

Le Cogito dans la phénoménologie de Husserl et le Cogito de Descartes

Autor(en): **Miéville, Henri-L.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft =
Annuaire de la Société Suisse de Philosophie**

Band (Jahr): **1 (1941)**

PDF erstellt am: **29.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-883850>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Le Cogito dans la phénoménologie de Husserl et le Cogito de Descartes.

Par Henri-L. Miéville.

On sait que l'initiateur du mouvement philosophique qui porte le nom de phénoménologie, Edmond Husserl, au début de ses Méditations cartésiennes, données sous forme de conférences à Paris en février 1929, rend un éclatant hommage à Descartes et qu'il y déclare que „les impulsions nouvelles que la phénoménologie a reçues, elle les doit à René Descartes, le plus grand penseur de la France“¹⁾. „C'est, dit-il encore, par l'étude de ses Méditations que la phénoménologie naissante s'est transformée en un type nouveau de philosophie transcendantale. On pourrait presque l'appeler un néo-cartésianisme, bien qu'elle se soit vue obligée de rejeter à peu près tout le contenu doctrinal connu du cartésianisme, pour cette raison même qu'elle a donné à certains thèmes cartésiens un développement radical“.¹⁾

Cet hommage à Descartes sous la plume du rénovateur de la philosophie allemande au XXe siècle doit être salué d'autant plus que les tendances anticartésiennes alimentées par la tradition romantique et le vitalisme nietzschéen ont abouti sous le régime du IIIe Reich à des conceptions parfois violemment irrationalistes. D'autre part les déclarations de Husserl nous engagent à tenter une confrontation des positions husserliennes et cartésiennes que nous pouvons centrer sur le cogito ergo sum, car le cogito a été repris par Husserl et incorporé à sa philosophie avec un sens que nous aurons à préciser.

Commençons par noter que pour Husserl comme pour Descartes on doit pouvoir édifier une philosophie selon une méthode rigoureuse: tous deux ont l'idée d'une mathesis universalis. Husserl se proposera de „montrer la possibilité concrète de l'idée cartésienne d'une science universelle à partir d'un fondement absolu“²⁾. Dans les Regulae Descartes avait noté ceci: „Toutes les sciences réunies ne sont rien autre chose que l'intelligence

¹⁾ Méditations cartésiennes, Paris 1931, p. 1.

²⁾ Méd. cart., p. 130.

humaine toujours une, toujours la même, si variés que soient les sujets auxquels elle s'applique" (Reg. I). „Si donc on veut sérieusement chercher la vérité, il ne faut pas s'appliquer à une seule science; elles se tiennent toutes entre elles et dépendent mutuellement l'une de l'autre.“ C'est ce qui lui fera écrire dans le Discours de la Méthode le fier passage que l'on connaît: „Les longues chaînes de raisons ... dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes, s'entresuivent en même façon et ... qu'il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne ni de si cachées qu'on ne découvre.“ (IIe Partie.)

En écrivant cela Descartes pensait sans doute à un système du monde comme il en fournit une esquisse dans les Principia, système qui constituerait, s'il pouvait se construire selon les principes de la méthode, une science de toutes choses. La mathesis universalis dont parle Husserl est une science non des choses, mais des structures et des lois fondamentales qui sont le propre de chaque domaine de réalité (Seinsregion). Elle comprendra les premiers principes méthodologiques et matériels de toutes les sciences et sera ainsi la „science des possibilités pures“. Cette science des principes ou „possibilités pures“ — qui répondent dans une certaine mesure aux „natures simples“ de Descartes — ne saurait se construire selon un procédé déductif, car elle repose sur l'analyse des démarches fondamentales de la pensée relatives à chaque domaine d'être: elle comprend ce que Husserl appelle „Sinn und Recht aller Anfangspunkte und aller unmittelbaren Schritte einer möglichen Methode“¹⁾. Ainsi les géomètres déterminent les structures des divers espaces possibles, et il y a aussi une structure générale de tout ce qui est de l'ordre spatial: l'extériorité et la simultanéité des positions. Il y a une structure de l'objet physique, de l'être physique, non pas celle que cherchent à définir les théories de la matière qu'élaborent les physiciens, il s'agit d'une certaine manière d'être ou d'être donné qui est présupposée par toutes les hypothèses particulières et par les principes sur lesquelles elles s'appuyent, tels que le principe d'inertie ou les principes de conservation. L'objet physique est conçu comme une res extensa capable de changer de forme et de position, capable aussi de subir et de produire des modifications, c'est à dire noeud d'une action causale: res materialis, donnée en des perceptions qui n'en con-

¹⁾ Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Halle, 1928, § 62.

stituent que des aspects, des approximations successives. De même l'être psychique possède certains caractères constants qui constituent sa structure; de même encore la conscience de la durée (le *Zeitbewusstsein*).

Comment connaissons-nous ces diverses structures? Cette connaissance est apriorique, c'est-à-dire intuitive comme celle des „natures simples“ chez Descartes: nous savons à l'avance et sans avoir recours à des vérifications quelle sera la structure de tout objet qui nous apparaîtra comme physique, de tout événement qui sera de l'ordre psychologique. De nos premiers contacts avec les choses nous dégageons l'intuition „éidétique“ des structures, la *Wesenseinsicht*. L'analyse que la phénoménologie fera des formes ou structures sera transcendantale, puisqu'il s'agit de la structure de tous les objets possibles qui font partie d'un certain domaine de réalité et qui rendent possible une science des phénomènes relatifs à ce domaine¹⁾.

Nous sommes donc assez près des positions kantienne, mais il n'y a pas pour Husserl comme pour Kant une législation a priori de l'entendement et de la sensibilité purs par l'office de laquelle l'objet serait constitué comme tel. Alors qu'aux yeux de Kant le phénomène est le seul objet que nous puissions atteindre de manière à en acquérir une connaissance théorique, la chose en soi échappant à nos prises, pour Husserl le phénomène — le donné perceptif que l'intelligence discursive détermine — est connaissance de la chose à des degrés et selon des perspectives diverses²⁾. La science est donc possible, une science du réel — non pas seulement du „phé-

¹⁾ Les structures forment une série discontinue, et l'une des causes d'erreur les plus fréquentes et les plus graves provient du fait qu'elles sont confondues: par exemple on prête à l'être psychique la structure qui est celle de l'être physique, à l'être logique ou à la valeur, la structure de l'être psychique. C'est de là que proviennent des doctrines erronées comme le psychologisme, le biologisme, le matérialisme, etc. Notons que, dans ses dernières ouvrages, Husserl a restreint le sens du terme „phénoménologie“. Il l'avait d'abord étendu à la science des essences (ou structures fondamentales) toute entière. Celle-ci s'appellera désormais ontologie (formelle ou matérielle), tandis que la phénoménologie sera l'étude de l'une de ces „essences“ constituée par le „je pur“ que toute connaissance, toute intention d'appréhender un objet quelconque, présuppose. (Voir à ce sujet G. Gurwitsch: *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris 1930, p. 54.)

