

JULIEN FARGES*

IMMANENCE, IDÉALITÉ ET INCLUSION:
HUSSLER LECTEUR DE BERKELEY

Quoi, ce bloc MOI trouve des parties hors de lui!...
(Paul Valéry, *Extraits du log-book de Monsieur Teste*)

Abstract: *Immanence, Ideality and Inclusion: Husserl as Berkeley Reader*

This article examines the relationship between Husserlian phenomenology and Berkeley's empiricism and attempts to reconstruct the reasons why, despite the untenable nature of Berkeley's immaterialism, Husserl recognizes nevertheless its crucial importance for the idea of phenomenology. First, the paper shows that Berkeley's intermediate position between Locke and Hume enables Husserl to see in his empiricism a philosophy of pure immanence capable of raising the question of the foundation of transcendence without falling into skepticism. It then shows that Berkeley's phenomenological critique, on both sides of the transcendental turn, relies on the idea of intentional content to demonstrate that ideality can be included in this immanence without being reduced to one of its parts.

Keywords: Berkeley, Husserl, Immanence, Ideality, Inclusion

Dans les souvenirs qu'il rédige à l'occasion du centenaire de la naissance de Husserl, H. Spiegelberg rapporte qu'au milieu des années 20, c'est du père de la phénoménologie que lui est venue la première incitation à étudier de près les empiristes britanniques, qui ne jouissaient pas alors, dans l'université allemande, d'une grande considération mais dont Husserl soutenait qu'ils représentaient l'une des meilleures introductions à sa propre phénoménologie transcendantale¹. Une telle déclaration est assurément moins étonnante aujourd'hui qu'elle pouvait l'être à l'époque, puisque la publication de nombreux cours de Husserl et de manuscrits de recherche a permis de comprendre qu'à ses yeux, loin d'être étranger à l'exigence cartésienne d'une philosophie reposant sur le *fundamentum inconcussum* de la conscience égologique, l'empirisme qui s'inaugure avec Locke et mène jusqu'à Hume en passant par Berkeley a le sens d'une unique tentative pour satisfaire cette même exigence sous la forme d'une théorie de la connaissance conduite dans l'évidence de l'expérience interne, c'est-à-dire moyennant une enquête réflexive de la conscience sur ses opérations propres, telles qu'elle les découvre dans une attitude purement psychologique. On voit immédiatement, dès lors, la proximité et la distance entre cet empirisme et la phénoménologie : proximité, car la phénoménologie n'est peut-être rien d'autre que l'application de cette méthode empirique à l'analyse systématique de la conscience intentionnelle; distance, car une telle application ne pouvait aller sans une critique purificatrice – une critique qui s'est d'abord effectuée, dans les *Recherches logiques*, au bénéfice d'une psychologie non plus génétique mais strictement descriptive, libérant la théorie de la connaissance du psychologisme logique, avant de prendre, dans la phénoménologie transcendantale, la forme d'une dénaturalisation au terme de laquelle la description en question pouvait désormais s'entendre comme celle d'une conscience démondanisée par la réduction phénoménologique, appréhendant ses propres vécus au sein d'une expérience elle-même transcendantale.

Reste que ce contrepoint fécond que l'empirisme britannique, dans son ensemble, n'a cessé d'offrir à la phénoménologie pour l'élaboration méthodologique de son idée

* Archives Husserl de Paris.

¹ Cfr. Spiegelberg (1959), pp. 58-59.

n'empêche pas de poser la question du rôle et de la signification qui reviennent à tel ou tel de ses représentants pris individuellement – et en particulier à Berkeley. Car à en juger par la place restreinte qu'il occupe dans les grands cours d'histoire de la philosophie donnés par Husserl ou même dans la section historique de la *Krisis*, il pourrait sembler que la signification philosophique que Husserl lui accorde soit à l'image de sa situation historique, celle d'un simple trait d'union entre deux moments appelant, pour le coup, des exposés et des commentaires détaillés : celui de la fondation de l'empirisme comme exploration réflexive de l'immanence psychologique chez Locke, et celui de sa culmination chez Hume sous la forme d'un scepticisme au sein duquel Husserl trouve, comme Kant avant lui, une motivation décisive en faveur de la philosophie transcendantale. D'un autre côté, au-delà du fait – rapporté dans le récit de Spiegelberg – que Berkeley est le premier philosophe que le jeune Husserl ait lu et étudié, il est aussi et surtout le seul des trois philosophes britanniques dont l'empirisme se soit accompli sous la forme explicite d'un idéalisme. Or cela laisse supposer qu'au contact de cette pensée, la critique de l'empirisme et l'auto-justification de la phénoménologie pourraient coïncider d'une façon plus complète et plus significative que dans le cas de Locke ou de Hume.

C'est cette hypothèse que nous tenterons d'étayer dans ce qui suit, en nous attachant d'abord à restituer les enjeux philosophiques liés, aux yeux de Husserl, à la situation intermédiaire qui est celle de Berkeley entre les pensées de Locke et de Hume, avant de nous pencher sur les principes de la critique phénoménologique de l'immatérialisme. Ce faisant, nous entendons circonscrire ce qui fait pour Husserl la teneur du moment proprement berkeleyen de l'empirisme et dégager la signification qui est la sienne eu égard à l'idée de la phénoménologie.

1. Berkeley ou l'empirisme après Locke: l'idée d'une philosophie purement immanente

Si la philosophie de Berkeley revêt une signification déterminante pour Husserl, c'est d'abord par la critique à laquelle elle soumet l'empirisme de Locke. À plusieurs occasions, Husserl entérine en effet et s'approprie les principaux arguments sur lesquels cette critique repose, même si la portée philosophique qu'il leur reconnaît varie en fonction de la compréhension de la phénoménologie qui est alors la sienne.

Dans les *Recherches logiques*, la justification phénoménologique de la possibilité d'une connaissance objectivement valide coïncide avec le programme d'une fondation de la logique pure et suppose donc que la consistance des idéalités et la possibilité d'une authentique conscience de généralité soient défendues contre le nominalisme de la tradition empiriste. Dans ce contexte, c'est en reprenant tacitement à son compte les arguments polémiques de Berkeley que Husserl réfute, dans la Deuxième Recherche, la conception des idées générales défendue par Locke. Ramenée à l'essentiel, cette conception consiste en effet à concevoir les idées générales comme des idées abstraites au sens où elles seraient les résidus d'une opération de «séparation» exercée par l'esprit sur les idées individuelles reçues de l'expérience: qu'il sépare certaines idées simples d'autres idées simples «qui les accompagnent dans l'existence réelle» (en considérant par exemple le mouvement d'un corps séparément de son étendue) ou qu'il sépare une idée complexe «des circonstances de temps, de lieu et de toute autre idée qui peut les déterminer à telle ou telle existence singulière» (en s'élevant par exemple à l'idée d'animal à partir de celle de ce cheval)², l'esprit se donne ainsi des idées générales, qui représentent des classes d'individus et constituent à ce titre la signification des noms communs. La célèbre critique à laquelle Berkeley soumet cette conception se formule à travers deux objections: d'une part, en faisant valoir l'impossibilité de se représenter séparément des qualités qui ne peuvent exister (ni donc être données) séparément, elle récuse la thèse selon laquelle l'esprit pourrait jamais considérer «l'idée de couleur à l'exclusion de l'étendue, et l'idée de mouvement à l'exclusion de la couleur et de

² Locke (1975), resp. p. 163 (trad. fr., p. 266) et p. 411 (trad. fr., p. 48).

l'étendue»³ ; d'autre part, en soulignant que ce à quoi l'esprit parvient par soustraction des caractères qui individualisent une idée singulière n'est pas tant le commun que l'indéterminé, elle montre que la contradiction que Locke relève lui-même dans son célèbre exemple de l'idée générale de triangle⁴ provient du fait que cette dernière correspond à l'idée, proprement irréprésentable, d'un individu indéterminé (d'un triangle sans détermination géométrique singularisante)⁵.

