. Il est évident que dans ce raisonnement l'existence d'une liaison nécessaire du penser et de l'être est posée *catégoriquement* dans la majeure, ce qui permettra la conclusion. Et l'on devra se demander ce qui autorise à énoncer valablement la relation posée par la majeure.

La déduction syllogistique écartée (le cercle qu'elle implique a été relevé par Descartes lui-même dans certains de ses textes), comment comprendre la liaison nécessaire affirmée entre le penser et l'exister ?

Dans les *Regulae*, où se trouve comme une anticipation du *cogito*, Descartes emploie l'expression *conjunctio necessaria*, et il parle de la « liaison (qui peut exister) entre des choses simples (des « natures simples ») entre elles ». Or le *je suis* et le *je pense* sont pour lui des « natures simples » (cf. *Regula* III : « Chacun peut voir par intuition qu'il existe, qu'il pense »). Mais en quel sens y a-t-il liaison nécessaire ?

Il ne peut s'agir d'une liaison purement logique : le concept *penser* ne contient pas analytiquement celui d'*exister* ou inversement : je puis concevoir des choses qui existent et qui ne pensent pas. Qu'est-ce donc que cette *conjunctio necessaria* ? Jean Laporte pense que Descartes songe à un rapport comme celui qui existe entre la figure et l'étendue : la première ne pouvant se concevoir sans la seconde, tandis que la seconde se conçoit sans la première. Il s'agirait donc d'une implication logique<sup>1</sup>. Mais la relation entre la figure et l'étendue est un rapport d'idées : la figure ne peut être conçue que comme une détermination de l'étendue telle que nous l'intuitions. Or on ne peut dire que la pensée soit une détermination de l'*existence*, telle que nous l'intuitions.

Mais alors comment interpréter la liaison nécessaire énoncée par le *cogito ergo sum* ? S'agit-il d'une simple constatation de fait qui s'énoncerait comme suit : constatant que je pense, je constate aussi que je suis ? Maine de Biran a fait remarquer qu'il n'y a plus alors d'inférence : le *ergo* devrait tomber. — Est-ce donc à juste titre que Descartes introduit le *ergo* dans la plupart des textes où paraît le *cogito* ? Si *penser* et *être* ne sont pas des termes équivalents, comment se fait-il que je doive les associer par un lien de nécessité, mais d'une nature telle que le premier implique le second, non inversement ?

<sup>1</sup> Voir *Regula* XII et LAPORTE, *op. cit.*, p. 18.

Dans sa *Réponse aux II<sup>es</sup> objections*, Descartes déclare que la connaissance de ce rapport nécessaire est l'objet d'une *intuition* (*intuitus*). C'est une « inspection de l'esprit » (*inspectio mentis*) qui nous le fait apercevoir, semblable à celle qui nous permet d'appréhender les « natures simples ».

Pour préciser les choses, constatons enfin que la prise de conscience du *cogito* implique une série d'opérations qu'il faut distinguer pour en dégager la signification. Pas de pensée vide : penser, c'est toujours penser quelque chose : il y a toujours un *cogitatum*. Il en résulte que, pour dégager un *cogito* de mon penser-quelque-chose, il faut :

- 1<sup>o</sup> que mon attention se détourne de ce qui est pensé (du *cogitatum*) pour se porter sur l'acte intellectuel qui visait un objet ; il faut que je fasse abstraction de cet objet ;
- 2<sup>o</sup> il faut ensuite une nouvelle opération d'abstraction opérée par un nouveau déplacement de l'attention : constatant que les objets que je pense varient, je puis, au travers de la succession des actes de pensée qui les visent, saisir une *même* activité pensante qui s'y réalise et qui est *miennne*.

Ainsi la pensée, en son mouvement réflexif, remonte des *cogitata* au *cogitare*, et d'un *cogitare* répété à l'*ego cogitans*. Ayant fait retour sur elle-même, et devenue ainsi son propre objet, son *cogitatum*, l'activité pensante doit se juger *existante*, car elle pose sous la catégorie de l'existence tout objet qui se présente à elle et qui s'impose à elle, *tel qu'il est, sans qu'il soit en son pouvoir de l'abolir ou de le changer* : devenue présente à elle-même, et seulement alors, la pensée se pose comme existante.

Ce qu'exprime l'affirmation d'existence, c'est une *présence à la pensée et par la pensée*, une présence qui oppose une invincible résistance à toute tentative que nous ferions pour la dissoudre ou la nier : « *Je pense, j'ai pensé*, dit Descartes, rien ne pourra faire que cela ne soit pas et n'ait pas été. » L'*avoir été* est une modalité de l'être, tel qu'il se présente à nous par la médiation de notre pensée <sup>1</sup>.

Ainsi s'explique, nous semble-t-il, le fait — qui reste inexpliqué dans les textes de Descartes — que la prise de conscience du *cogito* puisse donner lieu à un *jugement d'existence* et que le *je pense* puisse et doive se doubler d'un *je suis*, alors que *penser* et *être* ne sont pas termes synonymes et interchangeable. Ainsi se justifie d'une certaine manière le *ergo* qui relie le *cogito* au *sum* : dans le moment qui suit l'acte auquel elle a procédé, la pensée qui s'est réalisée en cet

<sup>1</sup> Cf. mon article sur le *cogito*, cité plus haut, *Studia philosophica*, I p. 16.



acte devient comme extérieure à elle-même et se présente à elle-même comme un donné qu'appréhende — que *peut* appréhender — un nouvel acte, un acte réflexif de la pensée. C'est au travers de ces actes successifs, *par la médiation du temps*, que l'ego pensant prend conscience de son existence d'être qui pense.

Il y a prise de conscience d'une réalité vécue qui est *mon penser* dont je ne puis expliciter la pleine signification que si je me sers pour cela de la *catégorie de l'existence*. Cette *logification de l'expérience vécue* trouvera sa traduction naturelle dans le *cogito ergo sum* et par généralisation dans la proposition : pour penser il faut être.

Cette interprétation s'oppose à la thèse de Lachièze-Rey (dans *L'idéalisme kantien*, Paris, 1931, p. 9 et sq.), selon laquelle il ne s'agit pas d'une opération réflexive « qui extérioriserait en quelque sorte la pensée par rapport à elle-même et qui, la dédoublant en sujet et objet, la mettrait dans l'impossibilité de triompher désormais de ce dualisme, c'est-à-dire de se retrouver à travers l'intervalle qui la séparerait, comme *pensée pensante*, de sa réalisation comme *pensée pensée* ». Le *je pense*, dit encore Lachièze-Rey, est « la conscience originaire qu'a l'esprit de son unité ». Il est « la source immédiatement consciente d'elle-même » qui « n'a pas besoin de se constater après coup par la réflexion comme une donnée expérimentale » (p. 16).

Cette argumentation nous paraît se heurter à une difficulté majeure déjà signalée : on n'explique pas comment il se fait que, prenant conscience de mon penser, je sois obligé d'associer l'être (ou l'existence) au penser, celui-ci impliquant celui-là et non point inversement. De plus il paraît faux d'interpréter la prise de conscience de la pensée se pensant pensante par le fait d'un mouvement réflexif en supposant qu'il doive se créer par là même un « intervalle » qui romprait toute continuité entre la pensée pensante et la pensée pensée. Ce serait appliquer à la vie de la pensée se réalisant dans la succession temporelle de ses actes une opposition logique (sujet-objet) *qui ne doit pas être absolutisée sous la forme d'un véritable dualisme*. Il n'y a pas en réalité de saut, de rupture de continuité entre l'acte de la pensée pensante et la prise de conscience de cet acte s'accomplissant et déjà accompli dans un passé immédiatement proche : il y a simple déplacement de l'attention *dans une continuité de pensée active*. Descartes a d'ailleurs nettement distingué *croire* et *connaître qu'on croit* dans le *Discours de la Méthode* (III<sup>e</sup> partie), et dans l'*Entretien avec Burman* il distingue *cogitare* et *reflectere supra suam cogitationem*<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Descartes a toujours admis que la pensée se déroule dans le temps. Cf. *Entretien avec Burman*, cité par LAPORTE, *op. cit.*, p. 159, note 4 : *Ego possum dici in eadem cogitatione continuare et perseverare per aliquod tempus*.