²⁾ Husserl a très bien marqué comment on glisse de la position kantienne au phénoménisme pur (et à l'idéalisme): on intègre alors au „vécu“ (*Erlebnis*) l'objet dont la présence est perçue par la conscience ainsi que l'idée ou le concept par le moyen desquels nous le concevons. (Cf. *Logische Untersuchungen*, t. II, p. 349.)

noménal“ — et, comme le voulaient Descartes et Kant, elle aura recours, pour se constituer, à la distinction fondamentale de l'apriori et de l'expérimental ou du vérifiable. La mathesis universalis d'Husserl voudra être une science apriorique des structures génériques des divers objets du connaître.

La méthode phénoménologique comportera tout d'abord un premier pas qui est une sorte de mise en quarantaine de toutes les opérations, de tous les actes constitutifs de la pensée, pour autant qu'ils visent à l'affirmation ou à la négation de quelque chose (existence, relation, valeur, peu importe), qu'il s'agisse de la pensée non systématique ou des diverses disciplines scientifiques ou philosophiques. Cette opération se nomme la réduction phénoménologique. Elle rappelle par certains côtés le doute méthodique de Descartes et veut être comme lui une de ces opérations initiales d'un radicalisme révolutionnaire, telles qu'on les trouve à l'origine de toutes les grandes rénovations de la pensée philosophique. Il s'agit de déblayer le terrain, de trouver une position de départ qui soit un point d'appui solide pour que l'édifice de la pensée puisse être reconstruit à nouveaux frais: non qu'il faille le faire „tout nouveau“, mais il s'agit de l'ordonner mieux, de manière à ce que seuls y soient intégrés des matériaux solides qui se soutiennent les uns les autres, étant à la place qui leur convient.

La réduction phénoménologique permettra de séparer ce qui, dans les diverses sciences, est structure fondamentale et constante de leurs objets (et, corrélativement, structure des actes de pensée qui les appréhendent) de ce qui est affirmation particulière, hypothèse ou théorie relevant de l'état d'une science parvenue à un stade déterminé de son évolution. En opérant ce triage (qui ne sera pas toujours aisé — c'est là une autre question), la phénoménologie deviendra une science des divers types d'être possibles, une science aussi des divers types de comportement des êtres ou types de relations entre les êtres¹⁾.

Voyons d'un peu plus près en quoi consiste la réduction phénoménologique. Elle comporte — comme le doute méthodique — une suspension du jugement, une *ἐποχή*, que Husserl caractérise parfois comme une „mise entre parenthèses“ ou „une neutralisation“ de

¹⁾ Husserl résume tout cela dans la formule suivante: la phénoménologie se propose d'élucider le sens des affirmations d'existence portant sur les divers objets du connaître et veut faire comprendre les méthodes qui découlent pour les diverses sciences du mode d'exister propre à leurs objets (Ideen § 76). C'est ce qu'il appelle aussi „Erforschung der Urkategorie des Seins“.

toutes les opérations visant à connaître ou à évaluer. Mais que faut-il entendre par là ? Il ne s'agit nullement de déterminer s'il y a des jugements dont il ne nous est pas possible de douter, et l'on voit immédiatement la différence qui sépare le doute cartésien de la réduction phénoménologique. Si les deux opérations constituent une *Selbstbesinnung*, c'est-à-dire une sorte de réflexion de la pensée sur elle-même, cette réflexion doit, pour Descartes, servir à distinguer le douteux de l'absolument certain, „ce en quoi il peut imaginer le moindre doute“ étant rejeté, tandis que Husserl examine les opérations de la pensée, quelles qu'elles soient. Il ne leur demande pas ce qu'elles peuvent lui apporter de connaissance certaine, son propos n'est que de déterminer exactement ce qu'elles veulent dire. Avant de se servir des opérations de la pensée qui visent à nous faire connaître un objet de quelque ordre qu'il soit, il est nécessaire de préciser leur signification. Quel est par exemple le sens des affirmations d'existence que contiennent certains jugements portant sur le présent, sur le passé ou l'avenir ou encore sur un objet sans rapport avec le temps ?

Descartes ne procède pas à cet examen préalable, ou tout au moins il ne le pousse pas assez loin. Aussi la recherche cartésienne se meut-elle sur le plan qui est celui de la pensée dogmatique ou naïve et ne le quitte-t-elle pas réellement. Descartes constate que de toutes les propositions que l'on a coutume d'admettre à un titre quelconque on peut douter (tant qu'elles n'auront pas été établies par une méthode sûre qui serait à définir), mais qu'il n'y en a qu'une qui est irrécusable, celle qu'on énonce en disant : *cogito ergo sum*. L'évidence dont elle s'accompagne — l'évidence des idées claires et distinctes — nous donne le critère de vérité dont il conviendra désormais d'user.

Il est remarquable de constater que, partant d'un point de vue différent, l'analyse phénoménologique aboutit, elles aussi, à la constatation d'un *cogito* et à l'affirmation d'un *sum*. Mais quelle sera la signification du *cogito* de Husserl ?

L'objet de la phénoménologie étant de „connaître où la pensée en veut venir“, quelles sont ses intentions en chacun de ses actes (en l'acte du souvenir, du percevoir et du concevoir) et quelle est la signification des notions fondamentales impliquées dans les actes du connaître, telles que les notions d'objectivité, d'existence, de loi de cause, de valeur, etc., la réduction phénoménologique considère l'acte de la pensée indépendamment de la question de savoir si le but auquel il vise a été ou n'a pas été atteint (c'est en ce sens qu'il y a „mise entre parenthèses“ et que Husserl peut dire :

„die Thesis wird ausser Aktion gesetzt“¹⁾. Vous demandez s'il y a des objets physiques ou des lois ou des êtres géométriques ? — Ce n'est pas la question qui se pose pour le moment : on se contente d'établir que, s'il y en a, ils possèdent et posséderont toujours telle ou telle structure, leur mode d'exister ou de se présenter à la conscience, leur mode de se comporter sera tel ou tel.