Dans le § 11 de la *Deuxième Recherche*, malgré l'absence de toute référence explicite à Berkeley, c'est bien sous sa conduite que Husserl déploie à son tour une critique de Locke puisqu'il en reprend les deux objections (l'objection d'inséparabilité et l'objection d'indétermination contradictoire), tout en les reformulant d'une façon qui en modifie la portée. Ainsi, pour le deuxième argument: s'attachant à son tour à l'exemple de l'idée générale de triangle, Husserl commence par suivre Berkeley puisqu'il critique l'irréprésentabilité d'une telle idée en objectant qu'«en tant qu'idée de la triangularité», elle «n'est pas elle-même quelque chose qui a [la] triangularité»⁶ ; c'est parce qu'il soutient le contraire que Locke en vient à considérer «l'idée générale de x » comme équivalente à «l'idée d'un x général» ou indéterminé, c'est-à-dire à l'idée doublement contradictoire d'un x particulier n'ayant aucun trait particularisant ou bien les ayant tous. Mais en ajoutant la précision selon laquelle la deuxième de ces contradictions repose sur la confusion entre le contenu du concept général (la triangularité) et les espèces subsumées par lui (les types particuliers de triangle), Husserl révèle que ce qui est en jeu dans la théorie de Locke (et que la critique berkeleyenne laissait dans l'ombre) n'est autre que «le problème du genre en tant que tel» qui, étant le genre de ses espèces, doit bien être au moins déterminé comme possédant telle ou telle de ses propriétés spécifiques⁷. Quant à l'argument berkeleyen d'inséparabilité, on peut dire que Husserl le reprend à son compte en en transposant le terrain d'application. En effet, ce n'est pas l'inséparabilité des qualités les unes des autres qu'il récuse mais «l'inséparabilité du général» lui-même, entendue comme «impossibilité de le réaliser»⁸. Autrement dit, Husserl reproche moins à Locke d'avoir considéré séparément ce qui ne peut exister séparément⁹ que d'avoir *posé dans l'esprit* les déterminations partielles qu'il a cru pouvoir séparer des choses qui nous sont données dans l'expérience, c'est-à-dire d'avoir procédé à une «hypostase psychologique du général»¹⁰ qui doit être rejetée avec la même vigueur que son hypostase métaphysique chez Platon. Ce faisant, Husserl mobilise l'argument d'inséparabilité d'une façon qui lui permet d'établir plus nettement que Berkeley l'impossibilité d'idées générales abstraites au sens de Locke. Bien sûr, que Husserl se réapproprie ainsi cette double critique n'implique pas qu'il valide la conception de la généralité que Berkeley lui-même entend faire valoir, et nous verrons plus loin quelles objections il lui adresse. Pour l'instant, il faut surtout souligner que dans les *Recherches logiques*, Husserl envisage ce double argument d'une façon elle-même abstraite, qui l'isole de la fonction qu'il remplit *de facto*, chez Berkeley, dans la justification de l'immatérialisme¹¹ et qui paraît indépendante de toute réflexion sur la nature de la phénoménologie elle-même.

On peut alors apprécier par contraste l'approche proposée par Husserl dans les cours qu'il consacre, à la fin des années 10 et au début des années 20, à l'histoire de la philosophie, dans lesquels la phénoménologie devenue transcendantale s'efforce

³ Berkeley (1994a), p. 240 (trad. fr., p. 302).

⁴ Cfr. Locke (1975), p. 596 (trad. fr., p. 381): il s'agit de l'idée d'un triangle qui «ne doit être ni oblique, ni rectangle, ni équilatéral, ni scalène, mais tous et aucun à la fois».

⁵ Cfr. Berkeley (1994a), p. 249 (trad. fr., pp. 310-311); cfr. *ivi*, p. 243 (trad. fr., p. 303).

⁶ Husserl (1984a), p. 139 (trad. fr., p. 156).

⁷ Malherbe (1986), p. 359.

⁸ Husserl (1984a), pp. 138-139 (trad. fr., p. 156).

⁹ Nous verrons plus loin que Husserl reconnaît pourtant, dans d'autres contextes, la portée considérable de cette objection.

¹⁰ Husserl (1984a), p. 126 (trad. fr., p. 143) et p. 138 (trad. fr., p. 155).

¹¹ Cfr. Berkeley (1994a), p. 260 (trad. fr., p. 321).

d'élucider elle-même son idée directrice en élucidant les philosophies antérieures dont elle se découvre procéder. En effet, qu'il s'agisse de l'«histoire critique des idées» ouvrant le célèbre cours de 1923-1924 intitulé *Philosophie première*, ou de la section historique, récemment éditée¹², des cours d'«Introduction à la philosophie» données entre 1916 et 1918, ce n'est pas le statut des idées générales qui intéresse Husserl lorsqu'il en vient à Berkeley, mais plutôt les critiques de l'empirisme lockien à travers lesquelles il établit pour elle-même la thèse de l'immatérialisme: la critique de la distinction entre qualités premières et qualités secondes, et la critique de la notion de substance matérielle telle qu'elle persiste chez Locke. Husserl salue l'«intuition géniale»¹³ qui guide Berkeley dans cette double critique qu'il reprend à son compte sans même chercher à la reformuler, mais en se contentant d'en proposer une paraphrase. Pour éviter de paraphraser cette dernière à notre tour, nous soulignerons simplement qu'elle permet d'apercevoir très clairement que cette double critique repose sur les mêmes arguments que ceux qui commandent la critique des idées générales abstraites. À la distinction, motivée par la science moderne de la nature, entre les qualités premières (géométrisables) et les qualités secondes (purement subjectives) des objets, Berkeley objecte en effet l'inconcevabilité de qualités premières (comme l'étendue ou le mouvement) dépourvues de toute qualification sensible¹⁴; c'est donc ici l'argument d'inséparabilité qui permet de dénoncer dans la notion lockienne de qualité première ce que Husserl nomme alors pour sa part une «réification absurde de moments abstraits»¹⁵. Quant à la thèse lockienne selon laquelle nous serions contraints de faire la «supposition incertaine», à titre de support de nos idées, d'une substance comprise comme «un je ne sais quoi [...] dont nous n'avons aucune idée positive distincte particulière»¹⁶, c'est en mettant en évidence une double contradiction que Berkeley la réfute: non seulement la contradiction inhérente à l'idée déterminée d'un quelque chose dont nous n'aurions aucune idée déterminée (ou encore d'un indéterminé qui serait connu comme inconnaissable)¹⁷, mais aussi et surtout l'espèce de contradiction performative qui consiste, pour une philosophie qui, comme celle de Locke, prétend en rester aux données immédiates de l'expérience interne, à inférer causalement à partir de ces données l'existence hypothétique d'un quelque chose qui ne pourrait jamais, par principe, être donné lui-même immédiatement¹⁸.

Mais loin d'en rester à une simple restitution d'arguments, tout le propos de Husserl consiste ici à s'appuyer sur ce soubassement polémique de l'immatérialisme de Berkeley pour montrer qu'il est légitime de reconnaître en ce dernier une «forme primitive de la phénoménologie»¹⁹ dans la mesure où il est le lieu du *dégagement de l'immanence de la conscience comme champ propre de la recherche philosophique*²⁰.

C'est ce que montre avant tout, aux yeux de Husserl, la critique berkeleyenne de la distinction entre les qualités primaires et secondaires, dont la portée phénoménologique devient évidente dès lors qu'on aperçoit que «cette célèbre doctrine de Locke relève effectivement de la théorie de la copie [*Abbildtheorie*]²¹. Husserl se réfère ici à la théorie qui conçoit les «idées» ou les données immanentes comme des images internes de réalités extérieures transcendantales dont l'existence est présupposée: tandis que les qualités primaires sont, dans l'objet réel, cela même dont leurs idées sont en nous les représentations exactes, les représentations que nous avons de leurs qualités dites

¹² Cfr. Husserl (2012), pp. 288 ss.

¹³ Husserl (1956), p. 113 (trad. fr., p. 161).

¹⁴ Cfr. Berkeley (1994a), p. 263 (trad. fr., p. 324).

¹⁵ Husserl (2012), p. 391.

¹⁶ Locke (1975), p. 95 (trad. fr., pp. 135-136); cfr. *ivi*, p. 296 (trad. fr., p. 460) et p. 297 (trad. fr., p. 462).

¹⁷ Cfr. Berkeley (1994b), pp. 410 ss. (trad. fr., pp. 67 ss.), pp. 436 ss. (trad. fr., pp. 96 ss.) et p. 476 (trad. fr., p. 139)

¹⁸ Cfr. Berkeley (1994a), p. 267 (trad. fr., p. 328); cfr. Husserl (1956), pp. 113-114 (trad. fr., pp. 161-162).

¹⁹ Cfr. Husserl (1956), p. 141 (trad. fr., p. 201).

²⁰ Dans le champ francophone, cet aspect de la lecture husserlienne de Berkeley a été souligné pour la première fois par Benoist (1997). Nos présents développements recoupent quelques-uns des résultats exposés plus longuement dans la deuxième section de cet article.

