

DOMINIQUE PRADELLE*

EMPIRISME ET PHÉNOMÉNOLOGIE:
HUSSLER ET L'EMPIRISME HUMIEN

Abstract: *Empiricism and Phenomenology: Husserl and Human Empiricism*

What position does English empiricism, especially Hume's, occupy within the history of philosophy as conceived by Husserl? Did English empiricism anticipate the phenomenological problem of the transcendental constitution of objects by consciousness or, on the contrary, act as an epistemological obstacle by failing to recognize the intentional essence of consciousness? Leaving aside the question of Husserlian nominalism, we focus here on what Husserl calls his *fictionalism*, i.e. his theory of object identity as a fiction produced by the imagination. The contribution of Hume's empiricism to transcendental phenomenology is to have thematized the field of *cogitationes*, where Descartes had concentrated on the evidence of the *cogito* alone, and to have posed the problem of the relation of consciousness to an external and permanent object. But his essential limitation is to have conceived this field on the model of material nature, and to have sought to provide a genetic explanation for the shared belief in the existence of external objects; in so doing, he misses the intentional essence of consciousness and the ideal status of the external thing.

Keywords: Associationism, Constitution, Empiricism, Exteriority, Fictionalism, Imagination, Immanence, Intentionality, Permanence, Phenomenology

«Elle ne parvenait pas à réfléchir.
Mais elle continuait à *voir*.
L'image restée devant ses yeux
avait le relief indiscutable de la réalité»
(R. Martin du Gard, *Les Thibault*, «L'été 1914»)

Quelle position occupe l'empirisme anglais – spécialement celui de Hume – au sein de l'histoire de la philosophie telle que la conçoit Husserl ? L'empirisme anglais a-t-il joué pour ce dernier le même rôle que pour Kant (celui d'éveilleur) ou a-t-il à l'inverse obstrué la voie aux véritables découvertes ? A-t-il anticipé à ses yeux la problématique phénoménologique de la constitution transcendantale des objets par la conscience pure ou, au contraire, eu la fonction d'obstacle épistémologique en méconnaissant, par la réduction de l'objet à un complexe de vécus, l'essence intentionnelle de la conscience et en interdisant par avance, par la réduction de l'étant au seul étant individuel, tout accès aux généralités d'essence ? Ou, à une telle alternative, faut-il substituer la thèse d'une conjonction des contraires : à savoir qu'à l'instar de Galilée, l'empirisme se caractériserait par un «génie à la fois découvrant et recouvrant» (*entdeckender und verdeckender Genius*)¹ ? En outre, l'empirisme s'incarne aux yeux de Husserl dans trois philosophes, à savoir Locke, Berkeley et Hume ; mais au sein de cette constellation ternaire, quelle est l'importance respective de chacun ? et leurs thèses sont-elles assez homogènes pour dessiner la position d'un empirisme unifié ?

Pour répondre à cette question, partons de la conception husserlienne de l'histoire de la philosophie.

Cette dernière est d'essence *téléologique*² : elle possède en effet une «unité spirituelle» dans l'exacte mesure où elle est traversée par une «force pulsionnelle» (*Triebkraft*) qui en constitue le moteur interne et la vectorise vers une tâche (*Aufgabe*) qui, aspirant à

* Sorbonne Université / Archives Husserl de Paris (CNRS / PSL).

¹ *Krisis* § 9h, Hua VI, p. 53.

² *Ivi*, § 15, Hua VI, p. 74.

s'accomplir dans le devenir historique de la philosophie, en représente le *telos*; ce *telos* s'identifie à son tour à la «*forme ultime* [Endform] de la philosophie transcendantale – en tant que phénoménologie»³. À partir de là, toute l'histoire de la philosophie est censée s'articuler en une tension entre *archè* et *telos*, «instauration originelle» (*Urstiftung*) et «instauration finale» (*Endstiftung*): si le sens de la philosophie est censé se concentrer dans la phénoménologie transcendantale conçue comme science apodictique des structures constitutives de la conscience pure, il a émergé à l'orée de l'histoire grâce à son instauration originelle grecque, en laquelle s'opère la conjonction de Platon – émergence de l'Idée de science orientée sur la «validité définitive» et fondée sur le «principe socratique de justification radicale» (*Rechenschaftsabgabe*) et le recours à des «principes puisés dans l'évidence»⁴ – avec Aristote et les Stoïciens – fondation de la logique des propositions et des prédicats, ainsi que de l'objectualité idéale des formations logiques⁵.

Or, dans l'espace historique qu'ouvre l'écart qui sépare les instaurations originelle et finale prennent place des réinstaurations de sens (*Nachstiftungen*) qui mettent en jeu l'articulation de trois figures centrales: Descartes, l'empirisme anglais et Kant. Leur fonction est double: d'une part, répéter et modifier le sens originel grec de la philosophie, d'autre part en anticiper le sens ultime, qui est identifié à la phénoménologie transcendantale. Mais en réalité, le sens téléologique prime sur l'originel: les grandes figures de la philosophie moderne ont pour fonction essentielle de *préfigurer la phénoménologie transcendantale*; toutefois, vu qu'elles ne le font que *partiellement* et n'en anticipent que certaines facettes tout en en voilant d'autres, elles sont frappées d'une ambivalence essentielle, chacune étant à la fois (derechef, à l'instar de Galilée) découvvrante et recouvrante. La méthode herméneutique qui régit la lecture husserlienne de l'histoire de la philosophie s'avère donc obvie. C'est, d'une part, une *démarche herméneutique rétrospective* qui, régressant depuis l'idéal d'une philosophie apodictique, autofondatrice, eidétique et réflexive, en détermine les avant-courriers, et assimile ainsi la phénoménologie au *telos* qui constitue la *dynamis* de toute l'histoire en même temps que l'objet d'une volonté intergénérationnelle inconsciente⁶. D'autre part, une *herméneutique ségrégative* qui, en chaque doctrine, sépare le bon grain de l'ivraie: en chacune, il faut en effet distinguer ce qui anticipe la phénoménologie transcendantale et correspond au *telos* de l'histoire de la philosophie, de ce qui au contraire en recouvre l'Idée et en retarde l'accomplissement; s'il est question d'une réactivation qui est censée réveiller et rendre à nouveau vivant le fond des doctrines⁷, il s'agit là d'une *réactivation sélective* qui, à l'instar de l'histoire des sciences selon Bachelard, sépare le passé valide du passé périmé.

Nous pouvons à présent entrer davantage dans les détails.

1. Cartésianisme vs. Empirisme: unité formelle du cogito, champ descriptif des cogitationes

Descartes, l'empirisme anglais et Kant entrent dans un jeu de correction mutuelle, chacun anticipant un aspect de la phénoménologie que n'ont pas découvert les deux autres. Écartons Kant, pour ne conserver que l'articulation entre Descartes et l'empirisme. Le «sens de l'histoire de l'esprit moderne» réside pour Husserl dans la *lutte entre objectivisme et transcendantalisme*, entre une philosophie dirigée vers le monde et les objets en soi et une pensée orientée vers le sujet et les configurations essentielles de la conscience pure⁸. Et cette histoire est traversée par deux lignes téléologiques, l'une négative et l'autre positive: la seconde tendant vers la forme ultime qu'est la phénoménologie transcendantale, tandis que la première en est l'exacte antithèse et en opère le recouvrement. Or, Descartes joue à cet égard le rôle de père fondateur de *l'ensemble* de la philosophie moderne: il est en effet l'«instaurateur originel» [*Urstifter*] non

³ Ivi, § 15 et 14, Hua VI, pp. 71-72.

⁴ *Erste Philosophie*, Bd. I, 2. Vorles., Hua VII, pp. 11-13.

⁵ Ivi, Bd. I, 2. Vorles., Hua VII, pp. 17-24.

⁶ *Krisis*, § 15, Hua VI, pp. 73-74.

⁷ Ivi, § 15, Hua VI, pp. 72-73.

⁸ Ivi, § 14, Hua VI, pp. 70 (titre) et 71.

d'une seule, mais des *deux* tendances opposées – «tant de l'Idée moderne du rationalisme objectiviste que du motif transcendantal qui le brise»⁹. Pourquoi cela?