Mais en parcourant ainsi la série des actes de la pensée et la série corrélatrice de ses objets, nous n'avons cessé de présupposer la pensée. Il est donc une „thèse“, une Thesis, que nous ne saurions mettre entre parenthèses pour n'en considérer que la structure sans affirmer à son propos aucun „Dasein“, aucun „exister“, car la pensée se sait présente dans la série de ses actes. Il n'est plus possible ici de faire abstraction de l'objet visé, puisqu'il s'agit de l'acte ou des actes mêmes qui le visent. Dès le moment que la pensée, faisant retour sur elle-même, ne considère plus seulement la forme particulière et la signification de tel ou tel de ses actes, mais sa présence et son opération en eux tous, elle devient son propre objet et se pose comme existante pour elle-même et en elle-même. En la série de ses actes²⁾, elle découvre le je qui pense, autre désignation

¹⁾ Ideen § 31, 55.

²⁾ Das n la terminologie de Husserl l'acte est une forme de la conscience ou du „vécu“ où un objet de nature quelconque est représenté et pour ainsi dire „visé“ (intentionales Erlebnisse). Cet objet n'est pas toujours aperçu ou remarqué comme tel, c'est à dire consciemment visé (Log. Untersuchungen, t. II, p. 378, 379). C'est par une série d'actes que la connaissance se précise, actes d'attention réflexive corrélativement auxquels le donné qu'ils appréhendent et nous rendent présent revêt une forme logifiée, déterminée selon les catégories formelles (quantité, liaison fonctionnelle etc.). Cette synthèse „catégoriale“ n'est à aucun degré une construction du je pur : „Le je pur, dira Gurvitch, pour caractériser le point de vue de Husserl, ne produit et ne transforme rien... L'activité de la conscience se borne à changer les modes de la conscience, l'intensité de la lumière et le caractère de l'éclairage“. (Les tendances actuelles de la philosophie allemande, Paris 1930, p. 52.) Elle synthétise les divers aspects du donné, synthèse qui ne saurait s'achever, de sorte que l'objet, tel qu'il est aperçu et connu, n'est jamais l'équivalent de l'objet réel.

La fonction synthétique du je pur selon Husserl est donc d'une autre nature que celle de l'entendement telle que la définit Kant. Pour Kant l'entendement est le „pouvoir de relier a priori le divers donné dans les représentations“ de manière à en faire un objet concevable. La synthèse ainsi obtenue, dira-t-il expressément, „n'est possible que par la conscience de cette synthèse“ (Critique de la Raison pure. Dédution transcendantale des concepts de l'entendement, § 16). Elle est une opération de l'entendement et non le fait d'une intuition passive qui se bornerait à enregistrer un donné déjà revêtu de son enveloppe catégoriale, déjà logifié. C'est à un réalisme de ce genre que tend à revenir la phénoménologie de Husserl. Ajoutons que, semblable en cela à la plupart des doctrines réalistes, elle paraît se laisser abuser par l'analogie de la vision. Des

d'elle-même, vivante unité qui les relie. L'existence de ce je ne peut être mise en doute, car elle s'attesterait — comme Descartes l'a fait remarquer — jusque dans cette mise en doute elle-même. Si je suis conscient d'imaginer quelque chose d'irréel, cette idée que j'ai d'une fiction ne peut pas être une fiction. „La supposition que ce moi n'existe pas est par principe impossible“¹⁾. C'est ce que Husserl appelle l'existence absolue de la conscience²⁾.

Essayons de préciser le sens du cogito et du sum qui se trouvent ainsi inséparablement liés, et posons les trois questions suivantes :

1. Quelle est la nature de l'ego affirmé existant ?
2. Quelle est la nature de l'existence affirmée ?
3. Enfin de quelle nature est le lien qui relie le cogito et le sum ?

La nature de l'ego se laisse déterminer aisément grâce à la méthode suivie par Husserl. En effet la réflexion sur le vécu nous fait connaître une série d'actes qui tous sont des réalisations du cogito. Ces cogitationes sont des pensées au sens large que les classiques français donnent à ce terme. On se souvient que pour Descartes penser, c'est „douter, entendre, concevoir, affirmer, nier,

images comme celle de la „perspective“ ou du „mode de présentation“ (Ab-schattung) ou celle qu'emploie Lévinas lorsque, résumant Husserl, il parle des „dimensions de l'être“, sont censées résoudre le problème de la valeur des déterminations catégoriales dans le sens d'un réalisme excluant toute activité constructive de l'entendement. Mais à ce sujet on doit faire remarquer que les déterminations catégoriales ne peuvent être transportées telles quelles de la représentation de l'objet à la donnée elle-même qu'elle appréhende. Il y a toujours un travail de synthèse et comme une stylisation opérée par la pensée qui choisit et simplifie. Des unités sont comptées dans le concret et sont assimilées à des unités arithmétiques rigoureusement identiques, alors qu'il n'y a pas d'unités concrètes qui soient celles. Une loi fonctionnelle est énoncée; elle a la rigueur d'un rapport mathématique, mais en fait elle n'existe pas telle quelle dans la nature; elle ne joue que d'une façon approximative et si l'on fait abstraction de certains facteurs que l'on peut négliger, étant donné le but qu'on se propose. Elle ne vaut que si l'on envisage un certain ordre de grandeur et si l'on utilise certains instruments de mesure. Certes, nous appréhendons l'objet présent „en personne“, pour parler comme Husserl, mais nous le saisissons tel qu'il se donne à connaître à un entendement discursif qui ne peut le définir que par référence à ce qu'on pourrait appeler des coordonnées idéales ou des „schèmes simplificateurs“, comme dira F. Gonseth (Qu'est-ce que la logique? Paris 1937, p. 63) conçus par l'entendement. L'objet ainsi reconstruit n'est ni une donnée pure ni un pur produit de l'activité intellectuelle du sujet auquel il serait redevable de la structure qui lui est propre. Il exprime non l'objet „en soi“, mais le rapport du sujet connaissant à l'objet, et à ce titre il est une expression plus complète de l'être.