²¹ Husserl (2012), p. 386; cfr. Husserl (1956), p. 112 (trad. fr., p. 160).

secondaires sont «sans analogie avec de quelconques qualités des choses naturelles elles-mêmes»²² mais ne sont que l'effet représentatif, en nous, des qualités primaires de l'objet réel. Or cette conception déictive de la perception – que Berkeley congédie au moyen de l'argument selon lequel «une idée ne peut ressembler qu'à une idée»²³ – est une conception à laquelle Husserl lui-même n'a jamais cessé de s'opposer: rejetée dans les mêmes termes dès 1894 (dans le contexte de sa polémique avec Twardowski quant à la nature du contenu intentionnel)²⁴ et dans les *Recherches logiques*, elle est de nouveau combattue au sein de la phénoménologie transcendantale par la mise en évidence de l'«erreur principielle» que représente la confusion entre conscience perceptive et conscience d'image²⁵. Par conséquent, lorsque Husserl crédite Berkeley d'avoir, grâce à sa critique, «rétabl[i] les droits de l'expérience naturelle»²⁶, il faut l'entendre au sens fort où, ayant exclu toute présupposition transcendantale et s'étant maintenu dans «l'attitude de l'immanence pure»²⁷, il a pu faire valoir contre Locke la thèse «phénoménologique» selon laquelle ce sont bien les choses elles-mêmes qui nous sont données dans la perception, et non des *analogia* mentaux remplissant la fonction de signes des choses²⁸.

Il en va de même pour la critique que Berkeley formule à l'encontre de l'inférence lockienne au «je ne sais quoi» substantiel qui soutiendrait les qualités qui nous apparaissent: si elle prend un relief particulier aux yeux de Husserl, c'est parce qu'elle permet de comprendre que l'essentiel du geste philosophique de Berkeley a consisté à «purifier méthodiquement»²⁹ l'empirisme lockien, et ce dans un double sens. En effet, si toute la valeur de cet empirisme réside dans ce que Husserl nomme son «intuitionnisme» (c'est-à-dire l'exigence de «ramener toute connaissance à ses sources intuitives originaires dans la conscience, dans l'expérience interne et [de] l'élucider à partir de celles-ci»³⁰), alors Berkeley le purifie d'abord au sens *néгатif* où sa critique revient à éliminer les «présuppositions transcendantales» qui, chez Locke, entrent en contradiction avec cette exigence: «l'existence d'un monde transcendant, la nouvelle science de la nature, l'interprétation des qualités subjectives et objectives»³¹. Mais par là même, il purifie la doctrine de Locke au sens *positif* où il en accomplit «la tendance à une philosophie purement immanente»³², c'est-à-dire à une philosophie qui traite des réalités naturelles et du monde sans jamais les tenir pour autre chose que ce comme quoi ils se donnent à la conscience qui en fait l'expérience. En ce sens, la philosophie de Berkeley est bien une «théorie immanente [...] du monde matériel»³³. Mais toute la force de la lecture qu'en propose alors Husserl est de montrer que dans la mesure où cet immanentisme de principe commande d'«explorer à partir d'elle [sc. la conscience] le sens de ce monde qui lui est extérieur»³⁴, il porte en lui rien de moins que «le problème d'une théorie de la constitution de l'extériorité en tant que phénomène de l'intériorité de conscience purement fermée sur soi», et avec ce problème «le premier germe d'une science de la conscience d'un genre nouveau»³⁵. En d'autres termes, il s'agit d'apercevoir que l'immanentisme n'implique pas nécessairement la *dissolution* immatérialiste du

²² Husserl (1956), p. 113 (trad. fr., pp. 160-161); cfr. Husserl (2012), p. 387.

²³ Berkeley (1994a), p. 261 (trad. fr., p. 323). Cfr. Husserl (1956), p. 115 (trad. fr., p. 163); Husserl (2012), p. 390.

²⁴ Sur les enjeux de cette discussion eu égard à la naissance de la conception proprement husserlienne de l'intentionnalité, cfr. Zahavi (1994), Benoist (1995), Fisette (2003), Courtine (2007), pp. 24-36 et 75-93.

²⁵ Husserl (1976), pp. 89 ss. (trad. fr., p. 128 sq.); cfr. également pp. 112 ss. (trad. fr., pp. 161 ss.).

²⁶ Husserl (1956), p. 150 (trad. fr., p. 216); cfr. aussi Husserl (2012), p. 388.

²⁷ Husserl (1956), p. 121 (trad. fr., p. 172).

²⁸ Cfr. *ivi*, pp. 116 ss. (trad. fr., pp. 165 ss.), p. 119 (trad. fr., p. 169), pp. 345 ss.

²⁹ *Ivi*, p. 149 (trad. fr., p. 215).

³⁰ *Ivi*, p. 144 (trad. fr., p. 208).

³¹ *Ivi*, resp. p. 149 (trad. fr., p. 215) et 148 (trad. fr., p. 213).

³² *Ivi*, p. 149 (trad. fr., p. 214); cfr. Husserl (2012), pp. 387 ss.

³³ Husserl (1956), p. 150 (trad. fr., p. 215); cfr. Husserl (2012), p. 400 n., où il est question d'une «interprétation purement immanente [...] de la nature».

³⁴ Husserl (1956), p. 150 (trad. fr., p. 216), nous soulignons.

³⁵ *Ivi*, resp. p. 154 (trad. fr., p. 222) et p. 155 (trad. fr., p. 223).

monde dans une conscience psychologique n'ayant affaire qu'à ses idées, mais fait signe en direction d'une *constitution* du monde dans les vécus donateurs de sens d'une conscience transcendantale. Et que Berkeley, faute d'avoir fait droit à l'intentionnalité comme caractère distinctif des phénomènes de conscience, se soit engouffré dans la première voie ne dispense nullement le phénoménologue de reconnaître sa dette envers lui, «le premier à avoir tenté de comprendre la nature comme formation se constituant dans la conscience connaissante elle-même»³⁶.

Tout cela étant acquis, il est bien connu qu'aux yeux de Husserl, Berkeley est toutefois demeuré sur le seuil de cette problématique constitutive et que c'est à Hume qu'il faut attribuer le mérite de l'avoir effectivement traitée sous la forme d'une théorie de la connaissance systématique – au point que la deuxième partie de la *Krisis* n'accordera plus qu'à Hume seul d'avoir incarné, au sein de l'empirisme, l'exigence de ce «subjectivisme le plus radical» appelé par «l'énigme d'un monde dont l'être procède d'une prestation subjective»³⁷. Or, comme nous allons le voir à présent, tout l'intérêt des textes husserliens des années 10 et 20 est de proposer une lecture plus nuancée, montrant que c'est aussi, paradoxalement, dans ce retrait par rapport à Hume que s'enracine la signification toute particulière que Berkeley revêt pour la phénoménologie transcendantale.

2. Berkeley ou l'empirisme avant Hume: le problème de la transcendance

Rappelons tout d'abord que si l'on peut dire que la pensée de Berkeley est au principe de celle de Hume, ce n'est pas tant parce que ce dernier en exploite les résultats que parce qu'il tente d'en combler les lacunes: comme Husserl le déclare en 1923, «là où Berkeley croit être parvenu au but, Hume se découvre de grands problèmes d'un genre tout nouveau»³⁸. Plus précisément, Hume découvre en la faisant sienne que la critique berkeleyenne de la substance matérielle – au terme de laquelle les choses mondaines sont réduites à des complexes de *data* sensibles dont la coexistence ou la succession simplement habituelle ne fonde qu'une cohésion empirique – implique un double problème d'objectivité que Berkeley a laissé pendant. D'une part, cette réduction immanentiste des choses réales «rend énigmatique l'origine de l'apparence empirique d'une objectivité extérieure à la conscience»³⁹: car s'il est entendu que rien ne nous est donné au-delà d'une pluralité de complexes de sensations, il reste que c'est bien de *choses* que nous avons conscience à travers eux, de choses transcendantes que nous appréhendons comme identiques à travers le changement de leurs apparences. Ainsi l'empirisme demeure-t-il partiel tant qu'il n'a pas rendu compte de la façon dont, dans l'immanence de la conscience, se constitue «l'unité de la chose identique»⁴⁰ telle qu'elle est l'objet effectif de notre expérience. Mais d'autre part, l'immanentisme berkeleyen rend également problématique la possibilité d'«une science de la nature en tant que système d'une connaissance objectivement valide»⁴¹: car en renvoyant toute causalité à une succession habituelle de complexes de sensations, il aligne d'emblée le régime de validité de la connaissance scientifique de la nature sur celui de nos anticipations empiriques, sans interroger pour elles-mêmes la possibilité d'une détermination théorique des objets de l'expérience ni la rationalité objective d'une connaissance mathématiquement exacte, revendiquant pour ses résultats la nécessité et l'universalité⁴². C'est donc dans la mesure où, tout en demeurant dans la sphère purement immanente dégagée par Berkeley, Hume met au centre de son enquête cette double dimension du problème de l'objectivité

³⁶ Husserl (2012), p. 400 n.; cfr. Husserl (1956), p. 150 (trad. fr., p. 215), où la philosophie de Berkeley est considérée comme «la première tentative systématique pour élaborer une théorie intelligible de la constitution du monde réel [...] dans la subjectivité connaissante».

³⁷ Husserl (1954a), pp. 99 ss. (trad. fr., p. 112).

³⁸ Husserl (1956), p. 173 (trad. fr., p. 249).

³⁹ Husserl (2012), p. 402.

⁴⁰ Husserl (1956), p. 174 (trad. fr., p. 250).