C'est aisé à comprendre. En accomplissant l'*epochè* de la validité de toutes les sciences et du monde présentifique, les *Meditationes* I et II mettent au jour la sphère absolue des *cogitationes* et de l'*ego cogito* situés hors du monde et précédant tout monde; simplement, de cette découverte fondamentale Descartes ne fait rien, mais il l'abandonne.

1.1. La thématization des cogitationes comme champ descriptif

D'une part, il ne fait pas de cette sphère de données absolues le thème d'une science descriptive qui explorerait les configurations intentionnelles de la conscience pure, c'est-à-dire la typique des *cogitationes* et de leur corrélation *a priori* avec des *cogitata*. Au contraire, il transforme cet *ego cogito* en forme vide qui se répète à l'identique en toute *cogitatio*:

Par opposition à Descartes, nous nous consacrons plus profondément à la tâche qui consiste à *dégager le champ infini de l'expérience transcendantale* [Freilegung des unendlichen Feldes transzendentaler Erfahrung]. L'évidence cartésienne, celle de la proposition «*ego cogito, ego sum*», demeure stérile [ohne Frucht]¹⁰. L'entreprise échoue, bien qu'il [...] découvre effectivement dans l'*ego cogito* le point, ou plutôt le sol archimédien inébranlable, le domaine de travail [Arbeitsfeld] absolument certain et nécessaire aux premières fondations [ersten Grundlegungen]. Or, précisément, que le *cogito* constitue un tel champ de travail et ce que doivent être le genre et la méthode d'un tel travail, voilà ce que Descartes ne découvre pas [...]¹¹.

Pourquoi la pensée cartésienne souffre-t-elle d'un tel manque? C'est que les trajets respectivement accomplis par Descartes et Husserl vont en sens inverse. Ce qui importe au premier, c'est de dégager en toute *cogitatio* l'évidence première et fondatrice du *cogito*, de rapporter tous les modes intérieurs à l'attribut principal «pensée» et de référer ce dernier à la forme invariable de l'opérateur «je pense que...». C'est donc de régresser de la multiplicité des *cogitationes* à l'unité formelle de l'*ego cogitans* qui se trouve à son fondement; mais jamais la pluralité diversifiée de modalités intentionnelles de la conscience d'objet ne devient en tant que telle pour Descartes un domaine thématique à décrire et un chantier de théorisation. Or ce qui importe à Husserl, c'est justement la multiplicité de *cogitationes* dans leur relation aux *cogitata* qu'elles amènent à l'apparition: toute *cogitatio* est certes assimilable à une modalité active ou passive du *cogito*¹², mais loin que l'enjeu se limite à révéler l'unité formelle de l'*ego cogitans* sous la pluralité des *cogitationes*, elle est au contraire de mettre en lumière la spécificité de chaque *cogitatio*, à savoir sa structure noético-noématique ou sa modalité particulière de rapport à un *cogitatum*.

Telle est précisément la fonction correctrice qu'exerce l'empirisme anglais vis-à-vis de la profondeur stérile de la pensée cartésienne: *transformer en champ thématique la multiplicité des cogitationes envisagées dans leur particularité concrète* – ou, pour reprendre la formule de Gurwitsch, élaborer une *théorie du champ de la conscience*¹³. La doctrine des empiristes est ainsi marquée d'une ambivalence de fond: négligeant la profondeur de la découverte cartésienne, ils n'en ont pas réactivé l'évidence de la sphère de la conscience pure; mais en dépit de cette limite essentielle, ils ont ressaisi en sa concrétude la tâche qui avait échappé à Descartes.

Ainsi, Locke assimile l'*ego* cartésien à l'«âme humaine», c'est-à-dire une intériorité purement psychologique et naturalisée¹⁴; cependant, malgré cette naturalisation de la conscience, il entend déployer une «description systématique du développement

⁹ *Krisis*, § 16, Hua VI, p. 74.

¹⁰ *Cart. Medit.*, § 13, Hua I, p. 69.

¹¹ *Erste Philos.* I, Hua VII, p. 144.

¹² *Ideen* I, § 80, Hua III/1, p. 179.

¹³ Gurwitsch (1957).

¹⁴ *Erste Philos.* I, 11-14. Vorles., Hua VII, pp. 75, 79, 84-85, 87, 96, 100 – *Krisis*, § 22, Hua VI, pp. 86-87.

psychologique» et élucider le «développement [*Entwicklung*] de l'entendement, de la faculté de connaître»¹⁵, et déploie ce motif génétique en «reven[ant] aux sources originaires de l'intuition, de l'évidence», c'est-à-dire à la sphère close sur soi de «l'être donné dans l'évidence immédiate» ou des «données de l'expérience interne», qu'il décompose en éléments et soumet à une analyse génétique¹⁶. Berkeley prolonge cette tendance lockienne vers une «philosophie purement immanente» en purifiant sa doctrine de toutes ses présuppositions transcendantes, notamment de toute naturalisation de l'âme; ce faisant, il fonde la «première théorie immanente [...] du monde matériel», «la première tentative systématique pour élaborer une théorie intelligible de la constitution du monde réel [...] dans la subjectivité connaissante»¹⁷. Enfin, Hume déploie certes un «naturalisme» (*Naturalismus*) qui réifie la conscience en la concevant comme une quasi-nature analogue à la nature matérielle, ainsi qu'un «mauvais empirisme» qui réduit les faits de l'expérience interne à des concepts empiriques pour en «établir ensuite, par induction, des lois empirique»¹⁸; mais loin de concevoir l'unité de la chose extérieure comme étant donnée en soi, il la transforme en problème philosophique en s'installant dans la sphère immanente des sensations, pour poser la question de l'émergence de la conscience de chose identique:

comment en arrivons-nous à chaque fois, en dépit du changement de ses éléments, à voir un [complexe de sensations immanentes] comme étant la *même* chose tantôt altérée, tantôt inaltérée? [...] de quel droit lui accorder une existence indépendante de la perception ou non-perception actuelle? [...] Cette unité, précisément, de la chose identique –, voilà qui désigne l'un des principaux problèmes de Hume¹⁹.

Le problème de Hume est ici le suivant : comment la conscience, en son immanence, en vient-elle et peut-elle en venir à poser et à intuitionner des objets transcendants [*Wie kommt das Bewußtsein in seiner Immanenz dazu und kann es dazu kommen, transzendente Gegenstände zu setzen und anzuschauen*]?²⁰

En d'autres termes, malgré son absence de radicalisme, l'empirisme (spécialement sous sa forme humienne) *préfigure le problème de la constitution des objets dans la conscience pure*: loin d'être données d'avance comme toutes faites, l'identité et la constance des objets extérieurs deviennent un problème, celui de la compatibilité et de la corrélation entre la multiplicité fluente des *cogitationes* subjectives et l'unité permanente de l'objet; et son mérite essentiel est de s'être replacé au sein de la sphère immanente des *cogitationes* pour explorer concrètement comment, à partir de leur renouvellement constant, peut se profiler l'unité des choses extérieures. Le terme même d'empirisme en vient dès lors à signifier deux choses: le retour au champ d'immanence réelle que sont les *cogitationes* absolument données; et, sur ce fondement, la position du problème du rapport à des objets permanents. C'est pourquoi il existe un double «facteur formel qui constitue la légitimité permanente de l'empirisme»²¹: *l'intuitionnisme descriptif* et la *problématique de la constitution*.

1.2. L'empirisme comme récusation de l'objectivisme

L'empirisme anglais effectuée, par rapport à Descartes, une seconde correction essentielle.

Ainsi que nous l'avons dit, l'essence téléologique de l'époque moderne se situe sous le signe du *polemos*: elle se confond avec la *lutte entre objectivisme et transcendantalisme* – entre un réalisme qui, admettant le monde des objets comme étant en soi et donné d'avance, se pose seulement la question du mode d'accès à un tel monde, et une philosophie d'orientation subjective qui interroge l'origine de l'être des objets d'expérience préscientifique au sein des opérations de la conscience pure²². Et la philosophie

¹⁵ *Erste Philos.* I, 11. Vorles., Hua VII, p. 76.

¹⁶ Ivi, 20-21. Vorles., Hua VII, pp. 146 et 148.

¹⁷ Ivi, 21. Vorles., Hua VII, pp. 149-150.

¹⁸ Ivi, 24. Vorles., Hua VII, p. 170.

¹⁹ Ivi, 25. Vorles., Hua VII, p. 174.

