

# L'ÉVIDENCE DANS LES 1<sup>re</sup> ET 3<sup>e</sup> MÉDITATIONS CARTÉSIENNES DE HUSSERL <sup>1</sup>

Olivier LAHBIB  
Lycée Merleau-Ponty, Rochefort

Le thème de l'évidence, s'il n'est pas la clé de voûte de la philosophie cartésienne, est au moins, d'après le jeune Fink, le thème central de la philosophie de Husserl: « Le problème de l'évidence prend la forme d'une explication presque infinie de l'univers de la conscience dans toutes ses implications cachées et imprévisibles dans les ultimes profondeurs de cette force de la conscience qui légitime l'étant »<sup>2</sup>. C'est en tant que théoricien de la connaissance, et non métaphysicien, que Husserl relit les *Méditations métaphysiques* qui deviennent sous sa plume des *Méditations cartésiennes*. Il s'agit pour nous d'interroger moins la question de la certitude, telle qu'elle est bien sûr posée chez Descartes, que l'ambition formulée par Husserl qu'au-delà de la suffisance subjective, soit ouvert l'accès de notre pensée à l'être.

Dans cette mesure, il faut considérer, sur l'invitation de Husserl lui-même, les *Méditations cartésiennes* comme un texte profondément néo-cartésien, puisqu'il prétend suivre l'inspiration de Descartes, et aller jusqu'au bout de sa démarche. Mais peut-on être plus conséquent que Descartes, sans renverser Descartes? C'est cette grille de lecture que l'on pourrait adopter, en disant de façon imagée, mais en une formule très irrespectueuse que Husserl s'installe dans le nid des méditations, développe en elle sa propre logique, suivant – toutes choses égales par ailleurs – la stratégie du coucou.

La fidélité de Husserl à l'égard de Descartes doit d'abord être soulignée. Ainsi l'évidence est, conformément à la position cartésienne, considérée comme la norme pour la refondation de la philosophie, c'est-à-dire de tout le savoir, car l'Idée de philosophie est comme l'« unité universelle des sciences s'élevant sur un fondement d'un caractère absolu »<sup>3</sup>. Aussi les *Méditations cartésiennes* n'ambitionnent rien d'autre que

---

1. Le texte de cet article reprend l'essentiel du propos d'une conférence donnée dans le cadre de la formation continue des professeurs de philosophie de l'Académie de Versailles, au Lycée La Bruyère de Versailles, (5 décembre 2007), faisant partie d'un cycle de conférences consacrées à l'étude des *Méditations cartésiennes* de Husserl.

2. Fink dans *Le problème de la phénoménologie* dans *De la phénoménologie*, Paris, éd. de Minuit, 1976, p. 240.

3. *Méditations cartésiennes*, dans la traduction française de G. Peiffer, et E. Lévinas, Paris, Vrin, 1986, p. 2 (dorénavant en abrégé dans cette version : MC).

de poursuivre le projet cartésien : celui d'une réforme totale de la philosophie, pour faire de celle-ci une science à fondements absolus, nouant par là le lien de toutes les sciences avec la philosophie. Ce qui autorise Husserl à se dire profondément cartésien, c'est qu'en premier lieu, à l'instar de Descartes, il s'agit de refonder la science à partir de la subjectivité, et dans la constitution du sujet démontrer le mécanisme de l'évidence, comme expérience dans laquelle la vérité de la recherche scientifique est vécue<sup>4</sup>. En second lieu, si effectivement c'est dans le vécu du savant, dans la singularité universelle de sa démarche que l'évidence, comme norme de la vérité, est elle-même établie, elle demande que soient écartés tous les préjugés de la science, et d'une pratique inauthentique. Il convient de faire revivre la démarche scientifique et l'évidence de la pensée scientifique contre le positivisme et le naturalisme contemporains. C'est l'énergique critique menée dans le précieux article publié en 1910 : *la philosophie comme science rigoureuse*.

Contre le positivisme, avec l'aide de l'inspiration cartésienne, Husserl tente dans ce long article, comme dans les *Méditations cartésiennes*, et dans les textes de la *Krisis* qui suivent la même ambition, de retrouver dans sa pureté – et sa légitimité – l'idéal de la vérité scientifique. C'est tout simplement là l'Idéal de la philosophie : « N'est-ce pas de tendre à libérer la philosophie de tout préjugé possible, pour faire d'elle une science vraiment autonome, réalisée en vertu d'évidences dernières tirées du sujet lui-même, et trouvant dans ces évidences sa justification absolue ? »<sup>5</sup>. Son but est tout simplement de montrer comment la vérité doit avoir lieu, comment elle apparaît, et de décrire sa production absolument pure.

On l'a d'ailleurs compris : l'idéal de la science dont parle Husserl n'est évidemment pas totalement accompli dans les sciences hypothético-déductives, il doit se réaliser dans la philosophie comme science rigoureuse, c'est-à-dire l'élucidation des fondements, des premières évidences. La science rigoureuse n'utilise pas seulement des concepts, qui seraient des instruments provisoires et conventionnels, mais elle prétend passer, pourrait-on dire, à l'an-hypothétique. La science rigoureuse prétend se justifier elle-même dans une réflexion absolue : comment fonder sans présupposés, c'est le problème philosophique du fondement ! Nous rencontrons ici, comme le montre Roman Ingarden<sup>6</sup>, l'aporie du commencement, du commencement qui est forcément arbitraire. Pourquoi partir de l'Idée de la science telle qu'elle est donnée ? L'Idée d'une science authentique est un idéal, seulement un télos, mais ce télos prétend fonder notre recherche, alors qu'en termes husserliens, puisqu'il n'est pas proprement rempli, il n'a qu'une valeur signitive.

Ce qui veut dire que, 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

4. Cette fidélité husserlienne vaut pour l'exigence de présence en personne portée par l'intuition cartésienne. Différents termes sont utilisés : l'évidence, intuition, donation, tous requis pour affirmer comme l'écrit Husserl au § 10 des *Méditations cartésiennes* : que « [...] nous restons fidèle au radicalisme du retour sur nous-mêmes et par là au principe de "l'intuition" (ou évidence) pure. ».

5. MC p. 5.

6. *Remarques critiques du Professeur R. Ingarden*, dans les *Méditations cartésiennes*, Paris, Presses universitaires de France, 1996, p. 218.

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. Ici chez Husserl, le paradoxe du commencement consiste à prendre comme guide un idéal qui ne doit – en tant qu'Idée – pas avoir de remplissement. Demandons avec Husserl « quelles sont les vérités premières en soi qui devront et pourront soutenir tout l'édifice de la science universelle »<sup>7</sup>? Les évidences primordiales, précédant toutes les autres évidences. Comment justifier que ces évidences soient évidentes, et que l'évidence soit le seul point de départ valable? Une rigueur parfaite supposerait qu'on justifie ce qui s'impose de façon si naturelle, et de fait, affirmer que l'évidence doive être la règle, cela est-il si évident? Cette question pour nous d'une évidence absolument nécessaire, absolument fondatrice, exprime la quête husserlienne d'une vérité apodictique.