¹⁾ Ideen § 85.

²⁾ Ideen § 85.

vouloir, imaginer, sentir¹⁾). Le je ou le moi qui se manifeste dans ces cogitationes, Husserl l'appelle le je pur, das reine Ich. Pourquoi pur?

Ce qualificatif ne veut pas dire que le je saisi par nous ne soit pas un sujet individuel, c'est-à-dire concret. Le je qui pense n'est ni une idée générale ni une loi ou une forme logique²⁾. Les cogitationes sont les „actes“ de ce moi. Elles ont en lui leur origine³⁾: le moi vit d'une façon actuelle en chacune d'elles. Il s'agit donc bien d'une existence singulière ou concrète⁴⁾. Cependant le je du cogito n'est pas le moi empirique que connaît la psychologie: le moi empirique, c'est le moi avec ses particularités, son tempérament, son sexe, son humeur, son âge, sa place dans le monde, etc. C'est un être qui n'est déterminable que par comparaison avec d'autres êtres, un „objet“ de connaissance parmi d'autres objets. Or la réduction phénoménologique élimine toutes les connaissances de cet ordre pour ne retenir partout que les actes mentaux qui visent à connaître et en déterminer la structure. A la racine de tous les actes mentaux visant quelque donné ou quelque fin elle découvre une direction de la pensée, ce que Husserl appelle „l'intentionnalité“⁵⁾ et aussi „le regard du moi pensant“, le Ich-blick⁶⁾. Voilà ce qu'elle appelle je pur, je transcendantal. Le je pur n'a pas — comme le moi empirique — un contenu analysable: le cogito fait tout son être. Il rend possible le percevoir et aussi le souvenir, le prévoir, le juger, le sentir, le vouloir, mais il ne peut être extrait de ces actes et traité comme une simple composante associée à d'autres composantes: il est à chaque fois ce qui fait que l'acte a une unité et une fin, un objet qu'il vise.

Ajoutons encore ceci: sans doute l'ego transcendantal que la réduction phénoménologique me révèle directement est mon ego individuel, mais il me donne du même coup la connaissance d'une essence (d'un „éidos“) dont il peut y avoir des spécifications diverses. Que ces spécifications existent, qu'il existe d'autres „moi“ que mon ego, ce n'est pas la réduction phénoménologique qui me l'ap-

¹⁾ 2^e Méditation.

²⁾ Cette dernière position était celle de Husserl dans les *Logische Untersuchungen*.

³⁾ „Der Akt geht aus dem Ich hervor“ (*Ideen* § 30).

⁴⁾ „Das Ich lebt in ihnen aktuell“ (*Ibid.*).

⁵⁾ L'intentionnalité, c'est le fait d'être „dirigé vers“ (*zugewendet sein*), qu'il y ait ou non appréhension consciente et attentive d'un donné.

⁶⁾ „Zum cogito gehört ein ihm immanenter Blick auf das Objekt, der Ich-blick, in der Wahrnehmung wahrnehmend, in der Fiktion fungierend, im Wollen wollend usw.“ (*Ideen* § 37).

prend, cela résulte d'opérations assez complexes qu'on peut analyser. Il arrive que certains corps étrangers présents à ma perception me révèlent par leur comportement analogue au mien l'existence d'un alter ego étranger que je conçois sur le même type que mon ego. „Admettre, que c'est en moi que les autres se constituent en tant qu' autres, écrira Husserl dans les Méditations cartésiennes, est le seul moyen de comprendre qu'ils puissent avoir pour moi le sens et la valeur d'existences et d'existences déterminées“¹⁾. Passage qu'il faut interpréter en entendant par moi le je pur ou plus précisément l'essence, l'éidos dont nous prenons conscience en prenant conscience de notre moi transcendantal qui en est une spécification.

Ces remarques nous conduisent à la seconde des trois questions formulées tout à l'heure: quelle est la nature de l'existence affirmée quand nous tirons du cogito un sum, autrement dit quel est le mode d'exister du moi transcendantal?

Cette existence a un caractère d'absoluité: elle est un „absolutes Dasein“. Car le moi transcendantal fonctionne toutes les fois qu'un objet ou une fin quelconques sont visés par la pensée. C'est une „présence“ qui conditionne toute autre présence que nous pouvons concevoir et croire appréhender. Il ne faut pas attacher d'autre signification à la formule „existence absolue“. Aucune autre présence ou existence ne possède ce caractère. Il y a par conséquent un abîme entre exister comme une conscience et exister comme une chose, comme un objet pour cette conscience. „Cette sorte d'existence, dira Husserl, nous apparaît comme quelque chose de „secondaire“ de „relatif“. L'être de la conscience, „das immanente Sein“, c'est à dire l'être qui se manifeste dans l'acte même de la pensée toujours présente à elle-même n'échappe pas seulement au doute, mais il se suffit pour ainsi dire à lui-même, tandis que „l'être du monde tel que nous le saisissons“ (de même aussi que l'être du moi empirique) „est un certain mode de rencontrer la conscience, d'y apparaître“, selon l'heureuse formule d'E. Lévinas. Husserl lui-même dira: „Ce qui veut être réel doit figurer dans le cadre de ce que la conscience perçoit ou peut percevoir“. Ce n'est pas, bien entendu, le esse est percipi de Berkeley: le perçu avec ses caractères constitutifs n'existe qu'en relation avec le percevoir, mais non pas comme un mode de l'acte subjectif du percevoir, puisqu'il est l'objet visé par cet acte²⁾.

¹⁾ Méd. cart., p. 109.