²⁰ Ivi, Beilage xvi, Hua VII, p. 360.

²¹ Ivi, 20 Vorles., Hua VII, p. 146.

²² *Krisis*, § 14, Hua VI, pp. 70-71.

cartésienne offre à cet égard un double versant: d'un côté, par sa découverte de la conscience pure il est le «proto-instaurateur» (*Urstifter*) de la philosophie transcendantale; mais de l'autre, il l'est également de «l'Idée moderne du rationalisme objectiviste», du «rationalisme physicien» (*physikalistische[r] Rationalismus*) ou d'une «philosophie conçue comme “mathématique universelle”» (*Philosophie als „Universalmathematik”*)²³. Or, la fonction qu'a l'empirisme anglais au sein de l'histoire de la philosophie est précisément d'avoir amorcé une saine réaction sceptique contre l'objectivisme prédominant qui s'est déployé dans le sillage de Descartes²⁴.

Comment cela? Comment Husserl peut-il accorder à la doctrine cartésienne la qualification si paradoxale d'*objectivisme*?

Les *Meditationes* I et II ont mis en œuvre une double démarche. Par la recherche d'une connaissance absolument fondée et apodictique, Descartes y effectue une «critique radicale de la connaissance objective»: non seulement il met en suspens et en question la validité de la connaissance scientifique, c'est-à-dire de toutes les sciences orientées sur des domaines d'objets (mathématique, physique, biologie), mais il le fait aussi pour celle de l'expérience préscientifique des objets sensibles, affectant ainsi de l'indice du problématique le monde perceptif, qui forme la «strate la plus basse de toute connaissance d'objet»; il déploie ainsi une «*epochè* quasi-sceptique» radicale et universelle²⁵. Et au seuil de la *Meditatio* II, il découvre l'*ego cogitans* à titre de donnée indubitable située au fondement de toute *cogitatio* et de tout rapport à un *cogitatum*. Comment, dès lors, Descartes peut-il bien être à l'origine du courant objectiviste de la pensée moderne?

Il l'est dès la *Meditatio* III, puis dans la V^e et VI^e. En effet, dans la III^e Descartes, abandonnant l'intuition directe du *cogito, sum*, prend l'énoncé *ego cogito* pour un «axiome apodictique» servant de fondement à une succession d'inférences ou de démarches démonstratives²⁶. La première est la preuve de l'existence de Dieu dite par les effets²⁷, d'où il s'ensuit que Dieu, possédant toutes les perfections, ne saurait être trompeur²⁸, d'où il découle à son tour que «tous les enseignements de la nature comportent quelque vérité» et qu'en dépit de leur confusion, les données sensibles indiquent plus souvent le vrai que le faux²⁹. En outre, toute vérité devant être affirmée par la volonté ou faculté de juger après avoir été perçue par l'entendement, la véracité divine implique que nulle perception claire et distincte ne saurait être fallacieuse³⁰; en particulier, touchant les choses extérieures, nous les connaissons clairement et distinctement pour autant que nous ne leur attribuons pas de qualités sensibles semblables à nos données sensorielles (couleurs, douleurs, etc.)³¹, mais uniquement une étendue tridimensionnelle possédant grandeur et mouvement³². De là découle la géométrisation des corps: la matière étant identique à l'étendue, la connaissance géométrique s'applique d'emblée aux corps extérieurs, qui ne comprennent en eux aucune qualité qui soit irréductible à une propriété purement géométrique (dureté, pesanteur, etc.)³³. C'est pourquoi, aux yeux de Husserl, Descartes pose les fondements d'un «rationalisme mathématique» qui est en même temps un «rationalisme physicaliste» (*physikalistische[r] Rationalismus*)³⁴: d'un côté dans la mesure où, partant d'un réalisme du monde extérieur, il admet la possibilité d'en obtenir une connaissance fondée; de l'autre parce que cette connaissance procède méthodiquement selon le *mos geometricus*, c'est-à-dire de façon démonstrative et en appliquant les notions des figures et mouvements géométriques³⁵.

²³ Ivi, § 16, Hua VI, pp. 74-75.

²⁴ Ivi, § 13 et 21, Hua VI, pp. 68 et 85.

²⁵ Ivi, § 17, Hua VI, pp. 77-78.

²⁶ *Cart. Medit.*, § 10, Hua I, p. 63.

²⁷ Descartes (1964a), *Medit.* III, pp. 40-51 (IX, 31-41).

²⁸ Ivi, *Medit.* III, AT VII, p. 52 (IX, 41).

²⁹ Ivi, *Medit.* VI, AT VII, p. 80 (IX, 64).

³⁰ Ivi, *Medit.* IV, AT VII, pp. 61-62 (IX, 49-50).

³¹ Descartes (1964b), I, art. pp. 68-70, AT IX-1, pp. 56-58.

³² Ivi, II, art. 4, 8-11, AT IX-1, pp. 65 et 67-69.

³³ Ivi, II, art. 4 et 11, AT IX-1, pp. 65 et 69.

³⁴ *Krisis*, § 16, Hua VI, p. 75.

³⁵ *Krisis*, § 21, Hua VI, p. 85.

C'est précisément à un tel *réalisme* et un tel *mathématisme* que s'oppose l'empirisme de Berkeley et Hume (qui, à cet égard, ont une importance plus grande que Locke), par une réaction sceptique qui prolonge le scepticisme antique³⁶.

En premier lieu, ils mettent en question l'«*objectivisme mathématisant*» (mathematisierende[r] Objektivismus) de Descartes, c'est-à-dire la scientificité de la mathématique et de la physique³⁷.

Tout d'abord, celle de la science physique. Dans sa critique des idées abstraites, Berkeley exclut toute applicabilité des connaissances mathématiques à la physique: il utilise en effet l'argument de l'inséparabilité entre l'idée de l'étendue et celles des qualités visuelles et tactiles pour en déduire qu'à l'instar de celles-ci, l'idée d'étendue a son siège dans le sujet et non dans une réalité extérieure; la géométrie ne saurait donc régir de monde extérieur, mais s'applique uniquement à des configurations mentales³⁸. Quant à Hume, il met en question la nécessité de la relation physique de causalité, montrant qu'il s'agit là d'une «chose de fait» (*Matter of Fact*) dont le contraire est possible, qui dérive entièrement de l'expérience et est un produit de l'habitude subjective suscitée par la répétition de consécutives semblables³⁹. Le domaine de la science physique perd ainsi toute consistance ontologique, l'étendue se réduisant à une modalité de la pensée et la causalité, à un pur produit de l'imagination sur fond d'association des idées.

Plus complexe est le cas des mathématiques. Il ne s'agit pas d'affirmer que Berkeley et Hume récusent la validité de la rationalité mathématique en tant que telle, puisque Hume reconnaît au contraire aux mathématiques une supériorité qui tient à la clarté et à la détermination précise de leurs idées, ainsi qu'à la nécessité absolue qui revient aux relations entre idées (*Relations of Ideas*) dont elles traitent⁴⁰.

Cependant, loin de posséder pour Berkeley un être véritable, les idées qui sont au fondement de l'arithmétique (celles d'unité et de nombre entier) et de la géométrie (celles des figures, dont l'exemple est celle du triangle) se réduisent à de «simples fictions de l'esprit»: en effet l'idée générale de triangle, étant celle d'un triangle général qui ne possède aucune des propriétés des triangles particuliers (rectangle, équilatéral, isocèle, etc.) tout en les comprenant toutes, ne saurait être une idée effective ou actualisable dans l'esprit⁴¹.