Si l'existence doit être énoncée de toute pensée en acte, une question importante reste cependant en suspens, quand on passe du *cogito* au *sum* que d'une certaine manière il implique. Il y a divers modes possibles d'existence : autre est le mode *intemporel* d'existence d'une *idée* ou d'une *essence* (les mathématiciens ne connaissent-ils pas des démonstrations d'existence ?), autre l'existence dite *empirique* qui s'inscrit dans le temps et l'espace, l'existence *absolue* du métaphysicien, etc. Bref, la question de la modalité existentielle de l'*ego cogitans* reste à élucider au point où nous mène le *cogito ergo sum* — et c'est de ne pas l'avoir élucidée et discutée d'une manière pertinente qui a valu à Descartes les critiques de Husserl et de son école. Pour répondre à cette question, il faudra que le philosophe tente de préciser les conditions qui permettent à la pensée d'exercer sa fonction cognitive : pas de pensée qui ne pense quelque chose ; je ne puis me penser moi-même *en tant que pure puissance de penser sans objet* : j'intentionne toujours, dira Husserl, un objet pensable, cet objet n'étant pas, ne pouvant être l'acte même de mon penser qui le vise dans le moment même où je le pense.

D'où l'on peut tirer la conclusion suivante : si je pense et si, pensant, je suis, c'est que mon exister est un être-avec-ce-que-je-ne-suis-pas, un *être au monde*, dirait Heidegger, un *Mitsein*. De ce « monde » je réalise la présence, dès lors que je pense un objet quelconque, lequel sera suivi d'un autre objet et d'un autre encore : car je me trouve toujours de nouveau en présence de *l'autre* que je ne suis pas.

Si nous essayons de formaliser ces constatations, nous obtenons une formule du principe d'identité et de double négation : la pensée ne peut prendre conscience d'elle-même, se poser identique à elle-même, qu'en se distinguant de ce qu'elle pense comme n'étant pas elle, d'où il suit que quand je dis : *A est A*, c'est que j'ai dans l'esprit que *A* n'est pas non-*A*. L'identité ne se conçoit comme telle qu'en s'opposant à la différence, à la non-identité : la double négation n'est que l'inséparable envers de l'identité, et l'une et l'autre ne sont qu'une formulation logique, abstraite, de la prise de conscience de la pensée qui se pense pensante en revenant sur elle-même réflexivement.

Mais parvenus en ce point de notre cheminement, nous avons à nous demander de quel droit nous tenons pour valable le *cogito ergo sum*, tel que nous venons de l'interpréter. Cette interprétation résiste-t-elle à l'épreuve du doute cartésien ? Procédant à l'analyse du *cogito* et de ses implications, à quel critère de vérité nous sommes-nous tacitement référés ? — Au *critère de l'évidence* ! Mais nous ne l'avons pas examiné, discuté, ce critère : s'agit-il de l'évidence

telle que Descartes l'entend ? « Prenant conscience du fait que je pense, écrit Descartes, quand je doute, je ne puis plus feindre que je ne suis pas » (*Discours de la Méthode* IV<sup>e</sup> partie). Jean Laporte formule en ces termes la règle cartésienne : « Tiens pour indubitable tout ce dont tu n'arriveras plus à douter <sup>1</sup>. »

Ne pourrait-on objecter que c'est là vouloir fonder la vérité d'une affirmation sur un fait de psychologie individuelle — le fait tout subjectif d'une certitude, d'un *ne pouvoir douter*, fait continu dont on n'a pas le droit de tirer une proposition qui soit valable indépendamment du comportement de l'individu ou des individus plus ou moins nombreux en qui se produira le fait de ne pas douter ?

Cette objection, qui paraît forte au premier abord, résulte d'une confusion de points de vue. On y peut répondre par la méthode de *rétorsion* : le critère de l'évidence ne peut tirer son autorité d'une simple constatation de fait, car il intervient nécessairement pour valider de pareilles constatations. Autrement dit : autre chose est un jugement par lequel je constate que je ne puis douter, autre chose est l'acte intellectuel par lequel, usant de mon vouloir penser *le vrai*, j'assume cette constatation comme *valable* en principe pour tout esprit qui pense au nom de l'évidence que je lui reconnais.

L'évidence n'est pas à identifier avec le sentiment psychologique de la certitude qui l'accompagne comme son retentissement dans la subjectivité du moi humain. Mais alors, sur quoi se fonde-t-elle ? — « L'évidence, dira le fondateur de la phénoménologie, n'est pas autre chose que la vérité, en tant que vécue » (*Nichts anderes als das Erlebnis der Wahrheit. Logische Untersuchungen* I, 2<sup>e</sup> éd. p. 191). « Il y a une idée générale de la vérité qui devient expérience vécue sous la forme particularisée d'un *jugement évident*. » — Mais dans quel cas un jugement peut-il être déclaré évident, « vérité vécue » ? — Il semble que nous soyons au rouet. Descartes dira : quand les idées et le rapport posé qui les relie sont *claires et distinctes, assez simples* pour être claires et distinctes. Critère évidemment difficile à préciser quant aux conditions de son emploi et définition d'ailleurs trop étroite, car il semble nécessaire de distinguer *des évidences d'ordre divers* qui fonctionnent toutes comme instances dernières sans recours possible à d'autres instances. Il y a des évidences qui ne concernent que des *rapports d'idées* : telles sont les opérations qui relèvent de la logique formelle, celles par exemple qui constituent l'armature des démonstrations des mathématiciens. Mais il y a aussi des *évidences de présence et de concordance*, comme celles auxquelles nous nous référons, quand il s'agit de vérifier une hypothèse, un fait ou l'identité d'une personne.

<sup>1</sup> *Le rationalisme de Descartes*, p. 152.

On peut dire que l'évidence a toujours rapport à un objet de pensée qui s'éclaire pour nous et devient l'objet d'un jugement. Quand nous déclarons : « Cela est évident », nous voulons dire qu'un certain rapport d'idées ou qu'un certain donné appréhendé par nous est bien tel que nous le pensons. L'idée de cette concordance possible, voilà ce que nous appelons *vérité*. Quand je regarde un paysage, je ne dirai pas que ce paysage est évident, mais si je déclare que ce paysage est alpestre ou qu'il est tourmenté ou calme, je formule un jugement qui peut être jugé vrai ou faux — évidemment vrai ou évidemment faux — et je formule un rapport entre des *termes distincts*. Il peut y avoir une évidence se rapportant au *faux*, au *probable* ou à l'*improbable*.

Le critère de l'évidence soulève un problème que l'on doit affronter, dès lors qu'on croit pouvoir lui reconnaître une valeur incontestable dans la théorie de la connaissance : l'histoire de la pensée humaine n'est-elle pas jalonnée de cas où un crédit qu'elles ne méritaient pas a été accordé à des évidences trompeuses, à ce qu'on pourrait être tenté d'appeler de *fausses évidences* ? Mais s'il existe des évidences trompeuses, comment s'appuierait-on sur l'évidence pour distinguer une fausse évidence d'une vraie qui serait seule valable ? Comment saurait-on que l'évidence que l'on tient pour vraie l'est vraiment ? Ne devrions-nous pas pour cela disposer d'une autre espèce encore d'évidence qui ne pourrait nous tromper ? Mais ce serait, on le voit, la régression à l'infini : nous sommes dans l'impasse. Il faut revenir à notre point de départ et reviser le jugement que nous formulions en admettant qu'il y a de fausses évidences, que l'évidence peut être trompeuse. Si nous admettons cela, nous ne pourrions jamais affirmer la vérité d'aucun jugement : nous nous condamnons à un scepticisme radical.