²⁾ „Le monde objectif qui existe pour moi, qui a existé ou qui existera pour moi, ce monde objectif avec tous ses objets puise en moi-même tout le sens et toute

Concluons que si l'être de la pensée est „absolu“ dans le sens qui vient d'être précisé, on devra dire que l'ego transcendantal fonde la possibilité du cogito indubitable de Descartes. Comme l'a fait remarquer Lévinas, Husserl remonte à la source de l'évidence du cogito indubitable et la découvre dans le caractère absolu de la conscience transcendantale¹⁾. Nous sommes ici sur les frontières de l'ontologie à laquelle la phénoménologie se propose de fournir une base. Elle le fait en formulant le principe suivant qu'on pourrait appeler le postulat ontologique fondamental: la façon dont les choses nous deviennent connaissables caractérise leur mode d'exister. La conscience pure, le moi transcendantal, existe selon le mode d'existence que révèle la réduction phénoménologique: elle est présente à elle-même en tous ses actes (et capable en outre de revenir sur ses actes passés par un mouvement réflexif). De même l'objet physique existe selon le mode d'existence qui se définit à nous dans la nature de l'acte par lequel nous l'appréhendons: le fait d'être l'objet possible d'un acte de perception caractérise son être²⁾.

Reste la troisième question que nous nous proposons d'examiner: celle de la nature du lien qui relie chez Husserl le cogito au sum. Il ne s'explique pas à ce sujet, mais on se rappelle que c'est une méthode réflexive qui est appliquée dans la réduction phénoménologique: la présence de l'ego cogitans dans les cogitationes qu'il relie est saisie par un acte intentionnel de ce même ego doué du pouvoir de se retourner sur lui-même et de prendre ses propres actes pour objet: l'existence de l'ego cogitans est donc appréhendée intuitivement plutôt qu'inférée.

Telles étant les positions de Husserl, examinons de plus près le cogito de Descartes avant de formuler les conclusions qu'on peut tirer de la confrontation des points de vue. Reprenant les trois questions que nous nous sommes posées à propos du cogito de Husserl, nous traiterons ensemble les deux premières, celle de la nature de l'ego et celle de la nature de l'existence qui lui est prêtée, car elles sont solidaires.

la valeur existentielle qu'il a pour moi; il les puise dans mon moi transcendantal que seul révèle l'εποχή phénoménologique transcendantale“. Mais cela ne veut pas dire qu'il ne soit que cette perception ou idée que j'ai de lui (Médit. cart. p. 22).

¹⁾ E. Lévinas, La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, Paris 1930, p. 57.

²⁾ „Un être... n'existe que dans et par ses synthèses constitutives, s'éclaircissant et se découvrant pour moi dans les systèmes de vérification concordante“ (Médit. cartés., p. 76).

La plupart des critiques de Descartes sont d'accord pour lui reprocher d'avoir tiré de la simple et irrécusable constatation de l'existence du sujet pensant dans l'acte même de la pensée (cet acte fût-il le doute) des conclusions arbitraires sur la nature de ce sujet. La constatation que je fais de mon existence sous la forme du cogito et cette autre constatation de la possibilité où je suis de feindre que je n'ai pas de corps, alors que je ne puis feindre que je ne pense pas au moment où je pense, ne me conduisent nullement à me connaître comme une substance (*res cogitans*) „dont toute l'essence ou la nature ne serait que de penser“, comme une „âme entièrement distincte du corps“¹⁾. On doit accorder à Descartes que nous concevons comme diverses la nature de la pensée dont les opérations ne sont pas des mouvements localisables dans l'espace — et celle des corps étendus, mais diversité ne signifie pas séparation et indépendance réciproque (ce qui est le propre des substances selon Descartes). On ne saurait donc lui concéder que „de cela seul qu'on conçoit clairement et distinctement les deux natures de l'âme et du corps comme diverses on connaît que véritablement elles sont diverses et par conséquent que l'âme peut penser sans le corps nonobstant que, lorsqu'elle lui est jointe, elle puisse être troublée en ses opérations par la mauvaise disposition des organes“. On ne peut, en se basant sur le cogito cartésien, écarter l'hypothèse, dont Descartes accorde la possibilité, et qu'il croit avoir réfutée, d' „une même nature qui pense et qui occupe de l'espace, c'est à dire qui est ensemble intellectuelle et corporelle“²⁾.

Ces considérations ne suffisent pas pour élucider le problème du sujet que pose le cogito. Si le jugement d'existence veut fonder sa légitimité comme d'une pensée qui n'est pas individuelle, mais capable d'atteindre à une vérité universelle (l'affirmation: je suis n'étant pas vraie seulement pour moi), nous devons admettre, ainsi que l'a dit L. Brunschvicg, qu'il atteste l'existence d'une „réalité“ — d'une „*cogitatio universa*“ — qui nous est „immédiatement et intérieurement présente et dont on ne peut pas dire pourtant que l'individualité du moi soit l'origine“³⁾. Cette *cogitatio universa* dont participe le sujet individuel, lorsqu'il juge, lui permet de se dépasser dans la double direction de l'objet qu'il appréhende et des autres sujets, puisqu'un jugement vrai est vrai pour tout sujet suffisamment informé. Elle se situe donc au delà

¹⁾ Discours de la Méthode, IV-ème partie.

²⁾ Lettre CXIII. Oeuvres éd. de Descartes, Adam-Tannery, t. II, p. 38.

³⁾ L. Brunschvicg: Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, t. I, p. 146. Paris 1927.

de ce plan de l'être où les sujets s'opposent entre eux et s'opposent aux objets que visent leurs actes de connaissance. Et c'est elle, en tant que principe universel de liaison, qui rend possible le rapport d'intentionnalité par où se définit, du point de vue de l'analyse phénoménologique, le mode d'existence de la conscience.

Ainsi la notion d'existence pose un problème de signification qu'il faudrait avoir élucidé avant de s'en servir pour formuler des jugements „existentiels“. C'est à juste titre que les phénoménologues critiquent l'auteur du Discours de la Méthode sur ce point. Hamelin l'avait déjà fait remarquer: „Descartes a certainement cru que „être“ a pour synonyme „substance“, de sorte que “l'être de la pensée va se trouver conçu conformément au type de la substance et de la chose“¹⁾. Husserl ne dira pas autre chose, lorsqu'il reprochera à Descartes de s'être laissé entraîner à concevoir le mode d'existence de la pensée sur celui de l'objet physique. Un objet ne regarde pas vers un autre objet, mais lui est extérieur comme un corps à un autre corps. Pareillement chez Descartes la substance qui pense est conçue comme se suffisant à elle-même. La conscience se trouve ainsi dépouillée de son essentielle intentionnalité qui ne permet pas de la poser sans que l'objet le soit aussi. Le caractère spécifique du cogito, dira Lévinas, l'intentionnalité, n'est pas compris par Descartes „comme caractère interne de la substantialité de la conscience“²⁾. Et l'erreur concernant le mode d'exister de la conscience entraînera, par une conséquence nécessaire, une erreur complémentaire concernant le mode d'exister de la réalité physique, posée elle aussi comme existant indépendamment de toute relation avec une pensée.