Quant à Hume, à toute notion géométrique il attribue le statut de «pure fiction de l'esprit» (*mere fiction in the mind*), bien que «très naturelle» (*very natural*). Si en effet l'on définit l'égalité entre deux courbes par leur congruence (*congruity*), c'est-à-dire leur superposabilité en toutes leurs parties, elle demeure impossible à déterminer empiriquement, vu que ces courbes sont divisibles à l'infini et comportent des parties infimes qui, n'étant pas perceptibles par les sens, ne sont ni mesurables ni comparables; nous corrigeons alors cette absence de mesure par l'invention d'un «critère purement imaginaire d'égalité» (*some imaginary standard of equality*) par lequel nous faisons se correspondre exactement les parties infimes de chacune des courbes⁴². De la sorte, si la différence entre une ligne courbe et une droite saute aux yeux pour les sens, il demeure toutefois «impossible d'en donner une définition qui fixe les limites précises qui les séparent», du fait de leur divisibilité infinie; si nous en distinguons bien l'«impression globale» (*entire impression*) ou l'«aspect d'ensemble» (*united appearance*), nous ne pouvons déterminer en toutes leurs parties l'«ordre selon lequel les lignes progressent de point en point», ce qui nous conduit à «former l'idée vague d'un critère parfait pour ces figures» (*form a loose idea of a perfect standard*); aussi l'idée de ligne droite n'est-elle pas définissable, puisqu'on ne saurait en fonder la notion sur l'«idée vague et indéterminée» (*loose and undeterminate*) de distance la plus courte entre deux points⁴³.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Ivi, § 13 et 24, Hua VI, pp. 68-69 et 93.

³⁸ Berkeley (1949a), part. I, § 10 et 14.

³⁹ Hume (2000), pp. 24-45 (trad. fr., 95-163) – Hume (2007), Book 1, Part 3, Sect. 2-4 (1.3.2-4), pp. 52-59.

⁴⁰ Hume (2000), Sect. VII, § 1 et Sect. IV, § 1, pp. 49 et 24.

⁴¹ Berkeley (1949a), Introd., § 13, First Part, § 12 et § 118-132.

⁴² Hume (2007), 1.2.4, CEWDH 1, pp. 35-37.

⁴³ Ivi, 1.2.4, CEWDH 1, p. 37. On notera juste que pour Hume le statut des mathématiques n'est pas homogène, car il n'en va pas de même de l'arithmétique: par opposition à la géométrie, celle-ci dispose bien

C'est donc le domaine tout entier des notions géométriques qui perd toute consistance: bien que réputées exactes, non seulement ces notions se réduisent à de simples fictions mentales, mais elles souffrent d'indétermination, faute de méthode permettant d'en déterminer l'égalité ou l'inégalité. En termes husserliens, loin d'être des Idées limites exactes, elles se réduisent pour Hume à des essences vagues, anexactes ou morphologiques: ce ne sont pas des «figures limites» (*Limes-Gestalten*) déterminées «dans une identité absolue» (in absoluter Identität), pour lesquelles il existerait un critère précis de détermination ou de subsomption sous une espèce, mais des formes typiques définies par l'allure générale qu'elles ont pour le regard⁴⁴. Loin d'être le règne de l'exactitude (*Exaktheit*), la géométrie est donc celui de l'*anexactitude morphologique*.

Ainsi s'écroule, avec la physique et la géométrie, le double socle théorique de l'objectivisme cartésien.

Mais surtout, ce que mettent en doute Berkeley et Hume ne se réduit pas à la validité des seules productions de la raison physiciennes, mais s'étend à l'*objectivisme en général* (der Objektivismus überhaupt)⁴⁵: à savoir l'indépendance ontologique du monde extérieur, son existence en soi, indépendamment des actes de la conscience percevante – par conséquent, non seulement à la validité du monde scientifique déterminé par les actes de l'entendement mais, à un niveau plus profond, à l'être en soi du «monde préscientifique pris au sens qu'il a dans la vie quotidienne» (*vorwissenschaftliche Welt im alltäglichen Sinne*), d'un monde qui précède et fonde toutes les opérations méthodiques de la pensée physicienne (idéalisations géométriques, inférences, etc.)⁴⁶. Dans cette optique, la fonction essentielle de l'empirisme est de poser le problème de la constitution non seulement au niveau fondé ou superstructurel de la théorie de la connaissance, mais déjà au niveau fondateur ou infrastructurel du monde perceptif et sensible: loin que le doute ne touche que les prétentions de la mathématisation galiléenne de la nature tandis que la matière serait considérée comme existant en soi et prédonnée, cette dernière se voit mise en question en son être.

En-deçà de la légitimité de la physique mathématique et du principe de causalité, c'est donc le *réalisme du monde sensible* qui se voit ainsi affecté de l'indice du problématique.

2. La double face de l'empirisme : philosophie purement immanente vs. fictionnalisme

Concentrons-nous à présent sur la doctrine humienne.

Aux yeux de Husserl, elle est affectée d'une ambivalence de fond et offre un visage de Janus à deux versants, l'un négatif et l'autre positif; elle pose en effet les bons problèmes, tout en en donnant une solution sceptique qui conduit à l'absurdité et à la «*banqueroute de la connaissance objective*» (Bankrott der objektiven Erkenntnis)⁴⁷.

Pourquoi cela?

Considérons le versant positif: l'écorce extérieure des «problèmes confus et absurdes» abrite le noyau de «problèmes très profonds, importants et significatifs» (*tiefe, bedeutsame und sinnvolle Probleme*) qui confèrent à la doctrine humienne une «puissance de développement» (*Entwicklungskraft*) téléologique et historique⁴⁸. Quels sont ces problèmes? Hume a posé les fondations d'une «psychologie purement immanente» (*rein immanente [...] Psychologie*): il fait en effet retour à la sphère des «événements survenant dans la sphère des perceptions» (*Vorkommnisse in der Sphäre der Perzeptionen*), à savoir aux impressions et aux idées qui en sont les traces rémanentes – *cogitationes* qui sont des données absolues, réellement incluses dans le champ de la conscience⁴⁹.

Tel sont en effet, chez Hume, le principe brentanien selon lequel «rien n'est jamais réellement présent à l'esprit que ses perceptions, c'est-à-dire les impressions et les idées» (*nothing is ever really present with the mind but its perceptions or impressions and ideas*)

d'un critère exact d'identité entre deux nombres entiers, celui de la correspondance biunivoque entre les unités qui composent l'un et l'autre (ivi, 1.3.1, *CEWDH* 1, p. 51).

⁴⁴ *Krisis*, § 9a, Hua VI, 21-24 – *Ideen* I, § 73-74, Hua III/1, pp. 154-156.

⁴⁵ *Krisis*, § 24, Hua VI, p. 93.

⁴⁶ Ivi, § 13, Hua VI, p. 69.

⁴⁷ Ivi, § 23, Hua VI, p. 90.

⁴⁸ *Erste Philos.* I, 25. Vorles., Hua VII, p. 176.

⁴⁹ *Erste Philos.* I, 22. Vorles., Hua VII, pp. 155-156.

et le principe sceptique selon lequel «il nous est impossible ne serait-ce que concevoir ou de former une idée d'une chose spécifiquement différente des idées et des impressions » (*'tis impossible for us so much as to conceive or form an idea of any thing specifically different from ideas and impressions*)⁵⁰. Ce faisant, il affirme à la fois l'être absolument donné des *cogitationes* et l'impossibilité de sortir de leur sphère immanente pour poser une existence extérieure qui lui correspondrait en la transcendant: «en réalité, nous n'avancions pas d'un degré hors de nous-mêmes [*we never really advance a step beyond ourselves*] et ne pouvons concevoir aucune sorte d'existence, hormis les perceptions [*nor can conceive any kind of existence, but those perceptions*] qui sont apparues dans ces étroites limites»⁵¹. Un champ de *cogitationes* sans *cogitata*: Hume fait l'économie de toute présupposition transcendante concernant l'être en soi des objets extérieurs (mais aussi des Idées générales, du Je et de Dieu), afin d'interroger le mode de formation de la croyance subjective en ces objets à partir des données réellement immanentes que sont les impressions et les idées. C'est pourquoi, pour Husserl, le *Treatise* livre, en même temps que «le premier essai systématique d'une science des données pures de la conscience» ou d'une philosophie purement immanente, la «première esquisse systématique et universelle de la problématique concrète de la constitution» transcendantale⁵².

Considérons à présent le versant négatif. Il se résume en un mot ou une expression: *fictionnalisme* (*Fiktionismus*) ou «théorie fictionnaliste de la connaissance» (*fiktionalistische Erkenntnistheorie*)⁵³. De même que le psychologisme est un réductionnisme qui réduit toute entité à un ensemble de données ou de productions mentales, la fictionnalisme en est un qui, à toutes les entités, attribue le statut de pur et simple production fictionnelle. Aussi le fictionnalisme humien ne se réduit-il pas au seul *idéalisme des choses externes*, mais est un *fictionnalisme généralisé à toutes les sortes d'entités distinctes des impressions et idées*: idées générales, corps extérieurs et personnes.