Au lieu d'admettre que l'évidence peut tromper, nous dirons que *nous pouvons nous tromper* en déclarant qu'un jugement est évident. Cela ne revient nullement au même. Car nous sommes toujours exposés à prendre la *certitude*, un état d'esprit du sujet — état euphorique relevant de la sensibilité — pour l'évidence qui est — je reprends une définition de Husserl — « la concordance par nous aperçue de ce qui se présente à notre pensée et par son intermédiaire comme *objet* avec ce qu'elle formule et énonce dans les jugements qui s'y réfèrent. » Si nous pouvons nous tromper sur l'évidence, cela veut dire que nous pouvons et devons savoir en appeler d'une évidence présumée — mais que nous pourrions avoir faussement prise pour telle — à ce qui sera une évidence contrôlée.

La *certitude* — et cela montre bien la différence entre elle et l'évidence — est sans appel : elle est ou elle n'est pas. Si je crois aux soucoupes volantes, cette certitude est un fait qui me paraît



évident, mais qui ne concerne que ma subjectivité. Elle est un état de conscience. Mais si je déclare que cette certitude repose sur une évidence ou sur l'évidence d'un certain nombre de faits constatés, alors j'ouvre la voie à une discussion possible : ces faits sont-ils de nature à justifier un jugement consistant à dire : ils ont pu être, ils ont été constatés et interprétés par des observateurs suffisamment compétents, etc. ? Il ne peut y avoir une certitude faussement prise pour telle, mais il peut y avoir affirmation d'une évidence faussement prise pour telle, c'est-à-dire qui ne correspond pas à la concordance de ce qui est posé dans le jugement avec l'objet que vise la pensée. *C'est donc l'évidence confondue avec la certitude, l'évidence non contrôlée, qui ne doit pas être tenue pour un critère de vérité.* Quant au fait que nous puissions nous tromper au sujet de l'évidence, nous comprenons qu'il en soit ainsi, lorsque nous songeons que la concordance réalisée entre l'objet visé par la pensée et la pensée de l'objet n'est que partielle dans un grand nombre de cas et qu'elle peut être faussée par le jeu de la mémoire et de l'imagination. La nécessité s'impose donc *évidemment* de contrôler les évidences, et cela ne se peut que par la confrontation des jugements relatifs à un même objet, le résultat ne pouvant être valable qu'en vertu d'une nouvelle évidence<sup>1</sup>. Cette nouvelle évidence ne s'imposera — Descartes a vu cela avec une admirable netteté — que parce que ce qui se présente à nous comme vrai, étant clairement conçu, un « instinct » irrésistible nous porte à l'affirmer comme tel. Il nous est quasiment impossible de nous y refuser : *clare intellectis*, écrit Descartes, *cogimur assentiri* (lettre à Regius) ; *non possumus de eis dubitare* (*Entretien avec Burman*)<sup>2</sup>. Jean Laporte, parlant de la position de Descartes, observe : « La marque authentique de l'évidence, c'est l'irrésistibilité même de la croyance », ce que Descartes déclare être « la même chose qu'une très parfaite certitude ».

Mais cette sorte de « contrainte » de l'évidence ne s'impose pas à la pensée comme ferait un maître étranger, car l'évidence est la prise de conscience d'une opération de la pensée qui atteint son but dans la mesure même où elle s'attache à des jugements mieux contrôlés, ce qui veut dire qu'elle atteint à la connaissance de l'objet par-delà les contingences de la subjectivité individuelle<sup>3</sup>.

Pouvons-nous en demeurer à cette position où nous engage la réflexion cartésienne ? Descartes ne s'en est pas contenté, puisqu'il a cru devoir tenter l'expérience de ce qu'il appelle le doute « hyperbolique » ou « métaphysique ». Il a supposé que nous pourrions être

<sup>1</sup> Cf. *Condition de l'homme*, p. 220.

<sup>2</sup> Cité par LAPORTE, *op. cit.*, p. 149.

<sup>3</sup> Cf. *Condition de l'homme*, p. 165 et 218 sq.

victimes d'un malin génie, d'un dieu trompeur qui ferait, dit-il, que « je m'abuse même dans les choses que je crois comprendre avec le plus d'évidence et de certitude » (*V<sup>e</sup> Méditation*), même si cette évidence me paraît avoir pour garantie « des idées claires et distinctes » (fin de la *III<sup>e</sup> Méditation* et *Discours de la Méthode*, IV<sup>e</sup> partie). Descartes surmonte ce doute extrême et pour ainsi dire extravagant, en invoquant la *véracité divine*, c'est-à-dire en s'appuyant sur l'évidence des preuves qu'il invoque en faveur de l'existence et de la perfection divines (fin de la *III<sup>e</sup> Méditation*) ; mais cela lui était interdit, l'hypothèse du malin génie ou d'un dieu trompeur infirmant par avance les raisonnements et les affirmations les mieux fondées en évidence.

Le fameux cercle cartésien serait-il évité, comme l'ont prétendu Gilson et Laporte, parce que la garantie de la *véracité divine* ne porterait, selon certaines déclarations de Descartes, que sur le fait que le souvenir des évidences passées doit valoir les évidences présentes, étant donné que la vérité garde son caractère de vérité au travers du temps ? « Me trompe qui pourra, lisons-nous dans la *III<sup>e</sup> Méditation*, si est-ce qu'il ne pourra jamais faire... que quelque jour il soit vrai que je n'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis » — ou bien encore que « ce qui a été fait ne l'ait point été » (*Lettre à Morus*, 5 fév. 1649<sup>1</sup>).

Mais pour être assuré de la *véracité* et de l'existence de Dieu, je dois être assuré d'emblée et *préalablement* du fait que, conçue par moi sur la foi de son évidence, une vérité quelconque ne cessera pas d'être vraie, quand je n'y porterai plus mon attention : la vérité ne se conçoit comme vraie que pourvue d'un caractère formel d'*identité*, d'*invariance*. C'est ce dont je dois être assuré avant d'avoir le droit de tirer n'importe quelle inférence de la vérité de l'idée de Dieu.

Dans les *Regulae*, parlant de Socrate, Descartes écrivait : « Si Socrate dit qu'il doute de tout, il en suit nécessairement que Socrate comprend au moins une chose, à savoir qu'il doute : il connaît qu'il peut y avoir vérité ou erreur (*aliquid posse esse verum vel falsum*). »

*Qu'il puisse y avoir des assertions vraies*, voilà, dirons-nous, la vérité première, la *Urwahrheit* (que Paul Haeberlin voit dans le *sum*). Cette vérité première n'a pas besoin d'être démontrée, ni ne saurait

<sup>1</sup> Le texte suivant de Descartes révèle l'ambiguïté de sa pensée sur ce point : « Mais après que j'ai connu qu'il y a un Dieu... et qu'il n'est point trompeur, et qu'*ensuite de cela* (c'est nous qui soulignons), j'ai jugé que tout ce que je conçois clairement et distinctement ne peut manquer d'être vrai, encore que je ne pense plus aux raisons pour lesquelles j'ai jugé cela être véritable, pourvu que je me ressouvienne de l'avoir clairement et distinctement compris... » (*V<sup>e</sup> méditation*). On ne peut conclure de ce texte que la garantie de la *véracité divine* ne porte *que* sur le fait que la vérité reste vraie, même si je ne me souviens pas d'en avoir discerné clairement les raisons.



l'être, puisque toute démonstration, tout exercice de la pensée, la présuppose ; c'est le postulat des postulats. *L'acte fondamental de la pensée, est un acte de foi en la pensée ordonnée à la vérité.* On s'y peut refuser, mais alors il faut cesser de penser, car même le *que sais-je ?* du sceptique implique cette foi, puisque le *que sais-je ?* entend être la constatation valable d'un fait, le fait du non-savoir. Il en serait de même si je donnais la forme suivante à l'interrogation sceptique : *sais-je ou ne sais-je pas ?* C'est encore un état de ma conscience que je décrirais comme un fait : tel est en *fait* mon état d'esprit ; je ne sais ni si je sais ni si j'ignore. Et c'est pourquoi nous sommes en droit d'affirmer que *l'idée formelle de vérité* est implantée à la pensée comme son principe moteur et directeur qui l'oriente en son activité dont le déploiement progresse dans le temps. L'expérience du doute hyperbolique tentée par Descartes n'en est pas moins d'un haut intérêt philosophique <sup>1</sup>.