Mais précisément la démarche husserlienne a pour point de départ l'évidence comme un télos, qui n'a donc qu'une valeur signitive. Elle semble nous condamner à une aporie : comment ce télos peut-il prétendre valoir comme norme évidente sans jamais être rempli? Il faut alors partir d'une expérience initiale de l'évidence, celle de la donnée évidente comme se confondant avec la donnée en général. La donation évidente spontanée devra se soumettre à un travail de radicalisation, qu'elle appelle comme l'expression de sa propre nécessité. La qualité de l'évidence se dépassera elle-même, suivant une logique en trois étapes, partant de l'évidence quotidienne, vers l'évidence adéquate, et l'évidence apodictique, dans sa dimension proprement critique.

Ainsi sortir du cercle ainsi formulé, c'est par là même résoudre le problème de l'évidence de l'évidence! Husserl opère un large déplacement du concept d'évidence. En effet, Husserl parvient à l'endroit où naît la problématique cartésienne de l'évidence. Descartes part de l'évidence en tant qu'elle est validée par la procédure du doute, (il faut à ce propos se souvenir que la règle d'évidence n'est effectivement formulée que dans la 3<sup>e</sup> *Méditation métaphysique*.) Husserl cherche de son côté une évidence beaucoup plus originaire, une évidence antéprédicative, comme un vécu qui ne tombe pas encore dans les limites du langage et sous la férule de la logique.

Déterminons plus précisément encore la méthode de Husserl : il s'agit de lier entre eux les différents degrés de l'évidence. Ils constituent tous des expériences d'une évidence absolue, car l'évidence est toujours définie comme la présence en personne, en chair et en os de l'être qui se donne, que ce soit un phénomène du monde extérieur, ou une vérité mathématique. La méthode impose d'éprouver l'expérience la plus large de l'évidence, en banalisant l'évidence. Husserl part d'une évidence, qui n'est pas le maximum de l'évidence scientifique, mais qui pourtant n'usurpe pas son titre. Pour les lier, il faut comprendre la nature commune de l'évidence comme saisie de l'être, et certitude de sa saisie. Comprendre sa nature, c'est articuler l'évidence comme expérience naïve et l'évidence comme expérience réfléchie. Du reste, la méthode d'interrogation de Husserl tente d'unifier les deux étapes de sa philosophie, l'aspect réaliste (l'évidence naïve qui va aux choses mêmes, celle des premières *Recherches logiques*) et l'aspect idéaliste, celui de la réflexion, celui qui suit le chemin cartésien (dans *l'Idée de la phénoménologie*, *Ideen I*, et les *Méditations cartésiennes*). Cette double composition de l'interrogation concernant l'évidence est effectivement

---

7. MC p. 12.

manifeste dans le plan des *Méditations cartésiennes* : la *première Méditation* interroge la donation, le point de vue de l'évidence qui a affaire directement à la réalité et la conversion de cette immédiateté en évidence réfléchie. La *troisième Méditation* a pour tâche, à travers l'expérience transcendantale, de ressaisir l'évidence à partir de l'acte constitutif de la subjectivité (mise à jour de la subjectivité constituante dont la deuxième méditation est chargée). Cette composition nous permet de passer de l'évidence comme expérience du donné, à l'évidence comme expérience de la réflexion.

Plutôt que de parler des différents sens de l'évidence que Husserl collectionnerait, il faut penser la continuité des deux types principaux d'évidence, l'évidence de la donation, et l'évidence de la réflexion-vérification, et mettre au jour la matrice commune de la donation et de la vérification à partir du sens élargi de l'évidence. Cela implique aussi le dépassement effectif du cartésianisme, dans la mesure où chez Descartes, l'évidence reste toujours dépendante d'une objectivité en soi du vrai, tandis que chez Husserl, au contraire, c'est l'évidence qui constitue le vrai, comme son objet, son corrélat. Cela nous semble l'argument central qui résume la thèse de l'évidence chez Husserl, il importe de comprendre comment c'est l'évidence qui détermine son objet, son corrélat, le vrai.

Pour penser ce mouvement de continuité et de complémentarité entre les différentes strates de l'évidence, nous interrogerons d'abord l'évidence à travers la théorie du remplissement (I), puis examinerons les caractères de l'évidence adéquate (II), et enfin définirons le type de donation constitutive du vrai, celle de l'évidence apodictique (III).

## I. LA THÉORIE DU REMPLISSEMENT :

### A) « *Aller aux choses mêmes* » :

Il faut élucider de la question de la légitimation de l'idéal, de l'évidence de l'idéal de l'évidence ! Quel statut donner à un tel idéal : une valeur symbolique, imaginaire, signitive ? De quelle évidence parle donc Descartes et qui serait le bon point de départ, se distinguant des « mauvaises évidences », celles qui ne seraient pas absolues ? Le parcours de Husserl consiste à s'extraire du mode de penser de l'attitude naturelle et des évidences qui valent en elles de façon absolue, mais qui se révéleront comme partielles ; il semble que ce cela ne fasse que reprendre le chemin de Descartes, ce dernier qualifiant de préjugés ce que Husserl nomme évidence originaire, ou antéprédicative. Certes l'évidence superficielle ou immédiate n'est pas insuffisante en elle-même, pas en son genre. Elle vaut quand même comme évidence, elle donne bien la chose même en tant qu'elle est phénomène. Elle donne bien le réel, elle a l'intention de vérité, mais avec ses moyens, sans la vérification requise.

Cette théorie de l'évidence comme accès aux choses mêmes doit être disjointe de la question de la prédication. Il pourrait être utile, avant d'exposer la théorie du remplissement, de différencier préalablement le remplissement intuitif et la prédication. Il n'y a assurément pas de prédication sans remplissement intuitif. Il faut d'abord aller aux choses mêmes, pour ensuite pouvoir juger. Toute évidence prédicative se construit sur le fond d'une évidence antéprédicative, vers laquelle il nous faut régresser.

Le but de Husserl est de reposer à nouveaux frais les problèmes de l'évidence : « les problèmes relatifs à l'évidence n'ont jamais été de manière générale sérieusement entendus ni ressaisis par la tradition comme problèmes. On croyait savoir d'avance ce qu'est l'évidence, on croyait pouvoir mesurer toute connaissance à un

idéal de connaissance absolue, apodictiquement certaine, et on ne soupçonnait pas que cet idéal, et avec lui les connaissances du logicien lui-même, qui pourtant impliquent pour elles-mêmes une revendication d'apodicticité, pouvaient avoir besoin dès le principe d'une justification et d'une fondation originaire »<sup>8</sup>.