En premier lieu, toutes les «catégories de l'objectivité» (*Kategorien der Objektivität*), tant scientifiques que préscientifiques – c'est-à-dire toutes les notions générales qui se rapportent à la réalité – se réduisent à des fictions – ce qui, du même coup, attribue ce statut fictionnel à toute science du réel⁵⁴. En deuxième lieu, l'identité permanente des corps extérieurs se réduit aussi à une «fiction psychologique» (*psychologische Fiktion*): puisqu'il est impossible de sortir de la sphère des impressions et idées pour poser une existence extérieure qui s'en distingue et leur corresponde, il ne reste qu'à expliquer comment, à partir des *cogitationes* immanentes, se forme la fiction spontanée d'une existence externe – c'est-à-dire non pas le rapport à un *cogitatum*, mais un simple complexe de *cogitationes* possédant l'unité d'une idée composée⁵⁵. Enfin, loin que l'identité du Je ou de la personne soit donnée dans l'expérience, il ne s'agit là aussi que d'une fiction psychologique spontanée⁵⁶. Husserl aurait pu ajouter: Dieu lui-même se réduit pour Hume à une fiction.

Or, en théorie de la connaissance, un tel fictionnalisme a des conséquences dirimantes.

Si toute science est connaissance de ce qui est général ou se fonde sur cette dernière, le fictionnalisme vis-à-vis des idées générales rend toute science impossible et se supprime lui-même: si l'on ne peut connaître que des faits individuels, il est en effet impossible d'affirmer cette limitation dans sa généralité. En outre, si l'on ne peut sortir de la sphère d'immanence réelle des impressions et idées pour atteindre des objets, on aboutit à un *solipsisme*, à savoir un enfermement dans le champ de ses données idiopsychiques; s'il n'y a aucun droit à affirmer des vérités et des lois concernant les faits, on ne saurait non plus fonder la croyance en la causalité ou l'existence des corps

⁵⁰ Hume (2007), 1.2.6, *CEWDH* 1, p. 49.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Erste Philos.* I, 22. Vorles., Hua VII, p. 156.

⁵³ *Erste Philos.* I, 25. Vorles., Hua VII, 177 – *Krisis*, § 23, Hua VI, p. 88.

⁵⁴ *Krisis*, § 23, Hua VI, 89 – *Erste Philos.* I, 25. Vorles., Hua VII, p. 177.

⁵⁵ *Krisis*, § 23, Hua VI, 89 – *Erste Philos.* I, 25. Vorles., Hua VII, pp. 173 et 179.

⁵⁶ *Krisis*, § 23, Hua VI, 89 – *Erste Philos.* I, 20. et 25. Vorles., Hua VII, pp. 158 et 174.

extérieurs sur les lois de l'habitude, puisque ces dernières sont des lois relatives aux seuls faits. Le scepticisme débouche ainsi sur un irrationalisme⁵⁷.

Husserl exagère-t-il? Hume ne s'est-il pas contenté, comme l'expose Kant, de mettre en question le principe de causalité sans pour autant mettre en doute l'existence des corps extérieurs?

Si l'on ne lit que l'*Enquête sur l'entendement humain*, certes; mais si on lit le *Treatise*, il n'en est rien. En-deçà de la réduction de la loi de causalité à une inférence de l'imagination produite par l'habitude, Hume y met en question *toute identité en général, notamment celle des corps extérieurs*: puisque les impressions se renouvellent constamment à une vitesse extraordinaire sans qu'aucune puisse jamais faire retour à l'identique, comment se fait-il que, dans l'expérience perceptive, nous pensions avoir affaire à des objets extérieurs stables? Comment passe-t-on de la multiplicité fluente des impressions à la perception d'objets identiques et permanents? Telle est la question génétique que pose Hume : celle de *l'origine et de la formation des thèses d'identité* – une question qui, aux yeux de Husserl, aurait échappé à Descartes et à Kant⁵⁸.

Quant à la réponse que donne Hume à ce problème, elle se concentre tout entière dans le passage suivant :

[Hume] traite la connaissance humaine comme un scène où la raison et l'imagination se présentent comme acteurs et, tels d'irréductibles adversaires, se détruisent mutuellement. La raison a sa sphère d'influence strictement délimitée, dont la borne porte l'inscription: Absurdité [*Widersinn* = contresens]. À l'intérieur de cette sphère de légitimité, il n'y a que des idées et des relations entre idées, mais rien qui ressemble à un monde réel [*reale Welt*]. Celui-ci relève du domaine d'une autre faculté, celle de l'imagination» [*Einbildungskraft*] qui, en vertu de lois psychologiques immanentes, notamment celles de l'association des idées et de l'habitude (mais pas seulement), produit la nature dont on fait l'expérience comme une production fictive [*die erfahrene Natur als ihre fiktive Schöpfung hervorbringt*], s'autorisant ainsi en secret des franchissements de frontière illégitimes, voire absurdes [*rechtlose, ja widersinnige Grenzüberschreitungen gestattet*]⁵⁹.

Qu'est-ce que cela signifie? Pourquoi, au-delà du domaine des relations nécessaires entre idées, est-ce le règne de l'imagination productrice en même temps que du contresens? Quelle est la nature d'un tel contresens et de quel type sont les lois ici enfreintes?

Pour le comprendre, parcourons les principes essentiels qui sont posés dans le *Treatise*.

Tout d'abord, toutes les perceptions se ramènent à deux espèces: *impressions* et *ideas*, les secondes étant les images rémanentes affaiblies des premières. Ensuite, impressions et idées se divisent en simples et complexes, selon qu'on peut ou non y distinguer des parties; ainsi, la perception d'une chose extérieure telle qu'une pomme réunit plusieurs idées simples (couleur, saveur, odeur, texture). Est alors posé un principe génétique: toute idée simple dérive d'une impression simple qu'elle représente exactement⁶⁰. De ces trois principes, on peut déduire ceci: la perception instantanée que j'ai d'une simple pomme est *déjà* une idée complexe qui réunit une pluralité d'impressions relevant des différents sens. Or, vu que les impressions se renouvellent en permanence, comme puis-je en venir à percevoir cette pomme comme étant extérieure à l'esprit et permanente dans la durée?

Puisqu'on ne peut guère sortir de la sphère immanente des idées produites par l'imagination⁶¹, la seule réponse possible consiste à expliquer génétiquement la formation d'idées complexes par l'imagination, et c'est ici qu'intervient l'efficace des principes d'association.

La thèse sous-jacente est la suivante: afin que des idées simples «se transforment

⁵⁷ *Krisis*, § 23, Hua VI, p. 90 – *Erste Philos.* I, Beil. xv, p. 354.

⁵⁸ *Erste Philos.* I, Beil. xv, 356, et 25. Vorles., Hua VII, p. 174.

⁵⁹ *Erste Philos.* I, 25. Vorles., Hua VII, p. 179.

⁶⁰ Hume (2007), 1.1.1, *CEWDH* 1, pp. 7-9.

⁶¹ Ivi, 1.2.6, *CEWDH* 1, p. 49.

régulièrement en idées complexes» (*fall regularly into complex ones*), il faut l'efficace d'un «principe d'union entre les idées» (*uniting principle among ideas*) – un «lien qui les unisse, une qualité qui les associe, permettant à une idée d'en introduire naturellement une autre» (*some bond of union among them, some associating quality, by which one idea naturally introduces another*); ce fondement de l'union est assimilable à un principe dynamique dans la sphère mentale, à savoir une «force douce qui d'ordinaire l'emporte» (*a gentle force, which commonly prevails*), semblable à ce qu'est la force d'attraction dans la dynamique newtonienne. Enfin, les trois qualités qui unissent par association des idées simples pour produire des idées complexes sont au nombre de trois: ressemblance (*resemblance*), contiguïté spatiale ou temporelle (*contiguity*) et causalité (*cause and effect*)⁶².