De la vérité première, qui affirme comme non douteuse la possibilité de l'assertion vraie, un chemin conduit en effet à la position d'un *absolu ontologique* : celle-ci s'y trouve implicitement contenue. L'idée formelle de vérité perdrait toute signification, toute capacité d'orienter la pensée vers ses fins, si elle n'enveloppait celle d'un *ordre universel* englobant toute matière offerte à la pensée, c'est-à-dire tout ce qui se présente à elle sous les espèces du percevable et du concevable — d'un ordre universel où elle trouve son ultime fondement.

De cet ordre universel (que le langage religieux appellerait *divin*) l'idée formelle de vérité est pour ainsi dire le témoin, la *ratio cognoscendi* ; elle y trouve son fondement, sa *ratio essendi*. D'une certaine manière nous rejoignons donc Descartes. Mais attention : l'idée formelle de vérité ne nous permet pas, sans le secours de l'expérience et des diverses disciplines de la pensée scientifique, philosophique et religieuse, de connaître la structure de cet ordre universel dont la pensée, la raison humaine avec sa législation formelle et ses principes *a priori* (tels que le principe de causalité ou l'idée d'infini) est comme une délégation.

Nous voici parvenus, par l'analyse du *cogito* et l'explicitation de ses présupposés, aux confins du *transcendental* et du *métaphysique*, si par le *transcendental* nous désignons ce qui est impliqué dans l'acte qui vise à la connaissance, et, par le *métaphysique*, l'ontologique, c'est-à-dire une conception de l'être, tel qu'il se donne à

<sup>1</sup> Si cette expérience met en lumière — comme je viens d'essayer de le montrer — le fait que l'acte fondamental de la pensée est un *acte de foi en la pensée* en tant qu'ordonnée à la vérité, il sera juste de dire avec Georges Bastide que le malin génie « est la mise à l'épreuve de la volonté » : on peut parler d'un Duel de la Volonté et du Malin (du doute négateur). Cf. *Et. phil.*, 1950, p. 360. J'en tirerai encore une autre conclusion. Voir *Condition de l'homme*, p. 220.

connaître par le travail de la pensée. Avant de faire un pas de plus, revenons encore au *cogito ergo sum* pour lui assigner sa place.

La *vérité première*, avons-nous dit, l'affirmation liminale pose la possibilité de l'assertion vraie impliquant l'existence d'un ordre universel. On pourrait objecter qu'elle n'a d'intérêt que si nous sommes à même de montrer que cette possibilité peut s'actualiser exemplairement, et cela, non pas seulement s'il s'agit d'une connexion nécessaire entre deux idées *dans l'abstrait*, mais dans le cas de l'appréhension de l'être concret ou du donné.

C'est cette sorte de démonstration que nous fournit le *cogito ergo sum* entendu comme explication d'une expérience vécue par la pensée se prenant elle-même pour objet. On pourra dire alors que le *cogito* apporte une confirmation à la *vérité première* sur laquelle d'autre part il s'appuie, puisqu'il se compose d'assertions vraies valablement liées ensemble. Et il n'y a pas en cela de cercle vicieux, car il ne s'agit pas de démontrer la *vérité première*, mais seulement de nous assurer que ce qu'elle affirme être possible l'est effectivement dans un cas qu'on peut appeler privilégié. Le *cogito ergo sum* jette un pont d'une solidité inébranlable entre l'idée que j'ai de *mon penser en acte* et celle que j'ai de *mon exister*, et, du même coup, entre *le penser* en général et *l'exister*, car ce qui est vrai pour moi ne peut être tenu valablement pour faux par un autre sujet pensant.

## II

« La reconnaissance du *cogito*, écrit Gaston Berger dans sa remarquable étude intitulée *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, nous révèle une tâche nouvelle qui s'impose à nous et dont nous ne pouvions pas avoir l'idée auparavant : il nous faut opérer l'explicitation de ce *je pense* dans une série de démarches absolument nouvelles » (p. 91). L'analyse du *cogito* et de ses présupposés nous oriente vers le *transcendantal* et vers le *métaphysique*.

Conçu non comme un simple fait à constater, mais comme un acte visant à connaître, la pensée qui s'affirme dans le *cogito*, normée par les exigences de l'idée formelle de vérité, pose un double problème à la réflexion philosophique :

- 1<sup>o</sup> comment le penser humain peut-il appréhender l'objet qu'il vise et qu'il n'est pas, en tant précisément qu'il le vise, étant l'acte d'un sujet pensant individuel ?
- 2<sup>o</sup> quel doit être le statut ontologique du penser pour que le sujet qui pense soit capable d'énoncer des propositions valables quant à leur teneur pour tout esprit qui pense ?

Ces deux questions définissent le domaine du *transcendantal*. Et c'est Kant qui a eu le mérite d'ouvrir la voie où bien des penseurs

se sont engagés depuis lors. De nos jours, on a vu la phénoménologie de Husserl la rejoindre pour rectifier et dépasser la position kantienne en pratiquant une méthode nouvelle.

Selon notre sentiment, les deux problèmes cruciaux mentionnés tout à l'heure, s'ils ont été posés par Kant et éclairés par les subtiles analyses de Husserl qui les ont fait paraître sous un jour nouveau, n'ont pas cependant jusqu'ici reçu de solution satisfaisante. Je voudrais ajouter quelques observations à ce sujet, qui ne peuvent être que très sommaires et dont le but est uniquement de marquer une position et de provoquer un échange de vues.

Dans sa fameuse lettre à Herz, Kant a posé la question de l'objectivité du connaître : quelles sont, du côté du sujet et de l'objet, les conditions qui rendent la connaissance possible ? L'empirisme associationniste de Hume conduisait logiquement au scepticisme et ne pouvait résoudre le problème de l'induction scientifiquement valable. Comment puis-je savoir qu'un rapport de causalité — qui pourrait d'ailleurs pour un moderne n'être qu'un rapport de probabilité, mais le problème ne change pas de nature, si nous substituons la science moderne à la science de l'époque newtonienne — comment pouvons-nous être assurés qu'un rapport de causalité existe *objectivement* « dans la nature » ? Une pareille relation n'est pas inscrite telle quelle dans les impressions plus ou moins confuses recueillies par nos sens. Kant dira qu'elle suppose l'application au donné sensible d'une catégorie élaborée par l'entendement au contact de l'expérience (*erworben, nicht angeboren*). La subsumption du donné sous telles ou telles catégories permettra de fixer en termes de concepts la signification objective, pour tous les sujets de même structure intellectuelle, du divers de l'intuition sensible, du donné « empirique ». Grâce à la médiation des formes *a priori* de synthèse qui relèvent de la sensibilité et de l'entendement, nous connaissons l'objet sous les espèces du phénomène.