La forme prédicative est étrangère à cette donation. Un jugement n'est évident que si le substrat est évident ; un jugement évident suppose un donné évident, cela vaut aussi pour le logicien. Tout jugement repose sur une intuition, même les propositions les plus abstraites, les plus formelles renvoient à une donation originaire, en première personne. Mais ne risque-t-on pas, en remontant à la source de la donation originaire, de sacrifier l'évidence scientifique dans sa nécessité formelle : « Que peut bien être, demande Husserl, cette régression qui fait abandonner la science pour le domaine de l'opinion, de l'expérience vague, de l'« apparence trompeuse » ? Est-ce que le jugement prédicatif ne reste pas, et lui seul, le siège du savoir, de l'évidence authentique et proprement dite ? Même si on parle, à propos de l'expérience, d'une certaine sorte d'évidence, et si on reconnaît qu'elle préexiste, du point de vue de la genèse, à l'évidence prédicative, son existence n'est-elle pas de qualité inférieure ? Quel peut bien être le résultat d'une élucidation de l'origine du jugement qui reporte l'évidence de celui-ci dans une dimension de rang manifestement inférieur ? Comment l'essence du meilleur pourrait-elle être éclaircie par le retour à ce qui vaut le moins ? »<sup>9</sup>

La réponse qu'offrent les *Méditations cartésiennes* se trouve dans la détermination du concept d'expérience, puisque les *Méditations cartésiennes* distinguent le sens général et le sens spécifique de l'expérience<sup>10</sup>. L'expérience nous permet de poser la question du remplissement : comment allons-nous aux choses mêmes ? L'évidence est toujours définie comme la plénitude d'une présence, donnant ainsi accès direct au réel : mais le réel que l'on rencontre vient remplir une attente. La difficulté concerne non pas la nature de la présence, que l'on ne peut que constater, mais la manière dont une présence fait sens, parce qu'elle est remarquée ; comment donc une présence est-elle présente pour nous, sinon parce qu'elle répond à une attente ? La notion d'attente est essentiellement liée à la notion de phénomène. La présence ne peut pas être un absolu.

### **B) Évidence et expérience :**

L'approche phénoménologique consiste à analyser l'évidence à partir de son vécu. L'évidence ici qualifie l'expérience, et se confond avec elle. Dans le § 24, Husserl établit que le régime de la conscience, c'est-à-dire l'évidence, n'est pas du tout ce qu'en dit Descartes, c'est-à-dire la première certitude résultant de l'échec du doute à détruire la lumière interne du cogito. Husserl part de l'évidence comme ce qui est le plus commun, le mode commun de la conscience. Mais l'évidence ainsi trouvée ne semble pas à la hauteur de l'idéal escompté. Une évidence pour Husserl, c'est seulement une manière d'avoir conscience de quelque chose. C'est un type de conscience, où l'objet dont on a conscience est bien là en personne. À partir de cette forme première de donation, de certitude de la donation, apparaissent d'autres types de conscience, qui seraient comme des variations de l'évidence. L'évidence est donc défi-

8. *Expérience et jugement*, trad. fr. Paris, PUF, 2001, p. 19 Cf. à ce propos la remarque de Rémi Brague, sur le rapport Platon-Husserl, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 2001 p. 11.

9. *Expérience et Jugement*, p. 31-32.

10. MC p. 48.

nie comme un concept corrélatif de l'être et des modalités de l'être ; ainsi comme on distingue l'être possible, l'être probable, l'être douteux, on distingue différents modes de l'évidence, évidence du comme si, de l'imagination... L'évidence est d'abord une forme d'expérience, comme le disent les *Méditations cartésiennes*, une sorte d'expérience. Qu'elle s'appelle expérience ou évidence, les termes sont pour le moment synonymes<sup>11</sup> : l'égalité suivante s'impose : expérience = intuition = évidence = la réception d'une réalité qui se donne à nous en personne. L'évidence, comme vécu, est le témoignage qu'on est allé aux choses mêmes mais l'affirmation essentielle de Husserl qui commande la suite de son enquête est que l'évidence est une visée de l'être, mais une visée qui peut facilement être imparfaite. Comment expliquer un tel écart entre l'être et la visée ?

### C) *Théorie de l'intentionnalité*

C'est la théorie de l'intentionnalité qui nous conduit aux choses mêmes ; selon sa définition, l'intentionnalité est seulement la faculté de la conscience de viser les choses : « tout état de conscience en général est, en lui-même, conscience de quelque chose, quoi qu'il en soit de l'existence réelle de cet objet... »<sup>12</sup>. Remarquons néanmoins que si effectivement toute conscience est conscience de quelque chose, d'un objet, Husserl après 1906 approfondit le sens de l'intentionnalité en ajoutant que la conscience est consciente d'un objet qui est directement en relation à son opération de synthèse. La conscience dit tout de l'objet en construisant son sens. L'objet n'est pas un « transcendant » qui lui échapperait.

La conscience saisit l'objet, à la lettre, comme son pro-jet, il doit répondre à ses attentes. Certes, cette proposition peut être marquée de façon trop idéaliste, comme si le sujet décidait de façon unilatérale de ce que devrait être l'objet : il faudrait dire plutôt pour éviter les ambiguïtés inévitables, avec Rudolf Bernet, que : « le remplissement [est] comme la réponse à une demande de compréhension émanant de la chose même »<sup>13</sup>. L'intentionnalité, dans cette interprétation, consiste dans l'acte réciproque de l'objet à connaître et de l'acte de connaissance. En soulignant que l'évidence tient moins à un dévoilement qu'à une véritable rencontre, on établit que les deux termes de la rencontre sont également déterminants ; la vérité n'est pas une chose en soi que l'évidence devrait refléter. On pourrait même traduire cette détermination réciproque qui décrit le phénomène de l'évidence comme une promesse remplie, selon l'interprétation de Bernet, l'évidence n'étant rien d'autre que la tenue d'une promesse.

L'idée de penser l'intentionnalité comme l'acte réciproque du connaissant et du connu attribue pour une part l'initiative au contenu, comme si le connu demandait son accomplissement entier sous forme de connaissance. Cette idée marque la différence fondamentale entre la conception husserlienne de la connaissance de la théorie kantienne : l'intentionnalité ne consiste pas à imposer un cadre auquel l'intuition devrait se soumettre, une attente arbitraire qui s'imposerait au contenu (à la matière venant remplir une forme), mais plus profondément, l'acte de connaissance, comme acte de synthèse, serait stimulé par le multiple. Le contenu à connaître n'est pas passif, mais l'acte de synthèse trouve une préparation dans le multiple, le donné hylétique n'est jamais pour la conscience sourd à l'acte de constitution. L'évidence ou le

11. MC. p. 74

12. MC p. 28

13. R. Bernet, *Conscience et existence*, Paris, Presses universitaires de France, 2004. p. 63

jaillissement d'une affirmation quant à l'être peut avoir lieu lorsque la pensée découvre sa parenté avec l'être, sa source commune avec l'être de ce qui est visé. La visée se retrouve dans l'être, dévoilant la familiarité de la visée et du contenu ; qu'arrive-t-il alors dans les cas de la fausse évidence, quand la pensée s'illusionne quant à sa présence dans l'être, à la justesse de son pressentiment, et de son accord préétabli avec l'être ? L'accord peut n'avoir lieu que partiellement. C'est le cas pour la perception externe, riche en déceptions.