Si nous écartons le principe de causalité (second, puisque dérivable des deux premiers), il ne reste que la ressemblance et la contiguïté entre idées simples pour expliquer la formation de l'idée d'une chose sensible permanente. L'idée d'une substance, loin d'impliquer celle d'une unité au-delà des qualités sensibles, se réduit à «une collection d'idées simples qui sont réunies par l'imagination [*a collection of simple ideas, that are united by the imagination*] et se voient attribuer un nom particulier»⁶³. Précisons bien l'ordre génétique: loin que ce soit l'imposition langagière d'un nom qui constitue l'unité chosale, elle en dérive au contraire; c'est en effet ce qui explique la correspondance entre les noms attribués aux choses et aux qualités dans diverses langues⁶⁴. L'unité *infralinguistique* de la chose perceptive en fonde par conséquent l'identité discursive.

D'où provient à présent la première?

Des deux principes d'association que sont la ressemblance et la contiguïté, mais on est ici obligé de prolonger la pensée de Hume. Qu'une certaine couleur, une odeur, une saveur et une texture s'associent dans la perception instantanée d'une pomme, cela provient de la contiguïté des ces qualités sensibles (je vois ma main toucher la surface de la pomme que je perçois rouge); que plusieurs couleurs ponctuelles (jaune et rouge) s'associent dans l'idée complexe de pomme en excluant la couleur du fond, c'est lié au fait qu'elles se ressemblent entre elles tout en contrastant avec cette dernière; qu'enfin les impressions visuelles renouvelées de la pomme s'associent avec les idées rémanentes de la pomme tout juste passée, c'est derechef lié à la ressemblance entre impressions actuelles et perceptions tout juste passées. C'est donc la «force douce» de l'association qui, rassemblant une multiplicité d'impressions présentes et fluentes et d'idées sur fond de ressemblance et de contiguïté, forme l'idée complexe qu'est la perception durable d'une chose extérieure permanente.

3. Contre le scepticisme intégral: la distinction entre fiction et croyance

La doctrine humienne tend-elle donc, comme l'écrit Husserl, vers un *scepticisme radical* doublé d'un *idéisme* qui n'accorderait d'existence qu'à la seule sphère d'immanence réelle (celle des impressions et idées), tout en la refusant à tout objet extérieur?

3.1. Récusation du scepticisme intégral et critère de vérité

Ce n'est guère évident.

Au début de la Quatrième partie du *Treatise*, Hume prend à l'inverse soin de récuser le «scepticisme intégral» (*total scepticism*) qui «soutient que tout est incertain et que pour aucune chose, notre jugement ne possède aucun critère de vérité et d'erreur» (*that our judgment is not in any thing possess of any measures of truth and falshood*); au contraire, dit-il, personne n'a jamais été de cette opinion. Pourquoi donc? Parce qu'il existe bien une *nature* qui est caractérisée par une «nécessité absolue et incontrôlable» (*absolute and uncontrollable necessity*). Simplement, il s'agit non pas de la nature extérieure, mais de la *nature humaine* ou de celle *de l'esprit humain*, qui nous détermine à voir les objets qui nous entourent sur fond de perceptions actuelles et à les considérer comme existants sur

⁶² Ivi, 1.1.4, *CEWDH* 1, pp. 12-14.

⁶³ Ivi, 1.1.6, *CEWDH* 1, p. 16.

⁶⁴ Ivi, 1.1.4, *CEWDH* 1, pp. 12-14.

fond de connexion habituelle des idées avec une impression actuelle:

nous ne pouvons pas plus nous abstenir de regarder certains objets dans une lumière plus vive et plus pure à cause de leur connexion coutumière avec une impression présente [*viewing certain objects in a stronger and fuller light, upon account of their customary connexion with a present impression*], que nous ne pouvons nous empêcher de penser quand nous sommes éveillés, ou de voir les corps qui nous entourent si, en plein soleil, nous tournons nos regards vers eux⁶⁵.

Hume semble ainsi récuser nettement toute assimilation de sa doctrine à un scepticisme intégral qui serait dépourvu de tout critère de vérité et imposerait, en tout domaine, le règne de l'incertitude; il semble par conséquent réfuter par avance l'interprétation husserlienne, qui le situe dans le sillage du scepticisme antique de Protagoras et Gorgias selon lequel l'homme individuel serait mesure de toute chose – ce qui ruinerait d'emblée tout critère de validité intersubjective.

Il existe en effet pour Hume un *critère de vérité ou de validité*. Mais loin d'être assimilable à la correspondance entre nos idées subjectives et les objets extérieurs, ce critère réside dans une *nécessité absolue et soustraite à l'arbitraire subjectif*: si ma perception de la pomme est vraie, ce n'est pas parce que mon idée complexe de la pomme correspondrait à une pomme extérieure et réelle, mais parce que je ne puis m'abstenir de percevoir la pomme comme je le fais. La vérité ne tient donc nullement à la *correspondance* entre idées immanentes et choses transcendantes, mais à la *cohérence* et à la *nécessité naturelle de mes idées* – qui s'enchaînent comme elles le doivent selon les lois de la nature humaine, par une «*faculté que la nature a antérieurement implantée dans l'esprit et rendue inévitable*» (*a faculty, which nature has antecedently implanted in the mind, and render'd unavoidable*)⁶⁶.

La vérité, c'est la nature, c'est-à-dire l'ordre nomologique qui régit le domaine des idées immanentes pour tout esprit en général – un *ordre nomologique doué de validité intersubjective*.

3.2. La distinction entre fiction et croyance

Dès lors, pourquoi appeler *imagination* la faculté qui, à partir de qualités simples, forme l'idée complexe d'une chose perceptive? et pourquoi qualifier cette idée de *fiction*? L'imagination, c'est en effet la faculté d'associer *librement* des idées simples pour former, de manière fictionnelle, l'idée complexe d'un être imaginaire: chevaux ailés, dragons crachant le feu, géants monstrueux⁶⁷. Or, peut-on à bon droit assimiler le statut d'une pomme perçue à celui d'un centaure imaginé, pour leur attribuer un même statut ontologique fictionnel?

Au sein du domaine fictionnel tout entier, il convient de distinguer ce qui relève respectivement de la *croyance perceptive* et de l'*activité fictionnelle*: «une croyance n'est qu'une idée qui diffère d'une fiction non par nature ou par l'ordre de ses parties [*not in the nature, or the order of its parts*], mais par la manière dont on la conçoit [*in the manner of its being conceiv'd*]», qui lui confère «une *force*, une *vivacité*, une *solidité*, une *fermeté* ou une *stabilité* supérieure»⁶⁸. Supposons que je forme successivement par l'imagination l'idée complexe d'une pomme fictive puis, par la perception, celle de la même pomme comme effective. Qu'est-ce qui distingue l'une de l'autre ces idées complexes? Non les idées simples qui les composent, pas plus que l'ordre dans lequel elles apparaissent, mais la «*manière particulière de former [l']idée*» (*particular manner of forming an idea*): dans le premier cas la composition de l'idée complexe est confiée à l'arbitraire de la fantaisie, tandis que dans le second la «*force douce*» de l'association provoque un «*sentiment*» (*feeling*) particulier qui «*nous rend les réalités plus présentes que les fictions*» (*renders realities more present to us than fictions*) et leur confère davantage de «*poids*» dans l'esprit⁶⁹.

⁶⁵ Ivi, 1.4.1, CEWDH 1, p. 123.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Ivi, 1.1.3, CEWDH 1, p. 12.

⁶⁸ Ivi, 1.3.7, CEWDH 1, p. 68.

⁶⁹ Ivi, 1.3.7, CEWDH 1, pp. 67-68.

Hume oscille donc ici entre le *dégagement d'une distinction intentionnelle* (la manière de concevoir, de sentir ou d'éprouver une idée d'objet qui appartient au *belief*) et la *caractérisation de cette distinction par une différence intensive* (le degré de vivacité, de fermeté, de stabilité, etc.), et tend à recouvrir la première par la seconde. Mais, par la manière dont il oppose la croyance à la simple fiction, il tend à distinguer des modalités intentionnelles qualitatives du rapport à l'objet, fût-ce pour les reconduire ensuite à de simples différences de degré.