Et il n'y a pas pour Kant — il importe de le souligner — en dépit de certains flottements de sa terminologie et peut-être de sa pensée, deux espèces de choses : les choses en soi et les phénomènes : les *mêmes choses* sont *connaissables* en tant que présentes dans l'intuition sensible (*als Erscheinungen in der Anschauung*) et *inconnais-sables* pour autant que quelque chose de leur être n'affecte pas notre sensibilité — et voilà l'*en-soi* : « *Le phénomène*, dira Kant, doit toujours être considéré à un double point de vue : en tant qu'il manifeste pour nous la présence de l'objet en soi et, d'autre part, en tant qu'il revêt la forme (phénoménale) que lui donne l'intuition sensible »<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> « Die Erscheinung hat jederzeit zwei Seiten, die eine, da das Objekt an sich selbst betrachtet wird, die andere, da auf die Form der Anschauung gesehen wird. » Cité par RIEHL : *Der philosophische Kritizismus*, Bd. I, p. 406.

Cette présence de l'objet s'atteste sur le plan phénoménal par un ensemble de déterminations qui ne peuvent toutes se déduire des formes *a priori* de la spatio-temporalité et des principes *a priori* de l'entendement. « Sans ce que nous apprend l'expérience, lisons-nous dans la *Critique de la raison pure*, je ne pourrais ni déterminer avec exactitude quel effet produit une cause, ni remonter de l'effet à la cause »<sup>1</sup>. On voit que si Kant admet un pouvoir *constituant* de l'entendement, il l'a conçu limité ; toujours il a entendu faire sa part aux données que seule l'expérience — c'est-à-dire l'objet — peut nous fournir par la médiation d'une réceptivité propre au sujet. *Activité constituante* et *réceptivité* se complètent et s'équilibrent d'une certaine manière dans le criticisme kantien.

Les difficultés que soulève cependant sur le plan du kantisme la solution des deux problèmes cruciaux d'une théorie de la connaissance peuvent se résumer comme suit.

Si les données de l'intuition sensible dues à l'action des choses extra-mentales sur les organes récepteurs psycho-physiologiques du sujet sont soumises à une élaboration synthétisante qui relève des fonctions de la pensée humaine, et si telle est la condition pour que devienne possible une *science des phénomènes* conçus non comme constituant la réalité même, mais comme une sorte de projection d'un donné extra-mental dans la subjectivité humaine dont elle reçoit la marque, il faut alors se demander comment il se fait que cette sorte de transposition (qu'on a appelée « analogique »<sup>2</sup>) soit possible. Ne faudrait-il pas, pour qu'elle le fût, que l'activité de synthèse de l'entendement eût prise sur l'ordre objectif des choses, alors qu'elle ne s'exerce directement que sur le matériau que lui offrent les données sensibles qui sont des modifications du sujet au contact des choses ?

Cette difficulté fait prévoir la tentative de l'*idéalisme* qui voudra la résoudre en portant à l'absolu le pouvoir constituant de l'entendement devenu un entendement divin ou quasi-divin.

Le second des deux problèmes cruciaux concerne le statut ontologique du penser : quel est, dans le criticisme kantien, le mode d'exister du *je qui pense* ? comment le sujet individuel peut-il prétendre que ce qu'il pense sous la forme d'une assertion vraie est valable en principe pour tout autre sujet ? En d'autres termes : s'il existe un principe transindividuel d'unité — ce qu'atteste l'idée formelle de vérité — quel en est le statut ontologique ?

<sup>1</sup> Cité par RIEHL, *op. cit.*, p. 408.

<sup>2</sup> Riehl parle d'une « Erkenntnis von Analogien des Verstandes mit den wirklichen Verhältnissen der Dinge ». *Op. cit.*, p. 582. Comment expliquer qu'il puisse exister de telles « analogies » ?



L'acte intellectuel, le penser, tel que je le vis en en prenant conscience, est toujours — c'est là le pivot central du criticisme — la synthèse d'un divers ramené à l'unité par subsomption sous un concept général. Cette fonction de coordination, Kant la désigne par le terme d'unité synthétique de l'aperception, par celui d'aperception pure ou d'aperception transcendantale. C'est cette fonction qui s'exerce quand nous pensons, et c'est pourquoi Kant dira que le *cogito*, le « *ich denke* », doit pouvoir accompagner toutes nos représentations. Mais la conscience que nous avons de ce je *pensant* n'est pas celle du sujet individuel, du moi empirique que nous sommes, c'est la conscience d'un *penser-activité de synthèse*, la même, quel que soit le contenu des représentations qu'elles relient entre elles, et quel que soit le sujet individuel qui les pense. Ce je *pense* qui accompagne l'aperception unifiante est donc une conscience de soi non strictement individuelle ou individualisée, un *Selbstbewusstsein de l'ordre transcendantal*, un penser objectivant transindividuel, seul apte à fonder la connaissance. Kant l'appellera *das reine Ich*, et aussi : *das transcendente Subjekt*, et il parlera d'une « conscience du je constituant » : *Bewusstsein des bestimmenden Selbst* par opposition à la conscience empirique qui est le *bestimmtes Selbst*. Ce je de l'aperception transcendantale, lisons-nous dans le chapitre de la *Critique* sur les *Paralogismes de la raison pure*, est en tout penser (*in jedem Denken*) un *singulier* (*ein Singular*), et on ne peut le résoudre en une pluralité de sujets. Cela découle de l'idée même d'un penser visant au vrai (*liegt schon im Begriff des Denkens*).

Il y a par conséquent pour Kant deux modes de la conscience de soi, le *mode empirique* et le *mode transcendantal* (ce dernier comportant à son tour autant de modes subordonnés qu'il y a de façons d'unifier le divers sous l'égide des catégories). Comment ces deux modes peuvent-ils constituer un seul *ego cogitans*, un seul sujet individuel ? C'est ce qui n'est pas élucidé clairement dans la critique kantienne. On doit notamment se demander, comme l'a fait de Vleeschauwer, si Kant n'a pas commis une erreur grave en identifiant pensée et conscience de soi. La théorie du sujet transcendantal souffre de cette identification. En effet, si la pensée est un acte (un ensemble d'opérations tendant à déterminer l'objet par le moyen d'une schématisation logifiante), la conscience, elle, est tout autre chose : elle est, selon la remarque de Vleeschauwer, « un retour réflexif sur cet acte ou son produit »<sup>2</sup>. Tandis que l'acte de la pensée objectivante est indivis, « irrépartissable en sujet-objet », « la conscience est essentiellement divisée et divisante ». Elle est, dirons-nous, *prise de conscience d'un non-moi*, auquel le moi est lié et qui le révèle

<sup>2</sup> *L'évolution de la pensée kantienne*, Paris, 1939, p. 126.

à lui-même tout en le limitant. Il en suit que le sujet pur, étant *déterminant* par définition et par essence, ne peut avoir conscience de lui-même en tant que sujet individuel *déterminé* dans le *hic et nunc* de la réalité spatio-temporelle.

Les problèmes que l'analyse du *cogito* conduit à formuler et qu'a précisés le transcendantalisme kantien, ont-ils été résolus par le dernier avatar du transcendantalisme, par la logique transcendante de Husserl basée sur la méthode phénoménologique ?