⁴¹ Husserl (2012), p. 403.

⁴² Cfr. *Ibidem* ss.; cfr. Husserl (1956), p. 174 (trad. fr., pp. 250 ss.).

(l'identité des objets de l'expérience et la validité objective de leur connaissance théorique) que Husserl peut considérer son empirisme, malgré le scepticisme intégral auquel il aboutit, comme une doctrine transcendantale de la subjectivité constituant le monde, mais une doctrine qui s'ignore comme telle dans la mesure où elle interprète faussement cette constitution comme production de fictions⁴³.

Or c'est justement en ce point que, paradoxalement, la fécondité phénoménologique de la pensée de Berkeley se montre sous un jour nouveau. Car si le «transcendantalisme» de Hume s'abîme dans le scepticisme, c'est parce qu'en lui, «le sensualisme de l'interprétation du monde parvient à son extension et à sa clôture complètes»⁴⁴: ce n'est pas seulement la substance matérielle mais toute substantialité quelle qu'elle soit, toute transcendance, qui y est éliminée au profit du jeu associatif des complexes sensoriels, de sorte que la consistance de quelque chose comme un monde se trouve elle-même mise en question. Or Husserl ne cesse de rappeler, d'une part, que loin d'avoir défendu un sensualisme aussi extrême, Berkeley n'a lui-même été sensualiste «que dans l'interprétation des intuitions de la nature extérieure»⁴⁵, et, d'autre part, que *ce caractère limité du sensualisme a une portée philosophique considérable puisqu'il signifie que la purification de l'immanence ne s'accompagne pas, chez Berkeley, de la clôture de cette dernière sur elle-même*. Dans les termes de Husserl: «cette restriction à la sphère de l'immanence n'entend pas signifier l'impossibilité de toute inférence conduisant à de l'être transcendant»⁴⁶. S'il demeure légitime de reconnaître à Berkeley, malgré son immatérialisme et malgré le fait qu'il ne s'attaque pas concrètement à la question de la constitution subjective de l'objectivité, une véritable pertinence phénoménologique, c'est donc d'abord parce que *l'adoption d'une attitude radicalement immanentiste demeure articulée chez lui à l'exigence de rendre raison de la transcendance* – une articulation qui, formulée à ce niveau de généralité principielle, pourrait fournir une description satisfaisante du projet théorique de la phénoménologie transcendantale. Mais à cette première raison s'ajoute le fait que les inférences transcendantales dont Berkeley reconnaît la rationalité concernent directement certaines des thématiques les plus centrales de la phénoménologie constitutive. Passons-les rapidement en revue.

Que le sensualisme de Berkeley se limite aux données de l'intuition externe signifie *en premier lieu* qu'il ne concerne pas les données de l'expérience interne. La démarche de Berkeley est bien connue: l'esse de nos idées n'étant autre que leur *percipi*, elles présupposent un esprit qui les perçoit et qui ne peut, par définition, être à son tour une idée ou quelque chose dont nous aurions une idée. Mais puisque cet esprit est ce dont les idées dépendent (qu'il les perçoive, les produise ou les modifie), il se découvre réflexivement comme agissant à titre de cause relativement à elles, et c'est dans cette mesure qu'il doit être reconnu comme substantiel⁴⁷. Lorsque Hume réduit le moi à un faisceau de perceptions sans unité permanente, il ne s'oppose donc pas seulement aux «cartésiens» mais aussi à la doctrine berkeleyenne de la substance spirituelle, à l'encontre de laquelle il fait valoir l'argument même que Berkeley a opposé à la doctrine lockienne de la substance matérielle⁴⁸. Or les cours donnés par Husserl entre 1916 et 1918 montrent que ce qui l'intéresse ici n'est pas tant la thèse berkeleyenne de l'existence substantielle de l'esprit que la thèse selon laquelle c'est en tant que principe actif qu'il est substantiel. Car cela dénote à ses yeux une sensibilité, de la part de Berkeley, à *une différence fondamentale dans les modes de donation*: l'esprit ne s'apparaît pas à lui-même dans la réflexion avec cette passivité qui caractérise la façon dont lui apparaissent les *data* sensibles dans l'expérience. C'est pourquoi Husserl ne manque pas de souligner l'intérêt du concept de «notion» qui, dans sa différence avec

⁴³ Cfr. Husserl (1954a), p. 92 (trad. fr., p. 104).

⁴⁴ Husserl (2012), p. 406.

⁴⁵ Husserl (1956), p. 157 (trad. fr., p. 226).

⁴⁶ Husserl (2012), p. 393.

⁴⁷ Cfr. Berkeley (1994a), p. 271 (trad. fr., p. 332): «La cause des idées est une substance incorporelle et active, un esprit».

⁴⁸ Cfr. Husserl (2012), p. 405.

celui d'«idée», permet à Berkeley de caractériser la singularité de ce mode de donation de l'esprit à lui-même⁴⁹. Mais *en second lieu*, au-delà de cette substantialité de l'esprit individuel et tout en s'appuyant sur elle, Berkeley reconnaît aussi la validité de l'inférence qui pose l'existence d'autres esprits que le mien, dans des termes qui ne peuvent pas ne pas retenir l'attention du phénoménologue :

Je perçois plusieurs mouvements, changements et combinaisons d'idées qui m'informent qu'il y a certains agents particuliers, semblables à moi-même, qui les accompagnent et qui concourent à les produire. Dès lors, la connaissance que j'ai des autres esprits n'est pas immédiate, comme l'est la connaissance que j'ai de mes propres idées, mais elle dépend de l'intervention d'idées qui sont par moi référées, en tant qu'effets ou signes concomitants, à des agents ou esprits distincts de moi-même⁵⁰.

Le caractère médiat de cette inférence, le fait qu'elle s'opère sur le fondement d'une ressemblance entre certaines choses que je perçois et ce que je perçois de moi-même sous le titre de « mon corps », le fait qu'elle s'accomplisse sous la forme d'une saisie interprétative des comportements du corps d'autrui (appréhendés comme signifiant une vie de conscience) – autant d'éléments qui poussent Husserl à y voir comme une préfiguration de sa propre théorie phénoménologique de la constitution empathique de l'intersubjectivité⁵¹. Si l'on ajoute, *en troisième lieu*, que Berkeley semble s'appuyer sur cette pluralité des esprits pour poser frontalement le problème de la possibilité d'un monde commun, c'est-à-dire d'une nature qui, en tant qu'ordre intersubjectif, justifierait à son tour l'«acte de la raison [par lequel] j'infère nécessairement l'existence d'un Dieu»⁵², on comprend que Husserl puisse voir dans cette succession d'inférences une première ébauche de ce à quoi il aspire lui-même sous le titre d'*une monadologie phénoménologique*, à savoir: une «théorie de la transcendance fondée sur l'immanence», une théorie qui, contrairement à la monadologie leibnizienne, ne propose pas «une interprétation métaphysique et théologique» de la réalité mais s'acquitte d'une «démonstration descriptive» de son sens sur un «terrain purement immanent»⁵³.

Ces éléments invitent donc à considérer que les philosophies de Hume et de Berkeley, envisagées du point de vue de la signification qu'elles peuvent recevoir dans le cadre d'une généalogie de la phénoménologie transcendantale, en représentent deux préfigurations également partielles et insuffisantes mais néanmoins complémentaires : tandis qu'en raison de son sensualisme intégral, l'empirisme sceptique de Hume s'apparente à *une théorie de la constitution subjective sans transcendance*, on peut dire que le sensualisme limité de Berkeley permet à son empirisme de maintenir, à côté de la thèse immatérialiste, *une justification immanentiste de la transcendance sans constitution*. Et dans ces conditions, l'intérêt propre de la philosophie berkeleyenne vient sans doute du fait qu'elle laisse apercevoir avec une plus grande netteté (quoique de façon négative, et comme en creux) les fonctions que remplit, au sein d'un immanentisme proprement phénoménologique, cette intentionnalité qu'elle ignore quant à elle tout à fait. Ainsi est-ce l'intentionnalité qui articule la clôture de l'immanence (qui n'est le «dedans» d'aucun «dehors») et son ouverture à la transcendance, et qui supprime par là même l'incohérence d'un empirisme qui, d'un même geste, dissout certaines transcendants et conclut à d'autres⁵⁴. De même, c'est l'intentionnalité qui permet de comprendre que les inférences rationnelles en direction de l'être transcendant ne sont justement pas des inférences, des raisonnements, mais que l'enracinement de la transcendance dans l'immanence renvoie à une synthèse donatrice de sens qui s'effectue à même les visées de la conscience. Enfin et surtout, c'est l'intentionnalité qui seule est susceptible de réfuter ce sensualisme que

⁴⁹ Ivi, p. 394. Cfr. également Berkeley (1994b), p. 450 (trad. fr., p. 111).