Ayant ainsi conçu l'existence du sujet et celle de l'objet toutes deux sur le type de celle de l'existence physique ou spatiale, comme s'il n'y avait pas d'autre mode d'exister, la philosophie cartésienne rendit insolubles le problème de la connaissance (comment l'objet peut-il être connu par le sujet?) et le problème métaphysique (comment la substance qui pense peut-elle composer un monde avec la substance étendue?).

Reste la question très controversée de la liaison entre cogito et sum que Descartes marque souvent par la conjonction ergo. Faut-il voir dans le cogito ergo sum une intuition explicitée en concepts, ou faut-il y voir un syllogisme dont la majeure sous-

¹⁾ O. Hamelin: Le système de Descartes, 2-ème éd., Paris 1921, p. 128 et 130.

²⁾ Ouvr. cité, p. 59: „L'intentionnalité fait la subjectivité même du sujet“ (ib. p. 70).

entendue serait tout ce qui pense est, pour penser il faut être? ¹⁾). Notons que dans les *Regulae* qui contiennent, on le sait, la première esquisse de la pensée cartésienne, les propositions je pense et je suis sont considérées comme des données intuitives; elles sont mises sur le même rang sans qu'une liaison d'inférence soit marquée entre elles: „C'est ainsi, dit la Règle IIIe, que chacun peut voir intuitivement qu'il existe, qu'il pense, que le triangle est délimité par trois lignes seulement, etc.“ ²⁾).

Le *Discours de la Méthode* fixera la formule classique où les deux propositions sont liées par un *ergo*. Il semble donc que la seconde soit maintenant considérée comme une inférence qui se tire de la première et non plus d'une intuition immédiate. Ce même *ergo* accompagne ordinairement (mais non toujours) le *sum* dans les *Méditations* et dans les *Principia*. Qu'un lien existe entre les deux propositions et s'impose à la pensée de Descartes, nul n'a paru le contester ³⁾. Mais comment convient-il de le comprendre? S'il y a inférence, de quelle nature est l'opération qui lie l'une des propositions à l'autre?

Constatons tout d'abord que Descartes répondant à ses critiques a très nettement repoussé l'interprétation syllogistique de son raisonnement parce qu'elle contiendrait un cercle vicieux. Si le j'existe, pour se tirer légitimement du je pense, doit pouvoir s'appuyer sur une majeure qui énoncerait que tout ce qui pense existe, il faudrait commencer par s'assurer de la vérité de cette majeure. Et comment saurions-nous que tout ce qui pense existe, si nous n'étions préalablement assurés que nous qui pensons nous existons? ⁴⁾ C'est une erreur, dira Descartes, dans sa *Réponse aux instances de Gassendi*, de supposer „que la connaissance

¹⁾ On trouvera dans l'intéressant article que A. Reymond a consacré dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* (t. XXX, année 1923, p. 539 et 559), au „Cogito, vérification d'une hypothèse métaphysique“ un exposé plus détaillé des opinions qui ont été émises à ce sujet.

²⁾ *Regulae* 368.

³⁾ Cf. ce passage d'une lettre au P. Mersenne datant de l'époque où Descartes composait les *Méditations*: „C'est une chose si simple à inférer qu'on est de ce qu'on doute qu'elle aurait pu tomber sous la plume de qui que ce soit.“

⁴⁾ Voici sur ce point un texte aussi explicite qu'on peut le désirer: „Quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme, et lorsque quelqu'un dit: je pense donc je suis il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi; il la voit par simple inspection de l'esprit; comme il paraît de ce que, s'il la déduisait d'un syllogisme, il aurait dès auparavant connu cette majeure: tout ce qui pense existe. Mais au contraire elle lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même qu'il ne se

des propositions particulières doit toujours être déduite des universelles“, car „on doit toujours commencer par les notions particulières pour venir après aux générales“¹⁾.

On pourrait croire que des déclarations aussi nettes tranchent la question. Mais on doit les confronter avec un passage des Principia qui nous oblige à rouvrir le débat. La proposition générale: pour penser il faut être y est considérée comme antérieure au cogito; elle est donnée pour une de ces „natures simples“ dont il faut avoir connaissance pour qu'on puisse énoncer le cogito et en tirer l'inférence du sum: „Lorsque j'ai dit que cette proposition: je pense donc je suis est la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre, je n'ai pas pour cela nié qu'il ne fallût savoir auparavant ce que c'est que pensée, certitude, existence et que pour penser il faut être et autres choses semblables“²⁾. — Il semble donc, selon ce que dit très justement A. Reymond, que Descartes considère le cogito „comme une intuition explicitée dans laquelle le raisonnement joue un rôle aussi capital que la perception même du fait“. Mais „on ne voit pas très bien comment s'opère le passage grâce auquel le raisonnement prend possession des données intuitives impliquées dans le cogito“.

Voici l'ingénieuse hypothèse proposée par A. Reymond pour mettre Descartes d'accord avec lui-même. Le cogito ergo sum serait bien un syllogisme, mais dont la majeure (tout ce qui pense existe = pour penser il faut exister) ne serait pas affirmée catégoriquement. Les logiciens modernes ont en effet montré qu'une proposition universelle du type: tout a est b est au fond hypothétique (elle signifie que si x est a, x est b). La proposition: tout ce qui pense existe devient alors: s'il y a un être qui pense, cet être existe, et le cercle vicieux peut être évité. Le raisonnement de Descartes se présente alors sous la forme suivante: au cours d'un premier stade de la pensée antérieur au doute radical, commençant à logifier notre expérience, nous sommes conduits à nous dire que pour penser il faut être, que tout ce qui pense est. Puis survient, pour le philosophe, la phase du doute radical. D'après les Principia ce doute n'atteint pas certaines notions fondamentales (les „natures“ ou „notions“ simples), parmi lesquelles il y a l'idée que pour penser il faut être, il concerne uniquement les notions

peut pas faire qu'il pense s'il n'existe. Car c'est le propre de notre esprit de former des propositions générales de la connaissance des particulières“. Oeuvres de Descartes, éd. Adam-Tannery, Rép. aux deuxièmes objections, t. VII, 140¹¹.