Le *cogito* est toujours lié à un *cogitatum* : ne penser à rien, c'est ne pas penser du tout. Mon penser vise un objet, quelque forme que ce penser revête, que ce soit celle d'un percevoir, d'un concevoir, d'un souvenir, d'un imaginer ou d'un vouloir... La constatation de cette *intentionnalité* de la conscience qui est toujours *conscience de quelque chose* et l'analyse des structures qui se manifestent dans le comportement intentionnel de la conscience — voilà ce qui caractérise la méthode de la phénoménologie husserlienne. Dans l'acte intentionnel le sujet et l'objet sont inséparablement unis : il n'y a pas lieu de se demander comment ils peuvent se joindre, il faut partir de cette jonction comme d'un *vécu*, car elle commence par être vécue (dans la perception, par exemple) : elle est le *Erlebnis* initial. Et l'analyse qu'on en fera ne devra jamais en disjoindre les composantes, comme si elles pouvaient se poser isolément en face l'une de l'autre. Mais le fait de l'intentionnalité qui se manifeste dans le « flux du vécu » devra s'interpréter comme s'il comportait deux pôles entre lesquels s'établit une corrélation aux degrés infiniment variables qui représente le processus de la connaissance à ses divers niveaux. Ces deux pôles sont constitués l'un et l'autre par des « actes » intentionnels, *actes donateurs* (*gebende Akte*) en lesquels l'objet apparaît sous les espèces du perceptible ou indirectement de « l'appréhété », s'il s'agit des impressions qui trahissent la présence d'un autre moi — et *actes constituants* (*sinngebende Akte* ou *fundierte Akte*) qui permettent d'appréhender l'objet avec son revêtement conceptuel, c'est-à-dire dans le réseau de ses relations et implications catégorielles dont l'explicitation sera de l'ordre *judicatoire*.

Le mot *acte* — il importe de le rappeler — ne désigne pas, comme dans la *Critique* kantienne, une activité du sujet répondant à une action incitatrice exercée par l'objet. L'idée d'une activité de ce genre, d'une *Mythologie der Tätigkeit* doit être exclue. Les « actes » sont des *intentionale Erlebnisse* <sup>1</sup>.

Les actes intentionnels de Husserl, si l'on pratique sur eux la « réduction phénoménologique », c'est-à-dire si l'on fait abstraction,

<sup>1</sup> *Logische Untersuchungen*, II, p. 379.



en les considérant, de tout ce qui les distingue les uns des autres et les spécifie, laissent apercevoir un résidu commun : le fait qu'ils sont l'expression d'une même conscience qui est une *direction de l'attention*, une *Hinwendung des achtenden Blickes*, un *Ichblick*. Cette conscience que Husserl appelle l'*ego transcendantal* « vit » dans les actes intentionnels — soit dans les actes donateurs en lesquels l'objet, c'est-à-dire tout ce qui constituera pour nous l'univers, la *Lebenswelt*, se présente sous des aspects infiniment divers — soit dans les actes constituants (ou signifiants) qui ne se séparent pas des premiers, mais se greffent sur eux, puisqu'ils sont des actes porteurs de sens.

On voit que la phénoménologie opère un changement radical de point de vue : elle supprime ou voudrait supprimer le problème que posait le criticisme kantien : il n'y a pas de coupure entre l'objet et le sujet connaissant ni d'action à concevoir et à mesurer de l'un sur l'autre : il y a la complémentarité d'une *noèse* (qui est intellection) et d'une *noème* (qui est présence d'un objet perçu ou apprésenté) ; ce sont là les manifestations d'un *je transcendantal* qui est tout à la fois et inséparablement *intuition* et *fonction constituante* de ce qui est intuitionné selon telle ou telle modalité de l'intentionnalité. Ainsi se présente à nous le monde, tel que nous l'expérimentons, la *Lebenswelt*.

La philosophie critique de Kant voulait être une philosophie de l'expérience. On a pu dire que la phénoménologie husserlienne est la reprise, sur un mode nouveau, du projet kantien, tel qu'il se définissait dans la lettre à Herz. Husserl lui-même l'admettait : il s'agit, par l'analyse phénoménologique des formes de l'intentionnalité et par la détermination des significations originaires qui s'attachent à l'instrument verbal, de réaliser une compréhension (*ein Verstehen*) de l'immédiatement donné aussi profonde que possible, non pour acquérir une science qui nous rendrait les maîtres de la nature, mais, avec de moindres ambitions, pour vivre en assumant les risques toujours nouveaux et les responsabilités d'une condition humaine que nous n'avons pas décidée.

La phénoménologie husserlienne a-t-elle résolu le problème posé par Kant, a-t-elle surmonté les difficultés auxquelles se heurtait la position kantienne ? En supposant que les choses que nous appelons réelles (empiriquement réelles) sont présentes dans les actes donateurs de la conscience et que ce donné s'y manifeste avec les significations que précisent les actes constituants, Husserl a-t-il réussi à fonder la connaissance tout en bannissant le spectre de la chose en soi ? N'est-il pas obligé d'admettre qu'il y a, sinon des *choses en soi*, du moins un *en soi des choses* et que cet univers qui est notre *Lebenswelt* n'est jamais présent que par certains de ses aspects que toujours il dépasse ? Husserl admet qu'il y a un au-delà du monde perçu par nous et plus

ou moins logifié par notre science. Il dira que chaque manifestation (*Erscheinung*) d'un existant singulier (*von diesem einen Seienden*) est nécessairement l'indice (*Indiz*) du système que constitue « la totalité idéale de ses présences possibles » (*seiner Gegebensweisen*)<sup>1</sup>. De cet au-delà nous n'avons encore qu'une idée anticipatrice, celle d'une liaison systématique (*noèse*) s'étendant à tout ce que pourront apporter les actes donateurs (*noème*) : *universale Einheit der Synthesis*.

Mais alors, comment ne pas poser la question suivante : sommes-nous si loin de la chose en soi kantienne, si on la conçoit, la *Critique* étant correctement interprétée, comme désignant l'en-soi des choses qui s'offrent à notre perception par certains de leurs aspects seulement que sélectionnent nos organes de perception et que logifie l'entendement ? Et surtout : comment la phénoménologie qui prétend bannir toute activité constructive de l'entendement peut-elle rendre compte de la part d'invention — admise par Husserl — que révèle l'histoire des hypothèses scientifiques dont aucune ne peut être dite inscrite dans le donné, même si les vérifications effectuées attestent qu'elles en schématisent certains aspects d'une façon apte à conquérir l'assentiment des chercheurs compétents ? Comment les tâtonnements et les erreurs ne seraient-elles pas l'indice d'une activité de l'entendement qui peut construire du faux, témoignant par là d'un écart entre les déterminations du donné non explicité et celles que les actes constituants prétendent lui attribuer ?

Ainsi reste ouvert et non résolu le problème métaphysique des présupposés qu'implique la croyance en la possibilité de la connaissance visant un objet dont on ne peut éviter de poser l'existence antérieurement à son apparition dans le champ de l'acte donateur, dans le champ du perçu.

Enfin, autre difficulté que soulève la phénoménologie husserlienne : que peut être le statut ontologique de l'*ego cogitans* conçu à l'instar de Kant comme une fonction constitutive unifiante de l'entendement, comme un *ego transcendental*, mais qui « vit » dans les sujets individuels et s'y multiplie, alors qu'il ne cesse d'être *un* ? Nous retrouvons ici, à ce qu'il nous semble, la distinction kantienne entre les deux modes de la conscience de soi (du *Selbstbewusstsein*), le transcendental et l'empirique. Tantôt en effet il est dit que : « chacun (*jeder Mensch*) porte en soi un ego transcendental (*trägt ein transcendentes Ich in sich*), un *Ur-ich*, mais pas comme faisant partie de son être empirique (*nicht als realer Teil oder eine Schicht seiner Seele*) ». Il y a donc une pluralité de moi transcendants et « je serai un moi transcendental parmi les autres ». Tantôt au contraire cette pluralité se fond en une unité et c'est « l'absolue unicité de l'ego transcendental »

<sup>1</sup> *Krisis*, p. 169-170.

qui est affirmée en son rôle de générateur de toute constitution d'un objet »<sup>1</sup>.