⁵⁰ Berkeley (1994a), p. 339 (trad. fr., p. 400); cfr. Berkeley (1994b), p. 448 (trad. fr., p. 109).

⁵¹ Cfr. Husserl (2012), p. 395; cfr. Husserl (1956), p. 153 (trad. fr., p. 220).

⁵² Cfr. Berkeley (1994b), resp. p. 467 (trad. fr., p. 129) et p. 448 (trad. fr., p. 109).

⁵³ Husserl (1956), resp. p. 153 (trad. fr., p. 221) et p. 154 (trad. fr., p. 222).

⁵⁴ Cfr. Berkeley (1994b), p. 425 (trad. fr., p. 85). Pour la critique de cette inconséquence, cfr. Husserl (1956), p. 348.

l'empirisme berkeleyen hérite de Locke et transmet à Hume, à savoir cette «confusion permanente [...] entre les *data* de sensation et les qualités des objets», induite par une conception de la conscience n'ayant affaire qu'à ses propres contenus⁵⁵; ce faisant, l'intentionnalité libère l'immanentisme de l'hypothèque immatérialiste en lui fournissant le moyen de rendre raison de la transcendance des choses réales, telles qu'elles sont données de façon préthéorique dans la simple perception externe.

Ainsi voit-on que la mise en évidence de la singulière fécondité de la pensée de Berkeley pour la phénoménologie n'empêche nullement Husserl d'ajouter son nom à la longue liste des critiques qui dénoncent dans l'immatérialisme un idéalisme subjectif. Mais dans la mesure où elle se déploie à partir du sol purement immanent qui est aussi celui de la philosophie berkeleyenne, cette critique proprement phénoménologique présente une originalité que nous allons tenter à présent de restituer.

Les développements précédents montrent que pour Husserl, la critique de l'immatérialisme coïncide *in fine* avec la tâche de comprendre Berkeley mieux qu'il ne s'est compris lui-même. On pourrait alors objecter qu'il n'y a là rien d'original puisque ce fut aussi le cas pour ces philosophes qui, comme Kant ou Fichte, ont critiqué l'idéalisme berkeleyen au nom d'un autre idéalisme, qui ne serait plus «dogmatique», «empirique» ou «subjectif» mais transcendantal, et dans le sillage duquel s'inscrit le transcendantalisme phénoménologique. À quoi il faut immédiatement répondre que si, chez Husserl, c'est bien toujours depuis un autre idéalisme que Berkeley est critiqué, cet idéalisme n'a pas toujours été l'idéalisme transcendantal. Car dès les *Recherches logiques*, c'est bien déjà un idéalisme qui fonde la critique husserlienne de Berkeley: non pas, certes, au sens d'une thèse métaphysique d'idéalité (fût-elle transcendantale) du monde extérieur, mais au sens de la thèse purement gnoséologique qui reconnaît dans la consistance de l'idéalité «la condition de possibilité d'une connaissance objective en général»⁵⁶. Rien n'empêche, néanmoins, de reconnaître l'unité de la critique husserlienne de Berkeley. Comme nous allons le voir en effet, cette unité s'enracine dans l'intentionnalité elle-même, qui commande, de part et d'autre du «tournant transcendantal», des gestes critiques analogues: à chaque fois, c'est elle qui permet à Husserl de reprocher à l'idéalisme berkeleyen sa méconnaissance de l'idéalité, tout en montrant que cette méconnaissance va de pair avec une appréhension défectueuse de ce qu'il faut entendre par le «contenu de la conscience».

3. Critiquer Berkeley (I) : conscience d'idéalité et contenu intentionnel

Dans le contexte des *Recherches logiques*, cette critique suppose paradoxalement que soit de nouveau soulignée la fécondité du premier argument élevé par Berkeley contre Locke, l'argument d'inséparabilité. Loin de se limiter à la façon dont, comme nous l'avons vu, Husserl le transpose dans sa propre critique de la conception lockienne des idées générales abstraites, la portée phénoménologique de cet argument s'atteste aussi et surtout dans les premières pages de la Troisième Recherche. Reprenant des analyses qu'il avait déjà menées en 1894 dans les *Études psychologiques pour la logique élémentaire*, Husserl y déclare que le véritable critère de distinction entre ce qui est concret et ce qui est abstrait trouve son origine dans le principe berkeleyen selon lequel ne sont représentables séparément que les parties ou qualités qui, bien qu'elles soient données ensemble dans l'expérience⁵⁷, sont susceptibles selon leur nature d'exister séparément: c'est le cas, par exemple, d'un pied de la table par rapport à la table mais pas de sa couleur par rapport à son étendue. Moyennant la reformulation, par Stumpf, de cette distinction en termes de contenus indépendants et de contenus dépendants, Husserl en tire une détermination méréologique de la différence entre l'abstrait et le concret, qui vaut aussi bien sur le plan ontologique des objets que sur le plan descriptif

⁵⁵ Husserl (2012), pp. 354 ss. et 352.

⁵⁶ Cfr. Husserl (1984a), p. 112 (trad. fr., p. 126).

⁵⁷ Husserl (1979a), pp. 98 ss. (trad. fr., p. 132); Husserl (1984a), p. 232 (trad. fr., pp. 10 ss.).

des contenus de conscience: sont abstraites leurs parties dépendantes, irréprésentables séparément (leurs moments), concrètes leurs parties indépendantes et réprésentables séparément (leurs fragments)⁵⁸. On comprend donc que Husserl ait pu, à l'occasion, mentionner Berkeley comme une source lointaine de son idée d'une ontologie matérielle, vouée à la mise en évidence des lois aprioriques régissant les relations de dépendance qui structurent les différentes régions de la réalité⁵⁹. Mais dans notre perspective, l'essentiel est ailleurs et se joue plutôt dans la Deuxième Recherche, où Husserl montre non seulement que la pertinence des objections que Berkeley formule à l'encontre de Locke ne dispense pas de dénoncer l'absurdité de la conception alternative des idées générales qu'il fait lui-même valoir, mais surtout que cette absurdité tient en bonne partie au rôle qu'il y fait jouer à ces qualités dont il a montré contre Locke qu'elles étaient inséparables.

Pour le comprendre, rappelons que si, aux yeux de Husserl, Berkeley peut être considéré comme le père du nominalisme moderne, c'est en raison de la «réaction excessive» par laquelle il croit pouvoir tirer argument de l'absurdité de la conception lockienne des idées générales abstraites pour «refuser radicalement les objets généraux en tant qu'unités spécifiques de la pensée»⁶⁰, et donc pour dénoncer par avance toute théorie de l'abstraction impliquant une conscience de généralité entendue comme représentation *sui generis* de tels objets généraux. Dans ces conditions, c'est lui qui inaugure le geste nominaliste qui consiste à rendre compte de la généralité à partir de nos seules représentations individuelles et des relations qui se déploient entre elles. Et l'une des manières dont il y parvient consiste à reconnaître l'existence d'une certaine faculté d'abstraction, entendue comme le pouvoir qu'a l'esprit de ne pas considérer tout ce qu'il perçoit: pour autant qu'il serait ainsi possible de «considérer une figure simplement en tant que triangulaire, sans faire attention aux qualités particulières des angles ou aux rapports entre les côtés»⁶¹, une démonstration pourrait valoir pour «le triangle» en général. En d'autres termes, inaugurant une tradition qui se poursuivra chez Mill et chez Meinong, Berkeley fait ici de l'attention la faculté de la généralité, au nom du fait que sa concentration sur un attribut qualitatif d'objet ou sur un objet singulier implique de ne pas tenir compte de tous les caractères concomitants qui contribuent à sa différenciation, donc d'en *faire abstraction* et de désindividualiser par là même ce qui est attentivement considéré⁶². Deux objections permettent à Husserl de réfuter cette conception.

La première consiste à faire valoir que «l'attention exclusive à un moment caractéristique ne supprime pas son individualité»⁶³. Autrement dit, aucune concentration de l'attention ne peut suspendre la distinction numérique qui existe entre un attribut particulier de l'objet (par exemple le rouge de cette pomme) et l'attribut identique d'un autre objet (le même rouge de ce cube), au point que le premier deviendrait *lui-même* la propriété partagée par les deux objets. Cet argument invite donc à reconnaître que si les variations de l'attention peuvent commander *des différences d'intensité* dans la façon dont ce que nous considérons se détache au sein du champ perceptif, elles ne peuvent enjamber *la différence catégoriale* entre ces deux types d'objectités que sont l'individualité réelle et la généralité idéale. De cette première objection découle alors la seconde, qui consiste à montrer que cette théorie de l'attention perd de vue la distinction entre les «caractères en tant qu'attributs spécifiques» (le rouge en général) et «les caractères en tant que moments objectifs» (le rouge de cette pomme)⁶⁴. En d'autres termes, Berkeley n'est pas seulement la source de la détermination

⁵⁸ Husserl (1984a), p. 272 (trad. fr., p. 51).