¹⁾ Ibid. t. VII, 140¹¹.

²⁾ Principia IX, II¹¹.

et les jugements qui prétendent nous donner la connaissance du réel ¹⁾. Pour surmonter le doute radical, il suffira que le fait de ma pensée me soit donné d'une façon irrécusable. J'aurai dès lors le droit de raisonner comme suit: pour penser il faut être, or en fait je pense (car si j'en doutais, je penserais encore), donc je suis. Le cogito serait la vérification d'une hypothèse métaphysique et constituerait, au seuil de l'ontologie, une première et frappante illustration de la seule méthode qui puisse satisfaire l'esprit, une fois rejetées les prétentions d'un réalisme conceptuel inacceptable et désastreux.

Quelque séduisante que soit cette interprétation, elle ne laisse pas de soulever de sérieuses difficultés. Il y a d'abord ceci que la constatation du je pense comme fait est la même chose exactement que la constatation du je pense comme existence. C'est ce que Spinoza déjà avait fait remarquer. Donc point n'est besoin pour passer de l'un à l'autre d'avoir recours à une proposition générale fonctionnant comme majeure. D'ailleurs ce recours, même s'il était nécessaire, ne nous servirait de rien. Car la majeure du syllogisme que nous construirions aurait beau prendre la forme d'une proposition hypothétique, l'implication qu'elle pose entre l'antécédent (si x pense) et le conséquent (x existe) n'est valable et ne peut être invoquée légitimement que si elle se fonde sur l'intuition qui nous fait apercevoir la liaison de la pensée et de l'existence dans une expérience privilégiée, c'est à dire précisément dans l'expérience que nous faisons, lorsque, par un retour de notre pensée sur elle-même, nous prenons conscience de notre activité pensante comme d'un fait. Ainsi le cercle vicieux n'est point évité: il ne suffit pas pour l'écarter de donner une forme hypothétique au syllogisme que serait le cogito, c'est l'interprétation syllogistique elle-même qu'il faut rejeter.

Le vrai problème que pose le cogito et son rapport avec le sum est donc ailleurs et peut se formuler comme suit: d'où vient qu'un seul et même fait, le fait de la pensée, puisse et doive se traduire par deux verbes différents? pourquoi le sum est-il nécessaire pour exprimer plus complètement l'intuition que nous avons du cogito?

Notons d'abord ceci: c'est que, s'il y a appréhension d'une seule et même donnée (le fait du cogito), cette donnée peut être considérée selon deux points de vue différents. L'attention se porte

¹⁾ Remarquons à ce sujet que Descartes ne s'était pas placé à ce point de vue dans le Discours de la Méthode où le doute radical englobe les théorèmes des mathématiques et les „raisons“ par, le moyen desquelles on les démontre. (IVe Partie.)



d'abord sur la nature de la donnée (c'est une pensée, ma pensée), puis sur la donnée comme telle (elle est réelle, d'une réalité irrécusable, elle existe). Mais cette constatation ne suffit pas pour élucider le problème. Elle ne nous fait pas comprendre pourquoi le *sum* est impliqué dans le *cogito* et non l'inverse. C'est là le point crucial qu'il faudrait éclaircir. En nous y appliquant, nous chercherons moins à reconstituer la démarche propre de la pensée de Descartes qu'à déterminer l'usage philosophique qui peut être fait aujourd'hui encore du *cogito* cartésien.

Comment en venons-nous à affirmer des existences? De fait nous ne commençons pas par la découverte de notre propre existence d'êtres pensants. Avant de porter son attention sur elle-même, la pensée s'attache aux objets matériels, aux êtres que nous percevons; elle conçoit aussi des objets idéels de tout ordre. Le *cogito*, en tant qu'objet de constatation, n'est que l'un des contenus possibles de la conscience. Or le caractère commun à tous ces objets de pensée, celui qui les constitue „objets“, c'est le fait que chacun possède une physionomie propre qui le distingue de tout autre objet comme aussi de ce qu'on pourrait appeler le non-être. D'un triangle je puis, en augmentant le nombre des côtés, faire un carré, puis un pentagone, etc., mais chacune de ces figures sera un objet déterminé ayant son identité propre, le même pour tous les sujets capables de le concevoir. Ce qu'exprime l'affirmation d'existence, c'est cette présence à la pensée et par la pensée, une présence qui oppose la plus invincible résistance à toute tentative que ferait la pensée pour la dissoudre ou la nier. Il n'y a pas d'autre définition de l'existence en général que le fait d'être un objet possible de pensée pour tout sujet.

S'il en est ainsi, on voit sans peine que la pensée, devenue son propre objet par le fait de son mouvement réflexif, ne saurait se refuser à reconnaître son existence, puisqu'en prétendant la nier ou la mettre en doute, elle ne laisserait pas de la produire sous certains de ses modes possibles.

Tel est, nous semble-t-il, le sens que l'on peut attribuer à l'ergo de la formule cartésienne ¹⁾. Elle illustre bien le caractère synthétique du jugement d'existence que Kant dégagera dans sa Critique. L'implication qui existe entre le *cogito* et le *sum* n'est pas un rapport analytique de nécessité logique. Le *cogito* analysé ne nous donne pas l'existence comme l'un de ses éléments ou de ses

¹⁾ Le lien entre les deux propositions *cogito* et *sum* peut donc être caractérisé comme une „implication de deux propositions simples: je pense, je suis“ (H. Scholz cité par A. Reymond, art. cité).

caractères composants. Il faut le mouvement réflexif de la pensée revenant sur ses actes pour que, se détournant pour ainsi dire de ce qui n'est pas elle-même, elle s'apparaisse à elle-même comme un fait qu'elle constate, comme une „existence“. Affirmer une existence, ce n'est pas analyser, déduire ni construire une idée, c'est situer un objet de pensée dont on a l'idée par rapport à cette pensée. L'affirmation d'existence signifie que nous concevons un objet comme distinct de l'acte individuel de pensée qui le conçoit et qui le pose en tant que tel. Et, du même coup, elle signifie que, quel que soit d'ailleurs son mode d'exister (perceptible ou non-perceptible), cet objet est ce qu'il est pour toute pensée capable de l'appréhender.