Nous ne sommes donc pas étonnés de lire dans la *Krisis* (p. 188) qu'au fond l'emploi d'un pronom personnel, d'un *je* pour désigner l'ego transcendantal est artificiel et crée une équivoque (*eine Aequivokation*), bien que cette équivoque ne trahisse pas absolument l'essence qui doit être désignée. Car cet ego transcendantal, c'est bien *moi*, mais c'est un moi que je suis seulement, lorsque, procédant à la réduction phénoménologique, je découvre en moi une pensée constituante grâce à laquelle un univers avec d'autres moi me devient présent dans la série de mes actes intentionnels porteurs de sens. Qu'est-ce à dire, si ce n'est qu'il y a *participation de mon penser à un penser qui n'est pas lié à des contingences personnelles*, qui est, dirait Kant, le *Denken überhaupt*, le *reines Denken* (formule que reprendra Fichte) — et dont la modalité d'existence sera définie par Husserl comme étant *existence absolue : absolute Dasein*. Car il s'agit d'une existence non-phénoménale, dite « extra-mondaine », ne s'inscrivant ni dans un lieu de l'espace, ni dans un moment du temps, puisque le transcendantal est le principe constituant de toutes déterminations de temps et d'espace et qui les relie les unes aux autres. Dans les *Ideen*, nous lisons que tout ce qui sera posé par nous comme existant aura un certain genre d'existence relatif aux fonctions transcendantales d'une conscience — sauf cette conscience elle-même qui doit être posée absolument et sans référence à une conscience posante. « La supposition que ce *moi* n'existe pas est par principe impossible. Il ne se prête pas à la négation »<sup>2</sup>, car la négation (forme encore de l'assertion vraie) l'implique.

L'hésitation d'Husserl concernant l'emploi du pronom *je* pour désigner le transcendantal marque bien la place d'un problème, et l'on comprend la position prise dans un récent article des *Etudes Philosophiques* par M. Bénézé qui déclare que « le transcendantal débarrassé de l'ego est seul pur »<sup>3</sup>, le vécu (ou plutôt le vivant égo-logique) étant mondain, car l'*époché* opérée par la conscience transcendantale ne révèle aucune présence humaine : *nichts Menschliches, nicht Seele und Seelenleben* (*Krisis* p. 187).

Le problème qui se pose alors est le suivant : comment doit-on comprendre le mode d'être du transcendantal ? Est-il celui d'une *idée* ou celui d'une *activité* ?

« Le sujet transcendantal, dit un récent interprète de la phénoménologie husserlienne, n'est pas autre chose que « l'idée de l'objet

<sup>1</sup> *Krisis*, p. 188-190.

<sup>2</sup> *Ideen*, p. 85-87.

<sup>3</sup> Avril-juin 1960, p. 199.

en général »<sup>1</sup>, tel qu'il est constitué dans et par les actes intentionnels du sujet : *die universale Einheit der Synthesis*, précise Husserl dans la *Krisis* (pp. 169, 170). Mais alors comment Husserl peut-il déclarer que l'ego transcendantal est liberté absolue ? Le mot *synthèse* ne recèle-t-il pas une équivoque (que l'on trouve déjà chez Kant) ? On peut en effet l'entendre en un sens *actif* (ou verbal), et alors il signifie : *structuration constituante* — et on peut l'entendre en un sens *passif* (substantif), et il signifiera *structure* (« forme logique », dira Kant) : *einheitliche Inhaltsgesamtheit*, sera la formule de Husserl dès les *Logische Untersuchungen* (II p. 353), ou encore : « idée de la totalité des présences possibles de l'objet » (*Krisis*, p. 170).

L'ambiguïté qui s'attache au transcendantal husserlien, quant à son statut ontologique, subsiste dans les textes de la *Krisis* où Husserl le définit comme étant la *raison universelle* se réalisant dans le mouvement infini des actes intentionnels, ce qui constitue la *Selbstverwirklichung von der Vernunft*. Car le mode d'existence de l'idée ou de l'idéal, de la pure forme logique qui est intemporelle, et le mode d'existence temporel propre à une activité qui progresse y sont amalgamés par un artifice verbal plutôt que ramenés à l'unité d'une synthèse intelligible. D'ailleurs Husserl n'y prétend pas, et c'est plutôt à un rapport de corrélation qu'il pense.

Dans sa communication au congrès de Neuchâtel, M. van Breda, se basant sur des inédits de Husserl, fit observer que ce philosophe croyait à la liberté « foncière et radicale » de l'être humain. Et cette liberté « en exercice », il la concevait comme presque absolue pour « les actes les plus fondamentaux de l'ego transcendantal »<sup>2</sup>. Qui dit *activité*, dit temporalité, mais le transcendantal est posé par Husserl comme constitutif de la temporalité, comme l'instituant, il ne peut dès lors s'y situer par des actes soumis à des conditions de temporalité. Il ne semble donc pas que le statut ontologique du transcendantal puisse être défini autrement que par un procédé que nous appellerons *dialectique*, c'est-à-dire utilisant les concepts antinomiques d'*idée* (de forme logique) et d'*acte* (au sens de l'exercice d'une activité) considérés comme corrélativement solidaires, en ce sens qu'ils ne peuvent être posés séparément, car ils renvoient l'un à l'autre : *absolutisés*, ils s'excluent.

L'*ego cogitans*, en tant qu'individuel, doit être posé dans l'existence, comme le veut le *cogito ergo sum*, mais cet ego pensant ne peut s'assurer de son existence en tant que vérité, si, d'autre part, l'acte de penser qui formule une assertion vraie, ne témoigne de sa

<sup>1</sup> A. DE MURALT : *L'idée de la phénoménologie*, Paris, 1958, p. 353.

<sup>2</sup> *La liberté, Actes du IV<sup>e</sup> Congrès des sociétés de philosophie de langue française*, Neuchâtel, 1949, p. 378.



participation à un penser, à un *Logos* transindividuel et transfini, capable de surmonter et l'opposition du sujet à l'objet qu'il vise et celle des sujets entre eux.

Le transcendantal interprété quant à son statut ontologique signifie donc — si nos considérations sont valables — la position d'un point de référence qui est un transcendant, un *absolu* au-delà duquel on ne remonte pas. C'est en fonction et par la vertu de ce principe premier que le penser humain peut se poser existant sur le plan spatio-temporel sous la forme d'une conscience individuelle parmi d'autres consciences capables de s'accorder dans *l'unité* que réalise l'assertion vraie.

En formulant cette thèse, il est clair que nous avons quitté le terrain d'une phénoménologie descriptive pour nous aventurer en direction de ce qu'on est convenu d'appeler la région métaphysique. Nous ne mettons plus l'être entre parenthèses, nous l'affirmons selon certaines de ses modalités, car nous venons de distinguer : 1<sup>o</sup> le mode d'exister des sujets individuels sur le plan spatio-temporel (que la métaphysique issue de Descartes appelait le plan du *fini*) et 2<sup>o</sup> le mode d'exister d'un transcendant dont participe le « transcendantal constituant » que l'analyse phénoménologique découvre immanent aux consciences individualisées, aux intelligences finies en lesquelles cependant ce transcendantal vit et se perpétue.

Mais nous voici parvenus dans les parages où se situent certaines grandes métaphysiques, telles que celle de Fichte qu'on pourrait désigner par le terme (créé par Krause) de *spiritualisme panenthéiste*.