⁵⁹ Cfr. Husserl (2003), p. 88.

⁶⁰ Husserl (1984a), resp. p. 147 (trad. fr., p. 168) et p. 127 (trad. fr., p. 144). Sur cette conséquence tirée par Berkeley, cfr. Malherbe (1986), p. 358.

⁶¹ Berkeley (1994a), p. 249 (trad. fr., pp. 310 ss.).

⁶² Cfr. Husserl (1984a), pp. 155 ss. (trad. fr., p. 177).

⁶³ Ivi, p. 157 (trad. fr., p. 179); cfr. Husserl (1979b), pp. 375 ss. (trad. fr., p. 375).

⁶⁴ Husserl (1984a), p. 133 (trad. fr., p. 151).

méréologique des contenus dépendants comme parties abstraites, mais il est aussi le père de la confusion de ces dernières avec les concepts abstraits, au sein d'une théorie de l'abstraction qui ne voit pas de différence entre l'acte par lequel on considère attentivement un moment pour lui-même et «l'abstraction au sens de la formation des concepts»⁶⁵.

Contre cette confusion, il s'agit donc de réitérer à l'encontre de Berkeley ce qu'on pouvait déjà faire valoir contre Locke, à savoir que «le moment objectif individuel isolé n'est pas encore l'attribut *in specie*»⁶⁶. Or cela implique deux séries d'analyses. D'une part, comme Husserl le fait remarquer dès 1897, cela revient à soutenir que «le prédicat n'est pas un contenu qui peut être remarqué, mais un *concept* qui peut seulement être représenté», c'est-à-dire à restaurer et à maintenir la distinction de principe «entre contenus abstraits [...] et concepts abstraits»⁶⁷, ce qui n'est possible qu'en montrant qu'on affaire à *deux types d'objets* différents, corrélatifs de *deux visées intentionnelles* irréductibles l'une à l'autre. C'est précisément ce à quoi répond la distinction scrupuleuse entre *deux sens de l'abstraction*, telle qu'elle est résumée dans les derniers paragraphes de la Deuxième Recherche: tandis que le § 41b précise la nature de l'abstraction en tant qu'acte de visée spéciale (mais non spécifique) qui, au sein de l'objet concret, isole pour eux-mêmes (sans les séparer pour autant) des contenus abstraits, des moments⁶⁸, le § 42c conclut en rassemblant, sous le nom d'«abstraction idéatrice ou généralisante», les «actes par lesquels se forment les “concepts” abstraits» en tant qu'unités spécifiques, par lesquels nous nous rapportons donc à des généralités idéales⁶⁹, qu'il s'agisse alors d'attributs (*le rouge*) ou de significations (la signification du mot *rouge*). Mais d'autre part, il ne faut pas méconnaître pour autant le rôle décisif que jouent les moments individuels dans la possibilité d'une telle idéation. Car c'est bien toujours, en effet, sur le fondement de la saisie intuitive de *ce rouge* individuel comme moment d'un objet rouge que je puis viser, de façon idéative, *le rouge* pour lui-même. Par suite, si l'on élimine les contenus abstraits que sont ces moments, alors on supprime «avec eux, les concepts abstraits»⁷⁰. Mais si c'est le cas, ce n'est pas, comme le soutient Berkeley, parce que les idéalités abstraites seraient elles-mêmes des moments dépendants, mais c'est parce que l'idéation est un «acte fondé», qui s'édifie sur la donation intuitive (sensible) préalable du moment correspondant, lequel est bien «présent simultanément à notre conscience, bien qu'il ne soit en aucune façon visé»⁷¹. Dès lors, il faut reconnaître que lorsque je perçois attentivement *ce rouge* devant moi et lorsque, le percevant, je vise pour lui-même *le rouge* dont il est un cas particulier, «une même somme de contenus sensoriels [...] actuellement donnés [...] porte de part et d'autre des actes différents»⁷².

De tout cela, il faut conclure que si la critique husserlienne de Berkeley consiste à s'appuyer sur l'intentionnalité pour établir, sous le titre de l'idéalité, la consistance objective de la généralité conceptuelle contre sa réduction nominaliste à un contenu abstrait (partie dépendante d'un objet individuel ou composante de la représentation subjective correspondante), elle n'implique pas pour autant que la généralité comme telle ne puisse jamais être, en aucun sens que ce soit, un contenu de conscience. Au contraire, les analyses que nous venons de restituer montrent qu'une telle critique revient à mettre en évidence *la nécessité de distinguer entre le contenu réel et le contenu intentionnel de la conscience*: tandis que le premier correspond aux *data* sensoriels effectivement vécus et contenus dans le déroulement de l'expérience, le second correspond à ce qui est proprement visé sur le fondement de ces *data* et qui varie en

⁶⁵ Ivi, p. 218 (trad. fr., p. 249).

⁶⁶ Ivi, p. 136 (trad. fr., p. 153).

⁶⁷ Resp. Husserl (1979b), p. 375 (trad. fr., p. 375) et Husserl (1979a), p. 133 n. (trad. fr., p. 179 n.).

⁶⁸ Cfr. Husserl (1984a), pp. 221 ss. (trad. fr., p. 252).

⁶⁹ Ivi, resp. p. 226 (trad. fr., p. 257) et p. 225 (trad. fr., p. 256).

⁷⁰ Ivi, p. 204 (trad. fr., p. 234), nous soulignons.

⁷¹ Ivi, p. 163 (trad. fr., p. 186).

⁷² Ivi, p. 114 (trad. fr., p. 128).

fonction du mode d'appréhension mis en jeu. De sorte que dans le cas où, sur le fondement de «ce» rouge comme moment chromatique de tel ou tel objet individuel, c'est la *species* «rouge» que je vise pour elle-même, cette dernière ne fait certes pas partie de la teneur réelle de mon vécu (elle n'est pas elle-même ce que je vis) mais elle relève bien néanmoins, en tant que «contenu descriptif de la conscience d'abstraction»⁷³, de son contenu intentionnel. Et si, faute d'apercevoir cette distinction, Berkeley sombre dans le nominalisme, c'est en raison de son sensualisme, c'est-à-dire du préjugé selon lequel la conscience ne peut avoir affaire qu'à ses propres contenus. Dans ces conditions, en effet, il devient impossible d'éviter la confusion, sous le titre de l'objet de l'attention, entre la présence, dans le contenu de la conscience, des moments abstraits non visés servant support à la visée de la *species* correspondante, et la conscience de cette *species* elle-même, visée à titre d'objet idéal.

4. Critiquer Berkeley (III) : idéalisme transcendantal et inclusion irréaliste

Si l'on se tourne à présent vers la phénoménologie transcendantale, force est de constater que la critique de Berkeley qui s'y déploie présente une structure identique, alors même qu'elle est conduite dans un esprit fort différent puisque l'idéalisme qui la commande n'est plus seulement gnoséologique. Pour le dire d'un mot, cette critique remplit désormais une fonction strictement *défensive*, puisqu'elle vise à écarter l'objection selon laquelle la phénoménologie constitutive reconduirait un idéalisme de type berkeleyen, résorbant sans reste la réalité extérieure dans les replis de l'immanence de la conscience. Il est vrai qu'une telle objection paraît d'autant plus légitime que dans plusieurs formulations célèbres du § 49 d'*Ideen I*, Husserl souligne lui-même sans la moindre équivoque la portée ontologique de son idéalisme en indiquant qu'«entre conscience et réalité s'ouvre un véritable abîme du sens» : tandis que «le monde spatio-temporel tout entier [...] est [...] un être qui a le sens simplement secondaire, relatif, d'un être *pour* une conscience», cette conscience, «considérée dans sa "*pureté*"», se caractérise pour sa part «comme un système d'être clos sur lui-même, comme un système d'être absolu [...] qui n'a pas de dehors spatio-temporel»⁷⁴. Par suite, le caractère subjectivement constitué de toute réalité naturelle implique que ce serait un non-sens que de lui reconnaître un en soi: «une réalité absolue, cela équivaut exactement à un carré rond»⁷⁵. Pour étayer le soupçon d'idéalisme subjectif que ces déclarations pourraient faire naître, on peut convoquer également quelques pages d'un cours de «Théorie générale de la connaissance» donné par Husserl durant l'hiver 1902-1903, c'est-à-dire dans une période où, prenant ses distances avec la «psychologie descriptive» des *Recherches logiques*, il engage la phénoménologie sur la voie d'un idéalisme de l'intentionnalité, qui ne deviendra transcendantal que dans un second temps. Dans le contexte d'une clarification des rapports entre être et vérité, Husserl est amené à récuser l'idée que l'être pourrait être indépendant de toute conscience et soutient au contraire, dans des termes dont la proximité avec ceux de Berkeley ne peut que frapper, que «c'est dans le sens de la perception que nous devons trouver le concept de l'existence», si bien «qu'un être qui, par principe, ne serait pour ainsi dire pas perceptible, est un non-sens»⁷⁶.