L'interprétation que nous venons de proposer du cogito cartésien considéré comme inférence permet d'apercevoir l'une des lignes de pensée qui va de Descartes à Kant et de Kant à la phénoménologie, mère des „existentialismes“. C'est celle qui prend naissance dans le sentiment de l'irréductibilité du jugement d'existence à toute autre forme de jugement. Dès que l'on a reconnu ce fait, le rationalisme intégral est exclu: le rationnel et le réel ne sauraient coïncider sous la forme d'un système clos de jugements ou d'opérations logiques; ils ne coïncident ni ne s'excluent, étant relatifs l'un à l'autre d'une manière que la science et la philosophie ont précisément pour tâche de déterminer. Tout acte de pensée a un contenu et vise un objet en lequel la pensée se retrouve, mais non pas seule, car sa fonction consiste en l'assimilation ou logification d'un donné. De ce donné — qui peut être la pensée elle-même pour autant qu'elle se saisit dans ses actes passés — elle retient les aspects qui l'intéressent pour transcrire en son langage les liaisons ou relations qu'elle y découvre.

Notons encore ce fait que dans l'évolution intellectuelle le sentiment primitif de l'être est antérieur à la distinction du moi et du non-moi: une intuition globale et confuse exprime dès l'origine notre relation avec le tout dont nous sommes une partie intégrante, mais une partie en laquelle il s'intègre ou tend à s'intégrer à son tour, puisqu'elle est une activité de pensée. Il faudra l'expérience réitérée de l'erreur (de l'attente déçue, de la contradiction) pour que, le sens critique s'étant éveillé, l'affirmation d'existence, sous la forme du „réalisme“ primitif, soit soumise à des essais de contrôle et d'organisation rationnelle. L'expérience de l'erreur (jointe à celle de la résistance de l'objet qui ne se laisse ni transformer ni écarter au gré du sujet) provoquera cette sorte de retour de la pensée sur elle-même qui lui fera découvrir le moi, la sphère

du sujet individuel composée d'états et d'actes, opposée au non-moi, et, subséquentement, en creusant plus profond, le je transcendantal qui se manifeste en cette sphère et qui la soutient tout en la dépassant.

Mais une dernière question se pose, lorsqu'on réfléchit sur le cogito. On peut se demander si en partant du moi individuel on peut atteindre à des conclusions générales? Le je pense et le je suis sont des propositions singulières: de quel droit passer du je au nous et étendre ces conclusions à la classe tout entière des êtres pensants?

A cette objection il n'y aura jamais qu'une réponse décisive à faire, c'est celle-ci: celui qui met en doute ou qui nie l'existence d'une essence générique de la pensée orientée vers le connaître et dont nous „participons“ se trouve l'avoir affirmée implicitement, dès le moment qu'il nous propose d'adopter son point de vue, c'est à dire dès lors qu'il estime que ce doute ou ce jugement négatif doivent prévaloir contre toute opinion contraire, parce que plus conformes à ce qui est ou plus en rapport avec ce que nous pouvons en savoir ¹⁾.

Dans la phénoménologie de Husserl l'opération de la réduction qui nous permet de saisir le je pur aboutit à la détermination d'une „essence“ ou d'une „nature“, à ce que Descartes appelait „la nature intellectuelle en général“ ²⁾. Le philosophe allemand parle de Wesensschau ou Wesenseinsicht. Comme Descartes il juge que cette connaissance est une intuition. Mais ce n'est pas une intuition à la manière de Bergson, une intuition dépouillée d'éléments intellectuels. On parlerait plus justement d'une sorte d'induction basée d'une part sur la prise de conscience qui s'exprime dans le cogito et d'autre part sur les opérations et inférences par lesquelles nous acquérons l'assurance qu'il existe d'autres sujets que nous. Ainsi nous acquérons l'idée d'une „nature“, d'une „essence“ ou „structure“ générique qui ne varie pas quel que soit l'objet visé par l'acte intentionnel du sujet et quels que soient les caractères spécifiques ou individuels des sujets.

¹⁾ Il est facile de se rendre compte qu'on ne saurait limiter à une période quelconque la permanence absolue des principes directeurs de la raison, car une pareille affirmation ou hypothèse aurait précisément pour caractère de prétendre être encore valable quand cette période serait échuë, puisqu'elle prévoit pour ce moment-là une transformation des principes rationnels et que, si cette hypothèse devait se réaliser, l'idée même de transformation perdrait alors son sens. Il va sans dire que si le principe d'identité ne persiste pas à être valable, cette non-persistance ne peut s'énoncer valablement: l'autre est aboli avec le même.

²⁾ Lettre de fin mai 1637, éd. Adam—Tannery, t. I. p. 354.

De toute façon il paraît évident que le cogito, dont c'est le mérite de Descartes d'avoir découvert l'importance, ne cesse pas d'avoir à jouer un rôle de premier plan en philosophie. Il marque le point où la pensée rejoint incontestablement l'être, et comme cet être est l'être même de la pensée, il manifeste du même coup, par l'analyse d'un cas privilégié, et la relation qui lie l'être à la pensée et leur relative opposition. C'est ce qui découle du fait que l'être de la pensée n'est pas appréhendé par une opération déductive ayant son point de départ dans une idée: il ne peut être saisi et posé que si la pensée, revenant sur elle-même, entre pour ainsi dire en contact avec elle-même et, trouvant devant elle ses actes passés dont elle émerge à chaque instant, cherche à se faire une idée juste de ce qu'elle est. Ajoutons que le cogito auquel aboutit la réduction phénoménologique ouvre de nouveaux horizons. Il permet la découverte du je pur ou je transcendantal et conduit à d'importantes observations sur les diverses modalités de l'existence. Quant à la question de la nature des fonctions qu'il convient d'attribuer au je pur, elle ne rentre pas dans le cadre de cette étude. C'est sur ce point que s'ouvre le débat entre la phénoménologie et la philosophie critique. Il est loin d'être clos et ne se terminera pas sans doute par la défaite de l'une ou de l'autre, car elles sont destinées à se féconder et à se compléter mutuellement.