#### D) *Le cas de la perception externe*

Le propre de la perception est de donner toujours par esquisses son objet, il est inconcevable, même pour un être divin affirme Husserl, de percevoir un objet externe, un objet du monde sensible d'un coup, sous tous ses aspects, cette idée est proprement contradictoire avec la nature même de la perception<sup>14</sup>. Mais la totalité de l'objet est anticipée, les lois de l'association font que telle face avec tel aspect est anticipée à partir de la face ou du précédent (exemple du cube dans la deuxième Méditation cartésienne). C'est dans ce contexte que l'expérience de la perception est toujours inachevée et souvent décevante ; se réalise alors un accord imparfait entre la visée (l'attente) et la présentation. C'est même l'illusion d'un accord qui a lieu, lorsque saisissant seulement un aspect, le plus apparent, de l'objet à trois dimensions, sans en faire le tour, nous retenons comme évident un de ses aspects, comme si le fragment engageait le tout : la perception est grosse d'évidences provisoires. Mais grâce aux déceptions de la perception, on va distinguer des types d'évidence, qui apparaissent d'abord comme des degrés d'évidence, selon qu'elles satisfont plus ou moins notre besoin de présence : présence forcément déficiente par rapport à ce qu'elle devrait être, en tant que la présence promet plus qu'elle ne donne, c'est le cas de la perception, et plus encore de l'imagination, en tant qu'elle vient soulager le défaut de présence en personne. La perception échapperait au doute, et même l'on croirait percevoir ce qu'on imagine, si la perception pouvait s'étendre dans la continuité assurée du temps, critère essentiel de l'adéquation<sup>15</sup>. La perception nous apprend la place éminente du temps dans le perçu et comme promesse le sens de la donation est toujours dans l'avenir. Justement il faut insister sur le rapport génétique de la perception (comme remplissement devant être complété) avec le télos de l'évidence : le mouvement vers l'adéquation comme présence en personne, comme paradigme de la présence, trouve déjà son énergie dans la perception elle-même. La structure même de la perception nous apparaît comme un mouvement orienté vers une complétude à venir<sup>16</sup>, de sorte que « la « présence en personne » joue le rôle de paradigme en tant que “but final” »<sup>17</sup>.

En somme, pour bien comprendre le sens de l'intentionnalité, il semble qu'on ne doive pas partir de la présence, du remplissement, de la donation, mais de l'excès de l'attente sur la donation. Husserl serait donc moins le philosophe de la donation, de l'intuition, que le philosophe de l'attente, de la visée à confirmer. Au point qu'il serait juste de souligner l'apparement relative indépendance de la visée de sens, par

14. *Ideen I*, § 43, trad. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, p. 138.

15. La perception adéquate, implique une continuité du temps, Cf. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie*, PUF, 2005, p. 572.

16. MC p. 40 : « [le cogito, comme signification] dépasse [la perception], c'est-à-dire qu'il est gros d'un “plus” qui s'étend au delà ».

17. Bernet, op. cit p. 144

rapport à l'absence d'effectuation de l'évidence. Le sens déborde continuellement le donné ; si le donné est déjà anticipé, c'est qu'il y a toujours, perpétuellement, une pré-donation : « la conscience d'expérience n'est jamais vierge : elle est toujours déjà immergée dans l'expérience, et lorsqu'elle va à la rencontre d'« une » expérience [...] c'est toujours avec ce fond d'expérience qui lui est « déjà » donné... »<sup>18</sup>. On ne peut pas imaginer une conscience qui commencerait ! Pas de genèse active, sans une synthèse passive, une synthèse préconsciente, une évidence avant l'évidence, qu'il faudrait décrire comme un habitus, une disposition, ou encore une tendance à la mise en forme ! Cela se trouve explicité par le thème de l'habitualité de l'évidence, étudié dans la *Quatrième Méditation*. Ainsi pour Husserl l'attente de son côté n'est jamais complètement vide : « la donnée de la chose n'est jamais séparable de ce « réglage » de la visée qui s'anticipe toujours elle-même et procède par ajustements de sens successifs, dans la visée infinie – et idéale – « du » sens de la chose elle-même... »<sup>19</sup>.

Autant de visées qui se modifient en même temps que certaines attentes sont confirmées, ou commencent de l'être... L'évidence consiste alors plus en un procédé de rectification et d'ajustement de l'attente à ce qui est reçu, qu'une donation simple. Rectification et déception font également partie de la théorie du remplissement ; il est dans ces conditions utile de savoir pourquoi effectivement il s'agirait de partir de la perception comme modèle de donation originaire, alors que ce modèle est celui d'une présence le plus souvent déçue. Comment penser l'adéquation à partir de la déception ? Répondre à cette interrogation implique de rectifier le sens de la donation : une donation sensible est forcément incomplète, alors même que la donation première est celle du monde, et le monde n'est-il pas toujours là sous la forme du plein ? Il faut analyser la déception comme insuffisance du donné par rapport à l'attente, et en retour sur le sens de l'attente, considérer le manque du donné, comme ce qui relève le manque, c'est-à-dire l'intentionnalité réfléchie.

Nous sommes conduits à enrichir le sens de la donation : puisque la donation de l'être, expérience première, originelle de la donation, la donation dans l'attitude naturelle, donation du monde va se révéler lacunaire, il est donc nécessaire pour découvrir la véritable source de la donation – celle qui ne déçoit pas –, pour sortir de l'attitude naturelle, de réaliser l'épochè : ici Husserl rejoint Descartes, l'exigence d'une évidence adéquate serait effective seulement dans la réflexion.

## II. THÉORIE DE L'ADÉQUATION

C'est l'évidence qui fait advenir l'être, mais d'après le modèle de la perception, ce qui fait advenir l'être dans les conditions les plus immédiates de la perception est toujours vécu sur le mode de l'incomplétude. Ce qui est perçu, c'est vraiment le *warhrgenommen* (ce qui est saisi comme vrai) rencontré sans manques. Le perçu fait bien exister pleinement l'être, en tant que l'être n'est pour nous que dans les conditions sous lesquelles nous pouvons le percevoir. Mais nous exigeons une présence sans manques. Dans un remplissement parfait, la visée rencontre adéquatement son objet. Cet ajustement parfait est sanctionné par la formulation d'un jugement. Ainsi l'évidence peut être qualifiée de vérité. L'évidence adéquate nous ferait atteindre la vérité ; cela veut dire que le réel est pensé adéquatement, et nous retrouvons de fait la conception habituelle de la vérité ; la pensée de la chose est conforme à la chose. Mais

18. Ibid. p. 144

19. Ibid. p. 145. Cf. sur ce point également Elisabeth Ströker, *Phänomenologische studien*, Frankfurt, Klostermann, 1987, p. 29.

il est bien clair que dans la philosophie de Husserl ce n'est pas le réel qui vaut comme modèle pour le processus d'adéquation, mais les moyens propres de la conscience qui doivent faire droit au sens du réel. Le réel est non pas ce que la conscience imite, mais ce qui doit répondre à l'exigence de sens formulée par la conscience.