L'analyse humienne de la perception est par conséquent celle de la croyance perceptive, pris comme disposition naturelle à assentir à l'existence de l'objet – qui se caractérise par sa nécessité psychologique (qui échappe à l'arbitraire) et un sentiment de vivacité, stabilité ou fermeté supérieure. Ce qui en prouve la nécessité, c'est qu'elle ne requiert aucune éducation: même les enfants, les paysans et la plus grande partie de l'humanité perçoivent les objets extérieurs comme doués de permanence⁷⁰. Ainsi, de même que Kant fait de la métaphysique une disposition subjective à l'inconditionné, Hume fait de la croyance une *disposition subjective nécessaire à poser l'existence et la permanence d'objets extérieurs*. Rien n'est dit sur la correspondance entre perceptions immanentes et objets extérieurs; ce qu'il s'agit d'expliquer, c'est uniquement l'émergence, pour *quiconque*, de la croyance ou du sentiment (*sensiment*) spontané de l'existence extérieure des choses. À l'instar de Kant⁷¹, on peut donc dire que Hume replie la notion d'*objectualité* sur celle de *validité universelle (intersubjective) de la croyance*.

Un fictionnalisme, certes –, mais un *fictionnalisme nomologique et universel*.

4. L'absence d'objet intentionnel

Le problème humien est donc d'ordre *génétique*: quelle est l'origine ou quelles sont les causes qui provoquent en nous la croyance en l'existence de choses extérieures à l'esprit et douées de permanence ? Pourquoi *posons-nous* spontanément l'existence continue ou permanente des choses en dépit de la discontinuité de leur perception? Et pourquoi *supposons-nous* que leur être est distinct de celui de l'esprit?⁷² Notons la différence: dans le premier cas il s'agit d'une croyance spontanée et naturelle, dans le second, d'une hypothèse philosophique. Pour y répondre, Hume réitère à sa manière l'analyse cartésienne du morceau de cire: il faut laisser libre cours à cette croyance naturelle pour déterminer quelle est la faculté qui l'accomplit (sens, raison ou imagination); et tandis que Descartes, écartant les sens puis l'imagination, attribue à l'entendement la fonction d'identifier l'objet, Hume, écartant les sens puis la raison, l'attribue au contraire à l'imagination.

Commençons par les sens.

Tout au début de la section 2, Hume écrit que «c'est en vain que nous demanderions *s'il y a ou non des corps*»⁷³, c'est-à-dire si, à nos perceptions, correspondent ou non des corps extérieurs; l'objet est donc seulement de rendre *génétiquement* compte de notre croyance perceptive en l'existence des corps, en excluant toute *question ontologique* portant sur l'être des corps au-delà des données perceptives. De fait, le passage qui porte sur les sens a une double fonction. La première, obvie, est d'écarter les sens comme origine possible de la croyance perceptive : ils ne sauraient produire la notion d'existence continue en l'absence de données sensibles, ce qui serait une *contradictio in adjecto*⁷⁴. Plus importante s'avère cependant la seconde, qui est d'affirmer le *principe brentanien* qui sert à *récuser le statut représentationnel des qualités secondes*:

[...] toutes les sensations sont éprouvées par l'esprit telles qu'elles sont en réalité [...] Que nos sens n'offrent pas leurs impressions comme images de quelque chose de distinct ou d'indépendant, ni de quelque chose d'extérieur [*as the images of something dis-tinct, or independent, and external*], cela est évident, parce qu'ils ne nous apportent

⁷⁰ Ivi, 1.4.2, CEWDH 1, p. 129.

⁷¹ Kant (1900), § 19, Ak. IV, 298: «Par conséquent, la validité objective [*objective Gültigkeit*] et l'universalité nécessaire [*nothwendige Allgemeingültigkeit*] sont des concepts interchangeables».

⁷² Hume (2007), 1.4.2, CEWDH 1, pp. 125-126.

⁷³ Ivi, 1.4.2, CEWDH 1, p. 125.

⁷⁴ Ivi, 1.4.2, CEWDH 1, p. 126.

qu'une perception simple [*convey to us nothing but a single perception*] et ne nous suggèrent jamais quoi que ce soit au-delà. Une perception simple ne peut en aucun cas produire l'idée d'une double existence [*A single perception can never produce the idea of a double existence*], sinon par l'effet d'une inférence soit de la raison, soit de l'imagination⁷⁵.

Tout d'abord vaut le principe brentanien d'*indubitabilité exclusive de nos perceptions*, c'est-à-dire des états internes de l'esprit: seules nos perceptions nous sont absolument données⁷⁶, tout le reste en étant inféré. Que les impressions sensorielles puissent par elles-mêmes renvoyer à un substrat extérieur, c'est par conséquent une absurdité. Les sens ne nous donnent en effet qu'une «perception simple» (*single perception*) – et ce non au sens où ils ne nous livreraient que des impressions et idées simples (puisqu'il en existe au contraire de complexes), mais où ils ne nous apportent que la certitude de l'être d'*idées complexes* (en termes husserliens, réellement immanentes à l'esprit), et non celle d'un objet qui lui correspondrait dans la réalité extérieure. Partant, la situation ontologique de tout homme ordinaire est celle de l'identification entre *cogitatio* et *cogitatum*, perception d'objet et objet de perception:

ne percevant qu'un seul être, ils [*scil.* les hommes ordinaires, non philosophes] ne peuvent jamais admettre l'opinion qu'il y a une double existence et une représentation [*opinion of a double existence and representation*]. [...] Donc, afin de m'accorder avec leurs idées, je supposerai d'abord qu'il n'y a qu'une seule existence, que je nommerai indifféremment *objet* ou *perception* [*there is only a single existence, which I shall call indifferently object or perception*]⁷⁷.

La thèse de l'existence d'un objet correspondant à nos perceptions est donc le fait des philosophes, qui opèrent un dédoublement étranger à l'homme ordinaire. Elle est indirecte et procède d'une inférence causale qui, à nos perceptions considérées comme des effets, assigne à titre de cause un objet extérieur; or, «comme les seuls êtres qui soient jamais présents à l'esprit sont les perceptions», il nous est impossible d'observer une relation causale entre des perceptions et des objets donnés⁷⁸. Par conséquent, outre qu'il n'y a pas de fondement sensoriel à la thèse de la «double existence des perceptions et objets» (*double existence of perceptions and objects*), il n'en existe pas davantage de fondement inférentiel valide⁷⁹.

Par sa thèse ontologique fondamentale, Hume s'oppose donc à Locke pour rejoindre Berkeley: le *cogitatum* se confond avec un ensemble de *cogitationes*, l'objet perçu est réellement contenu dans l'esprit. L'essentiel se joue dans le statut accordé aux qualités primaires. Locke fait une distinction essentielle entre les «idées ou perceptions dans l'esprit» et les «qualités dans les corps», à savoir les «modes de la matière dans les corps qui causent en nous de telles perceptions» Étant immédiatement perçues dans l'esprit, les idées sont des *cogitationes* réellement immanentes à ce dernier, par opposition aux «qualités originales ou primaires des corps» (solidité, étendue, figure et mobilité), qui ont leur siège dans la matière et sont transcendantales à l'esprit percevant; quant aux qualités dites secondaires, ce sont les pouvoirs qu'on les corps de produire en nous des sensations. Nous avons donc en nous deux sortes d'idées, celles des qualités primaires et celles des qualités sensibles, parmi lesquelles seules les premières ont une relation de ressemblance avec les qualités réelles des corps⁸⁰. La pensée lockienne se situe par conséquent en régime de *dualisme ontologique*: si toutes les idées ont leur siège dans l'esprit, seules parmi elles celles des qualités primaires représentent des qualités *réelles* des corps⁸¹.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Ivi, 1.4.2, *CEWDH* 1, p. 140: «Les seules existences dont nous soyons certains sont les perceptions» (*The only existences, of which we are certain, are perceptions*).

⁷⁷ Ivi, 1.4.2, *CEWDH* 1, p. 134.

⁷⁸ Ivi, 1.4.2, *CEWDH* 1, pp. 140-141.

⁷⁹ Ivi, 1.4.2, *CEWDH* 1, p. 140.

⁸⁰ Locke (1975), pp. 134-137.

⁸¹ Locke (1975), II, chap. 8, § 17, pp. 137-138.

Berkeley s'oppose à ce dualisme en effectuant une *réduction psychologiste ou immanentiste des qualités primaires*.