Et pourtant, ici comme dix ans plus tard dans les *Ideen*, la proximité littérale n'empêche pas la plus grande distance philosophique. Disons tout d'abord un mot de la façon dont cette distance est établie en 1903. Les lignes décisives sont les suivantes:

Mais à l'idée d'aucun objet n'appartient la perception, ni la perceptibilité réelle [...]. Nous saisissons donc avec évidence que l'objet, ou étant, peut être éventuellement le terme d'une visée, et que "objet" et "à-trouver-devant-soi-dans-une-perception-possible" sont des expressions équivalentes. Mais c'est tout, jamais nous n'aboutissons à

⁷³ Ivi, p. 125 (trad. fr., p. 141).

⁷⁴ Husserl (1976), pp. 105 ss. (trad. fr., pp. 151 ss.).

⁷⁵ Ivi, p. 120 (trad. fr., p. 171).

⁷⁶ Husserl (2001), p. 136.

l'équation: *esse = percipi*. [Car] ces possibilités sont idéales. [...] Cela ne comporte pas du tout l'affirmation que tout être soit jamais donné⁷⁷.

On voit que la prise de distance avec Berkeley ne tient pas seulement, ici, au fait que Husserl affirme la dépendance ontologique de l'objet extérieur relativement à une perception *possible*, à une perceptibilité, plutôt qu'à une perception effective. Car d'une certaine façon, c'est aussi ce que soutient Berkeley lorsqu'il montre que la dépendance des choses n'est pas tant à l'égard de leur perception effective par mon esprit individuel que de leur perception par tout esprit, et ultimement par l'esprit infini de Dieu⁷⁸. C'est pourquoi le véritable argument husserlien réside dans la différence entre cette possibilité *réelle* d'une autre perception actuelle que la mienne et une possibilité *idéale* qui, comme telle, n'implique aucune donation perceptive effective de l'objet. Pour reprendre les termes de J.-F. Lavigne, on peut donc considérer que malgré le rejet de tout en soi réel que l'idéalisme husserlien partage, en tant qu'idéalisme, avec celui de Berkeley, sa formule propre serait plutôt «*esse est percipi posse (idealiter)*»⁷⁹. C'est donc bien de nouveau dans la mesure où il fait droit à un sens de l'idéalité méconnu par Berkeley (ici, celui de la possibilité) que l'idéalisme husserlien implique une critique de son idéalisme subjectif.

Malgré cela, c'est surtout la critique que Husserl en propose après le «tournant transcendantal» qui retiendra notre attention, et ce précisément parce que cette transcendantalisation est intimement liée à la découverte de l'inclusion du corrélat objectal de la visée à l'intérieur de la sphère des données phénoménologiques, une inclusion qui implique donc l'ouverture de la description phénoménologique au *cogitatum* comme tel, en tant que transcendance dans l'immanence⁸⁰. Il pourrait donc sembler qu'en ne limitant plus le donné phénoménologique aux *data* sensoriels et aux actes, c'est-à-dire au versant noétique des vécus, mais en faisant valoir l'inclusion du «perçu comme tel», à titre de pôle noématique, dans l'immanence de la conscience, la phénoménologie transcendantale fasse un pas de plus en direction d'une dissolution berkeleyenne de la réalité dans la conscience. Or, de façon remarquable, le texte du § 98 d'*Ideen I* confirme et évacue ce soupçon d'un seul et même geste. Husserl y déclare en effet, à propos du noème, qu'il est

un objet entièrement dépendant. Son *esse* consiste exclusivement dans son *percipi* – à ceci près que cette proposition ne vaut absolument pas au sens berkeleyen, parce que le *percipi* ici ne contient pas du tout l'*esse* à titre d'élément réel⁸¹.

Pour comprendre ce qui permet à l'idéalisme transcendantal phénoménologique de demeurer à distance de tout idéalisme subjectif, il faut donc rendre compte de ce caractère *non réel* de l'inclusion du visé comme tel dans l'immanence de la conscience. Les textes husserliens montrent que deux déterminations sont ici inextricablement mêlées.

D'une part, inclusion non réelle signifie inclusion *intentionnelle*, c'est-à-dire à titre de contenu visé par la conscience mais ne relevant pas pour autant de ce que la conscience vit à proprement parler, comme les sensations (le donné hylétique) ou les actes (les noèses). Comme c'était déjà le cas dans les *Recherches logiques*, donc, la notion de contenu intentionnel coïncide avec l'idée d'une inclusion irréductible à celle d'une partie dans un tout – à la différence près que Husserl y contestait alors que le concept puisse résider dans la conscience à titre de moment, de partie *abstraite*, tandis que dans le contexte de la phénoménologie transcendantale, il conteste que l'objet puisse résider

⁷⁷ *Ibidem*, Hua Mat III (la traduction est celle de Lavigne (2005), pp. 342-343, dont nous suivons ici le commentaire).

⁷⁸ Cfr. par exemple Berkeley (1994b), pp. 446 ss. (trad. fr., p. 108).

⁷⁹ Lavigne (2005), p. 342.

⁸⁰ Cfr. Husserl (1984b), pp. 230 ss. (trad. fr., p. 273); Husserl (1973), pp. 35 ss. (trad. fr., pp. 59 ss.).

⁸¹ Husserl (1976), p. 230 (trad. fr., pp. 302 ss.).

dans la conscience à titre de «fragment de l'apparition»⁸², donc de partie *concrète*. Mais puisque cette inclusion n'est autre, à présent, que celle de l'objet transcendant lui-même s'esquissant dans la conscience, elle implique que la dépendance de celui-là relativement à celle-ci n'a rien d'une *dissolution* ontologique de sa transcendance mais ressortit plutôt à une *corrélacion* en vertu de laquelle c'est à même la conscience que l'objet se constitue comme l'étant transcendant qu'il est pour elle. C'est donc de «donation de sens» qu'il s'agit dans cette constitution phénoménologique, et c'est la raison pour laquelle Husserl peut affirmer que, contrairement à l'idéalisme de Berkeley, le sien ne retire rien «à l'être pleinement valide du monde, en tant que l'ensemble total des réalités», mais fonde plutôt toute réalité transcendante en tant qu'«unité de sens»⁸³.

D'autre part, le caractère non réel de cette inclusion du corrélat intentionnel fait d'elle une inclusion *irréelle*, à propos de laquelle Husserl déclare, dans une formule embrouillée du § 18 des *Méditations cartésiennes*, qu'elle est

un être-dans (*Darinsein*) tout à fait unique en son genre, non pas un être-dans à titre de composante réelle mais à titre d'un y-être-idéellement-inclus (*Ideell-darin-sein*) intentionnel, apparaissant, ou, ce qui revient au même, un être-dans en tant que son *sens objectal* immanent⁸⁴.

L'irréalité de l'inclusion s'explicite ainsi en une *idéellité* que, dans le § 99 d'*Ideen I*, Husserl avait déjà reconnue au noème lui-même et à ses caractères noématiques (aux traits de l'objet apparaissant comme tel)⁸⁵, mais dont on peut se demander ce qu'elle désigne à proprement parler. On peut sans doute suivre ici D. Pradelle, qui rattache ce caractère idéal à la «structure infinitaire»⁸⁶ qui caractérise essentiellement ce que Husserl nomme une «Idée au sens kantien», c'est-à-dire le mode sur lequel se laisse anticiper dans l'évidence l'unité – jamais susceptible de se donner comme telle dans l'expérience – d'une infinité de déterminations. Ainsi, de même que la donation parfaite ou adéquate d'une chose matérielle est une telle Idée, fonctionnant comme l'index d'un système infini de donations perspectives⁸⁷, de même l'objet apparaissant comme tel et chacun de ses caractères auraient le statut de tels pôles pour l'infinité des modes d'apparition dans lesquels ils s'exposent. Dans ces conditions, on peut certes reconnaître avec D. Pradelle que cette idéellité se laisse considérer «*par opposition à l'idéalité* qui appartient à la signification»⁸⁸; mais il faut alors immédiatement ajouter que cela n'implique aucunement que le noème serait dépourvu de *toute* idéalité. En effet, si l'idéalité est le caractère d'une identité qui se maintient tout en se manifestant dans une multiplicité de réalités⁸⁹, alors il est clair que les significations logico-linguistiques n'ont pas le monopole de l'idéalité et que le sens objectal qui fait le noyau du noème (par exemple «l'arbre apparaissant comme tel») représente bien lui-même, comme l'indique expressément Husserl, une identité par opposition à la multiplicité de ses manières d'être donné⁹⁰. C'est probablement la raison pour laquelle, à côté des passages où Husserl souligne l'idéellité du noème, il en est d'autres où son inclusion intentionnelle est interprétée non seulement en termes d'irréalité⁹¹, mais au sens explicite d'une idéalité. Par exemple ce passage du cours d'histoire de la philosophie de 1916-1918 dans lequel Husserl caractérise la présence de l'objet «en tant que sens» dans la conscience en déclarant qu'«il ne s'agit pas d'un fragment de la chose, à la façon dont une cathédrale a

⁸² Husserl (1973), p. 11 (trad. fr., p. 113); cfr. Husserl (1950), p. 65 (trad. fr., p. 69).