Avant de donner un contenu approprié à l'exigence de remplissement complet, d'adéquation, il faut d'abord dire quelques mots sur le sens de la vérité par rapport à l'évidence, d'autant que l'expression employée par Husserl, la définition de la vérité comme corrélat de l'évidence, mérite d'être éclaircie.

### A) Vérité et adéquation dans la sixième Recherche logique

Quand Husserl parle de la vérité en termes d'adéquation, il ne répond plus au modèle de la correspondance, comme l'indique nettement J. Benoist<sup>20</sup>. Mais comment être adéquat sans être en correspondance ? Il n'y a pas deux réalités de nature différente qu'il s'agirait d'adjoindre, c'est-à-dire d'un côté la connaissance et de l'autre l'objet. Le modèle de la connaissance n'est pas celui de la copie. La vérité n'est donc pas la certitude qui viendrait de la présence de l'objet, mais c'est comme on l'a vu avec la théorie de l'intentionnalité, le recouvrement de la chose visée et de la chose reçue. Il s'agit bien de la rencontre « de deux modes d'être de l'objet lui-même ». De fait, l'évidence n'est pas l'effet d'une rencontre qui ne vaudrait que pour une subjectivité. On parle, à bon droit, du visé et du reçu comme s'il s'agissait de propriétés de l'objet, ce ne sont pas des points de vue sur l'objet, mais la manière dont l'objet est pour nous. Ce qui se trouve dans le croisement et recouvrement des intentionnalités, c'est l'identité de l'objet, l'objet lui-même. L'évidence a donc pour visée, pour corrélat, la vérité comme ipséité de l'objet. La vérité est à la croisée des deux conditions. L'évidence n'est rien autre chose, alors, que constat qu'à travers le recouvrement de la réception et de la visée, l'ipséité de l'objet est atteinte. Mais qu'est-ce que le lui-même de l'ipséité ? Son être n'est pas son être en pensée, c'est-à-dire un être qui ne serait que d'une façon subjective, mais la pure coïncidence de sa présence en pensée et de sa présence en intuition, pour le dire autrement, son être complètement articulé. L'évidence montre la vérité, mais la vérité n'est pas autre chose que l'objet, le noème ou le corrélat de l'évidence, l'évidence fait signe vers quelque chose, un état de chose, qui peut être formalisé et tomber ainsi dans le jugement.

Les quatre définitions de la vérité présentées par les VI<sup>e</sup> Recherches logiques confirment cette opinion. Énumérons-les rapidement. 1) La vérité est le corrélat d'un acte ; elle désigne la pleine concordance entre la visée et le donné comme tel. 2) La vérité comme idée de l'adéquation entre les actes et ce qui est connu (la vérité ou plutôt l'idéal de vérité en général, comme idéal de l'adéquation). 3) La plénitude de la présence même de l'être. 4) La justesse de l'intention : le jugement s'ajuste à la chose ; la vérité comme l'exactitude d'un jugement concernant la chose)<sup>21</sup>. Il semble qu'il faille retenir de ces quatre définitions que la vérité doit toujours être pensée comme le corrélat de l'évidence, comme ce qui est à la fois visé et ce qui s'atteste complètement. La complétude, c'est la synthèse parfaite de l'être et de la pensée. Il faut bien sûr rappeler la difficulté de parler d'une objectivité du vrai, sans tomber dans la mauvaise interprétation d'un être en soi. Car chez Husserl, l'être est forcément en tant que

20. J. Benoist, *Entre acte et sens*, Paris, Vrin, 2002, p. 200.

21. Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, points-Seuil, 2000, p. 41.

phénomène, c'est-à-dire le visé, ce dont la présence est recouverte par la détermination du sens.

### B) Le contenu de l'évidence adéquate :

À un vécu correspond un jugement. La vérité est bien sûr toujours de l'ordre du jugement. On juge ce que l'évidence nous montre comme étant la vérité. L'expérience qui vient remplir cette exigence est l'expérience transcendantale de l'ego cogito : le Moi se présente comme l'archétype du recouvrement ; il nous permet de passer de l'évidence naturelle à l'archétype du recouvrement, l'adéquation à soi-même. La possibilité de développer cette expérience transcendantale dégage les éléments fondateurs les plus efficaces.

Ainsi la conscience de départ comme constat de l'inadéquation de ma perception est comparée à la forme d'adéquation parfaite qui est celle de la conscience de soi. En effet, peut-on juger de l'inadéquation sans l'expérience minimale d'une présence constante et parfaite ? Comme lorsque je regarde exclusivement ma vie comme conscience de ce monde, « je me gagne comme l'ego pur avec le pur flux de mes cogitations »<sup>22</sup>.

Il faut relever l'expression<sup>23</sup> « ich gewinne » (« je me gagne ») ; l'évidence du monde est sacrifiée pour une évidence absolue, l'évidence originaire est échangée au profit d'une évidence plus parfaite. Pour cela il faut décrire de l'intérieur l'expérience-d'être une présence pleine. En fait, il ne s'agit de rien d'autre que l'expérience de soi comme évidence, comme plénitude. Mais est-elle le résultat de l'époché, suis-je pour moi-même un résidu ? La présentation des *Méditations* insiste moins sur la réduction du Monde au profit du moi, le moi n'a pas fait disparaître le monde, ne se constitue, ne s'aperçoit pas sur les débris du monde comme dans *Ideen I*. Le Moi apparaît seulement lorsque je suspends la croyance au monde extérieur ; ce que je suspends c'est l'évidence naturelle que tout se passe comme il se passe. La visée du monde, les pensées du moi ne disparaissent pas, c'est l'objet visé qui par lui-même n'est plus si évident. La différence des démarches de Husserl et Descartes est là, Husserl ne dit pas : je feindrai qu'il n'y a aucun monde, car il faut bien qu'il y ait un monde pour que j'en produise une connaissance solide, mais je ne me permets pas de croire aveuglément à ce qu'il m'impose. Nous mettons donc entre parenthèses une présence moins évidente que ma propre présence ; ma présence perçue comme s'interrogeant sur la présence du monde. La conscience demeure conscience intentionnelle, donc toujours conscience de quelque chose. Nous remontons ainsi à la source, la présence qui constitue le phénomène comme donné pour moi : « ce qui par là devient mien, à moi sujet méditant, c'est ma visée pure avec l'ensemble de ses états vécus purs »<sup>24</sup>. Il est nécessaire de comprendre sur quoi porte exactement l'époché, pour mettre à jour en quoi la suspension met en lumière le statut propre de l'évidence qui est recherchée. L'époché distingue l'existence et le sens : la donation n'est pas pleine sans le sens. Dans l'époché, une présence est suspendue à une intention de sens, une visée. On peut supprimer l'existence, ou tout au moins la considérer comme douteuse, parce qu'on lui donne du sens. L'exigence immanente du sens est plus radicale que la donation sen-

22. MC § 8 (HUA I 61). Cf. aussi la version des *Conférences de Paris*, dans les *Méditations cartésiennes*, trad. De Launay, Paris, PUF, 1994, p. 7.