A partir d'une première démarche ayant quelque analogie avec celle de Descartes (ainsi que l'a récemment montré M. Hyppolite) Fichte cherche pour la science « un fondement absolu », et il évite le cercle cartésien, conscient du fait — je cite M. Hyppolite — qu'un fondement absolu ne peut être tel que s'il est à lui-même « son propre objet et sa propre garantie »<sup>1</sup>. Ce fondement absolu doit être « cela qui ne peut être éliminé, lorsqu'on pense une chose quelconque » : « das was sich schlechthin nicht wegdenken lässt ». Et cette « réduction » avant la lettre permettra de dégager un « reines Denken » qui est position de la pensée par elle-même comme instance dernière et fondement. Pour désigner ce penser pur, Fichte se sert de l'expression *absolute Ich* ou *reines Ich*, et aussi : *absolute Ichheit*, *Ich überhaupt*, ou encore : *Prinzip der Subjektivität überhaupt*. Cette terminologie a d'ailleurs conduit à de graves malentendus : Fichte ne divinise pas, comme on l'a cru, n'absolutise pas le moi humain qu'il appelle « begrenztes Ich ». Ayant constaté que ce que nous posons comme un non-moi, comme un hors-conscience n'existe que dans une relation

<sup>1</sup> *Phaenomenologica*, IV, La Haye, 1954, p. 175.

conçue et posée par la pensée, il en conclut que nous sommes toujours et nécessairement ramenés à l'acte d'un penser qui se pose valable et dont on devra dire qu'il *est* absolument, en vertu de cette autoposition (*vermöge dieses blossen Setzens durch sich selbst*). L'acte fondamental, die « höchste Handlung » de la pensée est une *Tathandlung* — nous voici près de Blondel, semble-t-il — consistant à se poser elle-même dans l'être comme source de toute vérité, de toute valeur et de toute existence. En mon penser, je découvre ce qui dépasse mon individu, car ce penser qui m'est propre participe d'un penser inter- et supra-subjectif par essence capable de jeter un pont entre le sujet fini que je suis et l'objet que je pose comme un non-moi, entre le sujet individuel que je suis et tout autre sujet. Selon la perspective fichtéenne, c'est en créant par auto-limitation de soi le monde des moi finis, des consciences individuelles, que le Moi absolu, la Pensée pure — le Dieu de Fichte — se réalisera et se manifestera dans le mouvement ascensionnel des êtres vers des formes d'existence plus libres, chargées d'un sens nouveau et qui devront être conquises par le déploiement d'une activité (d'un « Streben ») sans cesse renouvelée. Le statut ontologique du *reines Denken* étant une transcendance-immanence, l'être qui lui appartient n'est pas un *Dasein*, une forme d'existence spatio-temporelle ou mondaine, mais l'omniprésence de l'Etre absolu, que Fichte dans sa dernière philosophie désignera par le terme *Sein*<sup>1</sup>.

Peut-être ne sommes-nous pas très loin non plus de la position que Heidegger esquisse dans *Der Satz vom Grunde* et dans *Vom Wesen der Wahrheit*, bien qu'il soit parfois malaisé de comprendre ce qu'en des termes sibyllins il nous propose. Pour Heidegger tout ce qui est posé comme un existant (*Seiendes*) possède l'être, mais ce qui fait l'être des existants n'est pas lui-même un existant — c'est l'Etre avec majuscule, selon l'orthographe proposée par A. de Waelens — l'Etre au sens absolu, dirons-nous. Comprendre le sens de l'Etre est pour Heidegger l'objet dernier de la philosophie, l'essence de l'être étant la vérité entendue non comme vérité de l'assertion, mais « originairement » comme dévoilement de l'Etre au regard de l'existant. A l'existant est donné de par la vertu de l'Etre dont il dépend et qui se communique à lui (« *sich zuschickt* », comme le dit le

<sup>1</sup> Jean Hyppolite trouve cette position fichtéenne « remarquable ». « On pourrait presque dire, écrit-il, que la transcendance de la rencontre dans l'expérience (qui me met en présence d'un donné que je n'ai pas créé) trouve sa garantie dans une immanence intégrale posée au fondement ; c'est ce que signifierait le transcendantal. Ainsi se pourrait-il faire que cette rencontre qui est la chose à expliquer ne puisse se comprendre ni en posant le non-moi comme « transcendance absolue » (ce que font le réalisme et le théisme) ni en l'interprétant (avec l'idéalisme) comme le simple produit de la créativité humaine. Cf. l'article d'Hyppolite publié dans *Phaenomenologica*, IV, p. 177.



*Satz vom Grunde*, p. 161) de pouvoir s'ouvrir librement à la rencontre des existences autres. Tel est le *Seinsgeschick*, la destination (ou la loi) impartie à l'existant humain, à l'homme « historique » dont la condition ainsi définie constitue l'essence à la fois de la vérité et de la liberté comprise comme « abandon au dévoilement ». Mais ce déroulement comportera toujours aussi chez l'existant le pressentiment de ce qui reste voilé de l'Etre total omniprésent. Car la vue du particulier sur lequel se fixe notre attention a pour effet de nous dissimuler le tout de l'Etre (qui n'est pas que la somme *des* êtres).

Si l'analyse et la discussion du problème de la connaissance nous a conduits, partant du *cogito*, à travers Descartes, Kant et Husserl, à une position métaphysique proche de celle de Fichte et de certains modernes, si du transcendantal nous avons été amenés à donner une interprétation qui touche au problème métaphysique de l'être et du sens de l'être (qui est la *valeur*), il s'en faut que nous puissions, usant comme Fichte l'a fait, des catégories qui valent pour les relations intracosmiques et interhumaines, construire une métaphysique par un procédé déductif et enclore le devenir universel dans le cadre d'un système. Faute d'avoir usé à cet égard de la réserve critique qui s'impose, on s'est engagé dans le maquis des contradictions et des antinomies. Et cette erreur est devenue la source d'une forme d'athéisme très courante — on la trouve chez Nietzsche et chez Sartre — que j'appellerai l'athéisme de l'intellect par opposition à celui du cœur qui est l'égoïsme. Elle résulte d'un faux parallélisme qu'on établit entre les modalités possibles de l'être : celle de l'être absolu et celle de l'être incarné, se prodiguant sur le plan spatio-temporel des existants : le *Sein* et le *Dasein* posés comme s'excluant à la manière des espèces logiques d'un genre.

« La soumission à Dieu — lisons-nous au livre VIII de la *République* de Platon — est selon la mesure. La soumission passe la mesure si elle s'adresse à l'homme. Or, Dieu, pour les gens sages, c'est la *loi*. » La soumission, dirai-je, passe la mesure, si elle s'adresse à Dieu conçu comme un homme, c'est-à-dire comme à un être qui m'est extérieur, comme à un autre moi fermé sur lui-même. Ce Dieu-là est une idole qui menace ma liberté et qui la nie au lieu de la fonder à l'intérieur de moi-même. Qu'en conclure, si ce n'est que le sens religieux de la transcendance s'altère profondément, s'il n'est précisé, complété par l'immanence : *noli foras ire, in te ipsum redi... Deus interior intimo meo*. A défaut de quoi, l'homme peut être conduit à la révolte contre un Dieu mal imaginé : « Si Dieu existait (ce Dieu-là), comment supporterais-je de n'être pas Dieu ? » disait Nietzsche, et il proclame la *mort de Dieu* au nom de la liberté humaine qui fait la dignité de l'homme. La co-présence de Dieu, selon Gabriel Marcel, n'est pas exprimable en langage de co-existence. « Ceci met à nu les

racines de l'athéisme »<sup>1</sup>. Dieu est « ce qui aime en nous » écrivait Léon Brunschvicg, nous ne sommes pas « un autre » pour lui<sup>2</sup>. Et saint Augustin : « *l'esse* convient à Dieu seul », parce que lui seul est « fermé sur lui-même » et « en même temps ouvert à tous ». Autre façon de dire que Dieu est *esprit* et qu'il faut que ceux qui l'adorent, l'adorent en esprit et en vérité.

J'ai dans *Condition de l'homme*<sup>3</sup> essayé de montrer quelles sont les difficultés auxquelles on se heurte, dès lors qu'on voudrait définir en termes de langage humain le mode d'exister de ce principe supra-humain qui s'impose à la réflexion de l'homme comme un absolu au-delà duquel on ne remonte pas dans l'ordre de l'être et dans celui de la valeur.

<sup>1</sup> *Etre et avoir*, p. 119.

<sup>2</sup> *La raison et la religion*, p. 71 et 74.

<sup>3</sup> P. 28, 30.