⁸³ Husserl (1976), p. 120 (trad. fr., p. 171).

⁸⁴ Husserl (1950), p. 80 (trad. fr., p. 87).

⁸⁵ Cfr. Husserl (1976), p. 233 (trad. fr., p. 307).

⁸⁶ Pradelle (2022), p. 88.

⁸⁷ Cfr. Husserl (1976), p. 331 (trad. fr., pp. 422 ss.) et p. 346 sq. (trad. fr., p. 441).

⁸⁸ Pradelle (2022), p. 87.

⁸⁹ Cfr. Husserl (1954b), p. 319 (trad. fr., p. 322).

⁹⁰ Cfr. Husserl (1976), p. 233 (trad. fr., p. 306).

⁹¹ Cfr. Husserl (1956), p. 110 (trad. fr., p. 156).

des fragments, mais d'un être-contenu idéal» (*ein ideale Enthaltensein*)⁹². Mais aussi et surtout ces lignes des *Méditations cartésiennes* où Husserl déclare que soutenir que le monde habite la conscience comme transcendance immanente revient à le reconnaître «comme *idée*», c'est-à-dire «comme corrélat idéal [*ideales*] d'une expérience intersubjective qui s'effectue et qui est à effectuer idéellement [*ideell*] de manière constamment concordante»⁹³. Telle est la façon dont, au cœur du pôle intentionnel du vécu, s'articulent l'idéal (l'identité à travers la multiplicité) et l'idéal (l'unité polaire d'une détermination infinie).

Ainsi la phénoménologie transcendantale peut-elle *dénoncer dans l'immatérialisme de Berkeley un idéalisme sans idéalité*. Ce faisant, elle confirme ce qu'une lecture de la Deuxième Recherche logique avait déjà permis de mettre en évidence: à savoir que la critique phénoménologique de l'empirisme berkeleyen consiste dans le double geste par lequel un sens de l'idéalité se trouve non seulement restauré, mais aussi dévoilé comme habitant cette immanence de la conscience que Berkeley avait contribué à faire émerger contre Locke, sans toutefois qu'une telle inhérence signifie l'inclusion méréologique de l'idéalité en question dans le vécu. Tout repose donc ici sur la reconnaissance de l'intentionnalité, telle qu'elle implique précisément un sens du «contenu» de la conscience à partir duquel seul on peut comprendre que la conscience se rapporte à ce qui ne se laisse justement pas réduire à l'immanence réelle de ses vécus. Soulignons, pour conclure, que ces analyses confirment aussi, par là même, la signification toute particulière que la phénoménologie ne peut manquer de reconnaître, au sein de l'empirisme britannique, à la figure de Berkeley. Car s'il est vrai qu'aux yeux de Husserl, les philosophies de Locke, de Berkeley et de Hume représentent trois façons, pour l'empirisme, de ne pas se comprendre lui-même et de succomber au sensualisme, il reste que c'est dans le seul cas de Berkeley que la critique de ce sensualisme coïncide *de facto* avec la mise en évidence de l'intentionnalité comme condition d'un idéalisme qui enracine la transcendance du monde dans l'immanence de la conscience sans la lui sacrifier. C'est pourquoi c'est sans doute au contact de la pensée de l'évêque de Cloyne que se manifeste avec la plus grande clarté la singularité de cette «critique radicale de l'empirisme» que Husserl déploie dans ses leçons de 1923⁹⁴: une critique qui, parce qu'elle le défend en même temps contre lui-même et cherche à en restituer la vérité, autorise à considérer la phénoménologie non pas certes comme la *vérification* de cet empirisme, mais comme sa «*vérifaction*».

Bibliographie

- Benoist, J. (1995), «À l'origine de la phénoménologie: au-delà de la représentation», *Critique*, n. 51, pp. 480-506.
- Benoist, J. (1997), «Les voies de l'immanence. La phénoménologie à l'école de Berkeley», *Giornale di Metafisica*, n. XIX, pp. 411-448.
- Berkeley, G. (1994a), *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, in *The Works of George Berkeley*, vol. 1: *Philosophical Works*, 1705-21, Clarendon Press, Oxford ; trad. fr. par M. Phillips, *Traité des principes de la connaissance humaine*, in *Œuvres I*, Puf, Paris 1985.
- Berkeley, G. (1994b), *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, in *The Works of George Berkeley*, vol. 1: *Philosophical Works. 1705-1721*, Clarendon Press, Oxford; trad. fr. par A. Leroy, *Trois Dialogues entre Hylas et Philonous*, in *Œuvres II*, Puf, Paris 1987.
- Courtine, J.-F. (2007), *La Cause de la phénoménologie*, Puf, Paris.
- Fisette D. (2003), «Représentations. Husserl critique de Twardowski», in D. Fisette, et S. Lapointe (ed.), *Aux origines de la phénoménologie. Husserl et le contexte des Recherches logiques*, Québec, Vrin, Presses de l'Université Laval-Paris, pp. 61-91.

⁹² Husserl (2012), p. 353.

⁹³ Husserl (1950), p. 138 (trad. fr., p. 156).

⁹⁴ Husserl (1956), pp. 147 ss. (trad. fr., pp. 212 ss.).

- Locke, J. (1975), *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford, OUP; trad. fr. par J.-M. Vienne, *Essai sur l'entendement humain. Livres I et II*, Vrin, Paris, 2001 et *Essai sur l'entendement humain. Livres III et IV – Annexes*, Vrin, Paris 2006.
- Malherbe, M. (1986), "Husserl critique de Berkeley", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 176, n. 3, pp. 355-366.
- Husserl, E. (1950), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Nijhoff, Den Haag; trad. fr. par M. de Launay, *Méditations cartésiennes et Les Conférences de Paris*, Puf, Paris 1994.
- Husserl, E. (1954a), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Nijhoff, Den Haag; trad. fr. par G. Granel, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, Paris 1976.
- Husserl, E. (1954b), *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg, Claassen & Goverts; trad. fr. par D. Souche-Dagues, *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, Puf, Paris 1970.
- Husserl, E. (1956), *Erste Philosophie (1923/24), I: Kritische Ideengeschichte*, Nijhoff, Den Haag; trad. fr. par A.L. Kelkel, *Philosophie première 1: Histoire critique des idées*, Paris, Puf 1970.
- Husserl, E. (1973), *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Springer, Dordrecht; trad. fr. par A. Lowit, *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, Puf, Paris 1970.
- Husserl, E. (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erster Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Nijhoff, Den Haag ; trad. fr. par J.-F. Lavigne, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, Gallimard, Paris 2018.
- Husserl, E. (1979a), *Psychologische Studien zur elementaren Logik*, in *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, Nijhoff, Den Haag; trad. fr. par J. English, *Études psychologiques pour la logique élémentaire*, in *Articles sur la logique (1890-1913)*, Puf, Paris 1975.
- Husserl, E. (1979b), *Besprechung von H. Cornelius*, in *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, Nijhoff, Den Haag; trad. fr. par J. English, *Discussion de H. Cornelius*, in *Sur les objets intentionnels (1893-1901)*, Vrin, Paris 1993.
- Husserl, E. (1984a), *Logische Untersuchungen, II/1: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Kluwer, Dordrecht; trad. fr. par H. Elie, L. Kelkel et R. Scherer, *Recherches logiques 2: Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, Puf, Paris 1991.
- Husserl, E. (1984b), *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906-1907*, hrsg. von U. Melle, M. Nijhoff, Den Haag; trad. fr. par L. Joumier, *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance (1906-1907)*, Vrin, Paris 1998.
- Husserl, E. (2001), *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902-1903*, Springer, Dordrecht.
- Husserl, E. (2003), *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, Springer, Dordrecht.
- Husserl, E. (2012), *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920*, Springer, Dordrecht.
- Lavigne, J.-F. (2005), *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*, Puf, Paris.
- Pradelle, D. (2022), *Sur le concept de sens en phénoménologie*, in D. Pradelle et P.-J. Renaudie, *Intentionnalité, sens, antipsychologisme. Hommage à Robert Brisart*, Olms, Hildesheim, pp. 53-88.
- Spiegelberg, H. (1959), *Perspektivenwandel: Konstitution eines Husserlbildes*, in *Edmund Husserl 1859-1959*, Nijhoff, Den Haag, pp. 56-63.
- Zahavi, D. (1994), "Intentionality and the Representative Theory of Perception", *Man and World*, n. 27, pp. 37-47.