23. On peut consulter le commentaire de P. Ricœur, dans le recueil *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, p. 167.

24. MC p. 18

sible : « le domaine d'existence naturelle n'a donc qu'une autorité de second ordre et présuppose toujours le domaine transcendantal »<sup>25</sup>. On doit alors remarquer que le rôle constitutif de la conscience ne semble pas diminuer la puissance d'apparition de ce qui se donne. Mais ce qui se donne se donne uniquement à moi qui en constitue le sens. Mais est-ce l'objet qui se donne lui-même ? La vérité de la chose se donne, seulement à travers mon acte de constitution de sens.

Comment lier les deux composantes de la phénoménologie husserlienne : la constitution et la donation ?

Ce qui apparaissait jusque-là comme la donation principale la plus évidente, dans l'évidence naturelle, la violence du surgissement du monde s'imposant à moi, l'évidence aveuglante de cette présence globale, semble diminuer, car elle paraît relative à une évidence plus fondamentale, et tombe sous la condition de ma propre donation : je me trouve donné à moi-même comme constituant le sens.

La différence entre donation du monde extérieur et donation de mon propre moi tient en cela : la seconde est recouvrement automatique : mon moi est à la fois ma présence et la source du sens ; le monde extérieur ne porte pas avec lui son sens, il faut le lui attribuer, tandis qu'automatiquement je me donne le sens d'être moi. Husserl semble réinterpréter la célèbre formule de Kant ; « le je pense doit pouvoir accompagner toutes mes représentations », affirmant le privilège de la donation accompagnée de sens, celle du moi : je sais que je pense, « je le retrouve en tant qu'ego pur avec le courant de mes cogitationes » (MC, p. 18).

Est-il vrai qu'on ne peut pas dissocier le moi comme contenu de présence et l'acte de constitution du sens, c'est-à-dire ici l'acte d'appropriation ? Pourrait-il y avoir un vécu, un donné, un courant de pensée, sans que ces pensées puissent être évidemment rapportées à moi ? Par exemple le courant de conscience, le flux temporel, – courant inconscient dans une partie sans doute de ses aspects – est-il si évident, puisque je n'en ai pas vraiment conscience ? Qu'est-ce qui fait que ce flux est si absolument certain, au point que je ne puisse pas douter que ce soit moi ? Pour cela, il faut reprendre les critères de la vérité et examiner dans ce cas le recouvrement entre intention et contenu. Le moi porte la possibilité de reprise de tout ce qui est vécu, pour l'actualiser, car c'est moi qui vis ce moment. C'est évidemment continuellement moi qui vis ce contenu temporel, il n'y a pas de déception possible, même à travers le temps. Si la continuité du flux est un argument pour parler d'une évidence continue, l'inactualité du temps est aussi une objection contre ma présence consciente constante à moi-même ! Ainsi l'inactualité du souvenir empêcherait de parler d'évidence adéquate, mais surtout d'évidence apodictique.

On peut qualifier d'apodicticité la certitude de la conscience d'être elle-même, mais pas d'adéquation, car elle n'est pas forcément adéquate avec toute l'ampleur du flux de ma vie. Les § de *Philosophie première* sont sur ce point très éclairants. Nous rencontrons ici encore la même critique que Descartes adressait à la conscience dans la deuxième méditation métaphysique, celle de la fragilité de la mémoire, à laquelle il serait facile à un Dieu trompeur de s'attaquer. Donc pour confirmer l'apodicticité, il s'agirait de sauver la conscience de son propre flux, de sa propre temporalité, justement de la source de sa donation. Donation première du Moi, le flux temporel, mais l'organisation du flux temporel, par le système des rétentions, est justement ce qui pêche, comme si la pureté de la donation temporelle, par rapport à la maîtrise des intentions et des rétentions (souvenirs) était débordée. Une présence inconsciente

---

25. MC p. 18

débordante. Mais parce qu'elle est débordante, elle échappe au recouvrement du sens : simplement dire que l'expérience du temps est proprement celle de l'indéfini.

Cela recouvre une importante difficulté, car les *Méditations cartésiennes* remarquent que « dans cette expérience, l'ego s'atteint lui-même de façon originelle. Mais dans chaque cas, cette expérience n'offre qu'un noyau d'expériences « proprement adéquates ». Ce noyau, c'est la présence vivante du moi à lui-même, telle que l'exprime le sens grammatical de la proposition : *ego cogito* »<sup>26</sup>. En effet, déjà chez Descartes les limites du *cogito* consistaient en ce qu'il devait pouvoir douter du souvenir de l'évidence. Chez Descartes, à ce propos, comme nous y invite J.-M. Beysade<sup>27</sup> peut-on aller jusqu'à distinguer des degrés dans l'évidence ? Descartes peut-être ne douterait pas de l'évidence, mais du souvenir de l'évidence, ne remettant jamais ainsi en cause vraiment l'actualité de la pensée. Cela nous permet néanmoins d'explicitier l'adéquation du *cogito* ; dans le cas du souvenir, la visée n'est pas remplie par une actuelle présence, elle ne fait pas jaillir l'être pur de la présence de façon complète, elle est tout au contraire contrainte pour compléter cette présence labile de passer à l'imagination, de compléter le souvenir de façon arbitraire.

### III. L'ÉVIDENCE APODICTIQUE

#### A) Définition de l'apodicticité

Nous cherchons une évidence non relative et par conséquent définitive. Elle est marquée par l'absence totale de doute, telle que dans son actualité, le doute serait absurde, contradictoire avec sa propre production. L'apodicticité garantit la présence de ce qui est pensé, mais cette présence ne suffit pas, il faut l'impossibilité de la non-existence, car « dans chaque évidence, l'être ou la détermination d'une chose est saisie par l'esprit en elle-même dans le mode « la chose elle-même » et avec la certitude absolue que cet être existe, certitude qui exclut dès lors toute possibilité de douter » (MC p. 13).

Pour le dire autrement : l'évidence apodictique a cette particularité de n'être pas seulement d'une manière générale, la certitude de l'existence des choses ou « faits » évidents ; elle se révèle en même temps à la réflexion critique comme « inconcevabilité absolue de leur non-existence, et partant, exclut d'avance tout doute imaginable comme dépourvu de sens »<sup>28</sup>. Sa découverte suppose une médiation : la compréhension de l'impossibilité de la contradiction : elle suppose l'impossibilité tout de même envisagée qu'il y ait d'autres possibles.

Aussi dans la certitude d'une existence n'est pas seulement enveloppé un accès direct à l'être, mais la certitude du non-être du contraire. On reconnaît dans cette formulation uniquement négative les conditions de la formulation du *cogito* chez Descartes : « qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien tant que je penserai être quelque chose »<sup>29</sup>, ce qui s'offre comme nécessaire, c'est la certitude de la contradiction de la non-existence. Ainsi l'Évidence absolue, l'apodicticité de la donation dans le *cogito* est cela même que décrit par exemple la *Krisis*, résumant ainsi : la découverte cartésienne : « l'exigence fondamentale d'apodicticité »<sup>30</sup>. Husserl emprunte le chemin de Descartes et épuise le doute : le résultat est une certitude absolue. Cependant l'occasion de différencier évidence adéquate et évidence

26. MC § 19.

27. *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, 1992 p. 52.

28. MC p. 13.

29. Descartes, *Méditations métaphysiques*, (Méd. II<sup>e</sup>), AT IX 19.

30. HUA VI trad. p. 302

apodictique nous est à nouveau donnée : on ne doit pas confondre la différence entre un remplissement adéquat et un remplissement définitif. Car si je cesse de penser, je cesserai d'être. Donc la certitude ne peut être totale que si je ne suis plus exposé au risque de ne plus penser. Il semblerait que le remplissement parfait soit un remplissement définitif, (seul le définitif élimine toute possibilité de déception).

Husserl parle dans le § 6 d'une évidence critique, évidence de l'évidence critique. Il faut que la donation ne puisse plus s'annuler. Comment en être assuré, comment l'actualité est-elle constamment garantie ? Il semble donc que le cogito ne soit pas forcément la meilleure manière de remplir l'évidence, car si sur le coup le cogito est découvert sur le mode de l'apodicticité, je ne peux pas feindre de ne pas être<sup>31</sup>, son souvenir succombe au doute. L'apodicticité repose sur l'impossibilité logique de dire qu'on n'accomplit pas un acte pendant qu'on l'accomplit. Mais la logique dans ce cas semble avoir un fondement encore existentiel : elle ne fait que formuler un acte, le cogito en sa nécessité est d'abord de l'ordre du performatif<sup>32</sup>. C'est pourquoi le cogito ne peut pas être une illusion : il en serait lui-même l'auteur<sup>33</sup>. Il est forcément la saisie de lui-même à la première personne. Pourquoi ne pas douter de ce qui est à la première personne dans son cas ? Beaucoup d'évidences semblent valables, alors que ce sont seulement des illusions crédibles. L'apodicticité du vécu du cogito vaut cependant par le fait même qu'il est l'auteur de l'époché grâce à laquelle on apprend qu'il est le principe indubitable. L'expérience pure de la pure présence n'est pas seulement évidente par elle-même, par sa propre force d'actualité, mais par l'impossibilité que l'acte de constituer le sens (la tâche du cogito) soit effectuée par un autre sujet.

L'idée de contradiction utilisée dans la définition de l'apodicticité semble être apparemment produite par l'expérience de la déception dans le cas de la perception, comme on l'a vu précédemment dans la transition de la théorie du remplissement vers la théorie de l'adéquation.

## B) Genèse de la contradiction

La définition de l'apodicticité pose une difficulté de principe : l'introduction de la contradiction à propos de l'évidence. La donation ne semble pas pouvoir être caractérisée par ce qui ne peut la précéder, car forcément la contradiction est le principe ou critère qui vient valider le rapport entre les donations. Soumettre l'évidence au principe logique de contradiction voudrait donc dire qu'on parle de l'évidence à partir du problème de l'expression. En effet, parler de l'évidence apodictique comme impossibilité du doute ou contradiction à son propos d'éprouver une quelconque incertitude veut bien sûr dire que nous nous plaçons du point de vue de la prédication.

Il s'agit dans ce cas de dire comment l'évidence entre dans les formes du langage et dans les formes de la logique. Une mise au point ou un rappel très rapide s'impose sur la conception husserlienne de la mise en forme prédicative par rapport au donné intuitif. Ce point ne sera pas développé, on se contentera de remarquer que pour Husserl, la mise en forme reste effectivement extérieure, que la prédication arti-

31. On pense à la présentation de l'actualité du cogito échappant au doute par Merleau-Ponty : « Celui qui doute ne peut pas douter qu'il doute, mon acte de douter est là, il m'occupe, je ne puis pas feindre de n'être rien au moment où je l'accomplis ». *La phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945 p. 457.

32. Cf. J.-C. Pariente, *Problèmes logiques du cogito*, dans *Discours et méthode*, Paris, Presses universitaires de France, 1987, p. 248.

33. Voir MC § 9, p. 19 : « dans cette expérience, l'ego s'atteint lui-même de façon originelle. Mais dans chaque cas, cette expérience n'offre qu'un noyau d'expériences "proprement adéquates". Ce noyau, c'est la présence vivante du moi à lui-même, tel que l'exprime le sens général de la proposition : "ego cogito" ».

cule le réel donné de façon descriptive, selon des articulations qui sont déjà dans la donation. On pourrait dire que chaque signe renvoie à une intuition et que les opérateurs logiques – c'est-à-dire l'articulation entre les signes – sont eux-mêmes des intuitions, mais des intuitions catégoriales. En fait, les intuitions catégoriales – parmi lesquelles le verbe être – sont toujours fondées sur des intuitions sensibles. Issue de la compatibilité entre des intuitions, la liaison repose forcément sur une intuition.

Mais cette remarque vaut déjà comme une justification de la référence de l'intuition évidente à la logique. Ce que nous nommons avec Husserl la synthèse active qui unifie les différentes phases dans la présentation de l'objet, et qui travaille donc à donner du sens à la réalité dans sa complétude, n'est qu'une face du travail de synthèse toujours à l'œuvre pour qu'il y ait donation : le travail d'unification du donné est déjà préparé en deçà, à travers les lois de l'association. Pour comprendre ce mécanisme de la synthèse associative, il faut simplement en revenir à l'aspiration, la tendance du donné hylétique à constituer un objet complet. L'objectivation est le résultat d'une détermination en quelque sorte immanente et passive du donné.

C'est à partir de cette constitution passive de l'objet, que nous pourrions comprendre le rapport entre l'évidence et le principe de contradiction. Il est nécessaire de revenir à certains textes d'*Expérience et jugement*, où Husserl justifie l'entrelacement du prédicatif et de l'intuitif. La synthèse passive fournit les conditions sous lesquelles la donation de l'objet peut avoir lieu dans une unité. Cela suppose que les moments qui correspondent à autant d'aspects ou de profils de l'objet se suivent d'une façon naturelle, sans manque, sans empêchement. C'est bien sûr de façon coulante que le temps de la perception, le temps de la donation doit se dérouler. On comprend alors assez bien pourquoi le mouvement souple du temps est la source première de la non-contradiction, et qu'au contraire une rupture dans le flux concordant des profils, leur désaccord soit la forme pré-logique de la contradiction. Si donc le rapport à la non-contradiction est ouvert dans l'évidence elle-même, si l'apodicticité sous son aspect logique y est concevable, alors il faut bien oser parler d'une évidence absolument nécessaire. Quel contenu lui donner ? On doit évidemment penser cette nécessité comme le résultat d'une tentative de négation, de contradiction, d'une épreuve de la contradiction. La démarche de la nécessitation s'exprime chez Husserl sous la forme de la réduction éidétique, comme l'annonce déjà la *Philosophie comme science rigoureuse*.

### C) Vérification et évidence de l'eidos

Si évidence se réfère à de principes logiques, c'est qu'elle n'est pas une pure présence spontanée, mais que les principes logiques vont permettre de distinguer une évidence absolument nécessaire d'une évidence fugitive. Le rôle critique de la logique dans l'évidence nous offre la possibilité de comprendre qu'elle n'est pas un trouvé, mais bien un construit. L'évidence qui résiste à la contradiction empêche que le même ne devienne l'autre. Ainsi est instituée la méthode de vérification pour laquelle l'évidence est bien le corrélat d'une vérité fixe. La méthode de vérification implique le procédé de la variation.

En fait, nous devons comprendre que l'appel à la logique et à des présuppositions logiques se justifie par ce que les *Méditations cartésiennes* appellent le processus de vérification. L'activité de critique est seule à même d'établir la vérité de l'évidence<sup>34</sup> : la

34. Cf. G. Berger, *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, Aubier, 1941, p. 83 (qui dénonce la liaison entre vérité et évidence).

vérité n'est pas l'objet d'une intuition immédiate, c'est le résultat final de la critique, comme l'explique *Logique formelle et logique transcendantale*<sup>35</sup>. La vérification est ce qui valide en dernier ressort l'évidence, de sorte qu'elle n'ait pas uniquement une valeur subjective. L'évidence porte en elle une prédication absolument nécessaire, elle n'est donc plus alors de l'ordre de la simple intuition, mais du processus de la preuve. On comprend comment la mise en forme, l'organisation et le recouplement des évidences antéprédicatives, devrait permettre de construire des propositions claires et dont la coordination exclue le doute. C'est sous ces conditions qu'une évidence prend une forme prédicative, et que le jugement se conforme aux lois de la logique. L'expérience des *cogitationes* soumise à la logique apporte plus, dit Husserl, qu'une simple addition de nouvelles pensées, l'analyse de la pensée approfondit sa nécessité de ce qui est pensé<sup>36</sup>. Jamais l'intuition directe n'est perdue, car elle est le sol sur lequel a lieu l'analyse, la décomposition des éléments constituant le sens. La tâche de la science phénoménologique est ainsi décrite : elle divise, elle analyse, mais tout cela dans le cadre d'une vie, d'une intuition<sup>37</sup>, dans l'évidence.

Qu'est-ce que l'essence, comme évidence absolue ? L'eidos, c'est la donation apodictique, c'est le résultat de la mise entre parenthèses des déterminants existentiels de l'objet, pour, grâce à la méthode de variation, faire apparaître dans l'objet ce qui est essentiellement lui-même. La méthode de la variation parcourt les différentes possibilités de changements pouvant être opérés sur l'objet, jusqu'à ce que son être propre, et la condition même de son identité paraissent menacés. La variation, en multipliant les aspects possibles de l'objet en le saturant de présence, en la redoublant, (par exemple, les couleurs du tableau, sa taille, son orientation) doit manifester ce sans quoi il ne serait plus ; Le « ce-sans-quoi » ce qui est là ne serait plus semble le dernier mot de l'évidence. Ce que résume *l'Idée de Phénoménologie* : « puisque ce que nous visons c'est la variation en tant qu'elle est évidente et donc comme donnant elle-même, dans l'intuition pure, des possibilités en tant que possibilités, son corrélat est une conscience intuitive et apodictique d'universalité. L'eidos lui-même est un universel vu ou visible, un universel pur, inconditionné, c'est-à-dire conditionné par aucun fait, conformément à son propre sens intuitif. Il précède tous les concepts au sens de significations verbales, lesquelles, comme purs concepts, doivent au contraire être formés en s'adaptant à lui ».<sup>38</sup>

Il faut considérer que le procédé de variation éidétique doit rencontrer une résistance, par exemple les conditions sous lesquelles le tableau ne nous est plus donné. Cette résistance est bien cela dont on ne peut plus douter, ce qui est absolument certain concernant quelque chose, sinon cette chose n'est plus donnée. La variation permet de tester la force, la nécessité de la donation, ce qui dans la donation semblant certes relatif, est pourtant absolument non-relatif. La donation relative porte au cœur d'elle-même un noyau de donation absolue. La variation met ainsi à jour une évidence vérifiée. La variation joue le rôle d'une vérification, ce qui est nécessaire, c'est la pensée de la chose sous ses conditions essentielles. L'eidos est bien sûr évident, mais dans un niveau de réalité qui n'est pas spontané, l'évidence se donne pour la pensée, en tant que pensée réfléchie.

35. *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr, Paris, PUF, 1957, p. 113.

36. *Idée de la phénoménologie*, Paris, PUF, 1970, p. 76.

37. *Ibid.*, p. 83.

38. *Ibid.*, p. 118.

Contrairement à Descartes qui pense l'évidence dans son unicité parfaite, Husserl distingue trois sens de l'évidence, qui ne sont pas trois types d'évidence distincts mais trois niveaux de « présence en personne »<sup>39</sup> : d'abord l'évidence naturelle, ensuite l'évidence adéquate correspondant à la réinterprétation de la théorie classique de la vérité, et enfin l'évidence apodictique, répondant à une exigence critique, et valant pour l'exposé husserlien de la science phénoménologique, la science des essences. Il est bien clair que le niveau « supérieur » de l'évidence, l'évidence apodictique, ne peut avoir lieu sans le niveau « inférieur », général, de l'évidence naturelle. L'évidence n'est pas tant de l'ordre de la donation, impliquant la passivité de la conscience à l'égard d'une lumière naturelle, que le résultat de l'exercice de la conscience, comme le montre la reformulation absolument antidogmatique du problème de la vérité à laquelle Husserl nous invite : la vérité est le corrélat de l'activité de la conscience, elle n'est jamais comme une chose en soi indépendante du sujet, mais son objectivité est l'accomplissement d'une tâche critique, dans la production d'une science des essences.

---

39. Ce que Husserl (ou peut-être Landgrebe) montre de façon beaucoup plus claire dans *Expérience et jugement*, p. 37-47.