L'argument est célèbre: les qualités primaires sont censées appartenir aux corps eux-mêmes, et non à l'esprit; or, vu qu'il nous est impossible de «former l'idée d'un être étendu et mobile, sans qu'en même temps je lui confère quelque couleur ou autre qualité sensible qui, reconnaît-on, n'existe que dans l'esprit», les qualités primaires sont «inséparablement unies aux autres qualités sensibles» et ne peuvent en être dissociées; partant, si les qualités sensibles existent uniquement dans l'esprit, tel sera également le cas des qualités primaires⁸². De même, le chaud et le froid se réduisent à des «affections de l'esprit», vu que le même corps paraîtra froid à une main (préalablement réchauffée) et froid à une autre; or, de la même façon, la forme et la taille d'un corps apparaissent différentes un œil placé dans diverses situations, et un mouvement paraîtra plus lent si la succession des idées dans l'esprit est plus rapide⁸³. Par conséquent, les qualités primaires étant réduites à des affections mentales, les choses elles-mêmes se réduisent à des complexes de sensations.

Or Hume est ici contre Locke et sur le même pied que Berkeley.

Il distingue en effet trois sortes d'impressions sensorielles: les impressions de qualités primaires (figure, taille, mouvement, solidité), celles de sensibles propres (couleurs, odeurs, sons, etc.) et les sensations de plaisir et de douleur (coupure, brûlure, etc.). Les philosophes (*scil.* Descartes et Locke) attribuent une existence objectale aux seules qualités primaires, les hommes ordinaires en revanche, aux qualités primaires et aux sensibles propres⁸⁴. La croyance ordinaire en l'existence objectale des qualités sensibles n'est cependant qu'un préjugé (*prejudice*), qui repose à la fois sur le «caractère involontaire» (*involuntariness*) et sur «la force et la violence supérieures» (*superior force and violence*) des impressions sensorielles qui leur correspondent, lesquelles nous poussent à attribuer à ces qualités une réalité et une existence continue. Or (c'est l'argument décisif), les sensibles propres (couleurs, sons...) possèdent le même statut que les sensations de plaisir et de douleur: «toutes les perceptions sont identiques dans leur manière d'exister» (*all perceptions are the same in the manner of their existence*)⁸⁵; de même qu'à l'impression subjective de douleur ne correspond dans l'objet aucune qualité dolorifique, de même il ne correspond à l'impression sensorielle de couleur aucune couleur dans l'objet – et en général, à l'impression de qualité primaire, aucune qualité primaire.

Monisme du sensoriel et de la perception: Hume ne fait pas de distinction entre le *sensoriel* et le *sensible*, les impressions sensorielles et les qualités sensibles correspondantes; perception d'objet et objet de perception se confondent, demeurant dans la sphère d'immanence réelle. L'empirisme berkeleyen et humien se caractérise donc positivement par la «tendance vers une philosophie purement immanente» mais aussi, négativement, par la *cécité envers l'intentionnalité*, la confusion entre *cogitatum* et *cogitationes*, entre «chose perçue» et «complexe correspondant des données sensorielles», chose apparaissante unitaire et modes d'apparition multiples⁸⁶.

5. Généalogie de la croyance en la réalité constante des objets: fictionnalisme cum fundamento in re

Une fois dit que les doctrines de Berkeley et Hume sont des philosophies purement immanentes qui dissolvent toute objectualité dans la sphère des *cogitationes*, que dire de plus?

Que Hume va plus loin dans l'*élucidation de la généalogie de la croyance perceptive*. Pourquoi cela? Tentons de le montrer.

Berkeley réduit le *cogitatum* matériel à un complexe de sensations:

Puisqu'elle n'est pas un être distinct des sensations, une cerise [...] n'est rien qu'un

⁸² Berkeley (1949a), part. I, § 10.

⁸³ Ivi, part. I, § 14.

⁸⁴ Hume (2007), 1.4.2, CEWDH 1, p. 128.

⁸⁵ Ivi, 1.4.2, CEWDH 1, p. 128-129.

⁸⁶ *Erste Philos.* I, 21. Vorles., Hua VII, pp. 149-151.

conglomérat d'impressions sensibles ou d'idées perçues par des sens divers, idées qui sont unies en une seule chose par l'esprit⁸⁷.

L'identification de la chose extérieure se réduit à un acte de réunion d'idées sensorielles en un seul et même complexe unitaire. Or cela laisse ouverte une difficulté essentielle, analogue à celle qui affecte la théorie berkeyenne de l'abstraction: de même que pour celle-ci on se demande pourquoi un nom ou une idée singulière est le représentant de *tel* ensemble *déterminé* d'idées singulières, de même, dans le cas de la perception d'objet individuel, on se demande pourquoi l'esprit conçoit une multiplicité de sensations comme *une seule et même* chose constante, en dépit de son caractère de multiplicité évanescence. Lorsque je perçois une table ou une maison, je perçois bien *cette* table ou *cette* maison comme *une*, et non comme un «complexe sensoriel subjectif»⁸⁸ ; partant, à partir d'une multiplicité d'impressions et d'idées, comment en viens-je à poser une chose constante et extérieure ? Tel est le problème de Hume, celui de la *genèse de la croyance perceptive de l'homme ordinaire*; c'est en ce point précis que Hume prolonge, complète et approfondit la pensée de Berkeley, s'approchant très près d'une théorie de la constitution transcendantale de l'objet perceptif⁸⁹.

Cette genèse, précisons-le, est pour Hume celle d'une croyance ou d'un sentiment «totalement déraisonnable» (*entirely unreasonable sentiment*), bien qu'il soit spontané et presque universellement partagé. Pourquoi?

Pour une raison simple, qui tient à l'incohérence des diverses thèses du vulgaire. D'une part, il «confond les perceptions et les objets» (*confound perceptions and objects*), les *cogitationes* et les *cogitata*; d'autre part, loin de posséder une constance au sein de la sphère mentale, «toutes les impressions sont des existence internes et évanescences» (*internal and perishing existences*); enfin, il «attribue une existence continue et distincte aux choses mêmes qu'il sent et voit» (*attribute a distinct continu'd existence to the very things they feel or see*)⁹⁰. Bref, tout en se maintenant dans la sphère d'immanence réelle de *cogitationes* qui ne possèdent aucune permanence, il leur attribue par ailleurs une existence constante. Par quel miracle?

De par son caractère contradictoire, cette croyance ne saurait être qu'une illusion ou une fiction produite par l'imagination: «ce n'est que par une fiction de l'imagination» (*'tis only by a fiction of the imagination*) qui «intervient presque universellement» (*almost universally takes place*), qu'à partir d'impressions évanescences multiples nous attribuons une existence permanente à l'objet perçu (*cogitatum*), c'est-à-dire à la perception de l'objet (*cogitatio*), forgeant ainsi l'idée conjointe de l'identité de l'objet et de sa perception durable⁹¹; cette «fiction d'une existence continue» (*fiction of a continu'd existence*) est «en réalité fausse» (*really false*), tout en étant le produit d'une «propension [*propensity*] à feindre l'existence continue de tous les objets sensibles». Fictionnalisme, donc, mais fictionnalisme *cum fundamento in re*, puisque fondé dans la «tendance première et la plus naturelle» de l'esprit (*first and most natural tendency*)⁹².

Explicitons les étapes par lesquelles Hume retrace la genèse de notre croyance perceptive naturelle. Pour justifier l'apparition de cette croyance, il présente en effet des arguments qu'il rejette ou rectifie avant de parvenir à l'explication dernière.

Le premier est celui de la constance (*constancy*) de l'ordre spatial: que vienne à s'interrompre ma perception de ma chambre, lorsque j'ouvre à nouveau les yeux, les objets qui la peuplent se présenteront avec les mêmes relations de position. Il est aussitôt écarté, parce que fondé sur des conditions trop restrictives: cette constance de l'ordre admet en effet de fréquentes exceptions, puisque les choses peuvent entre-temps changer de position et d'aspect⁹³.

Le deuxième repose sur l'idée de cohérence (*coherence*) et une inférence causale:

⁸⁷ Berkeley (1949b), p. 249.

⁸⁸ *Erste Philos.* I, 17. Vorles., Hua VII, p. 116.

⁸⁹ Ivi, 25. Vorles., Hua VII, pp. 173-174.

⁹⁰ Hume (2007), 1.4.2, *CEWDH* 1, p. 129.

⁹¹ Ivi, 1.4.2, *CEWDH* 1, p. 133.

⁹² Ivi, 1.4.2, *CEWDH* 1, pp. 138-139.

⁹³ Ivi, 1.4.2, *CEWDH* 1, p. 130.

quand l'expérience des objets présente des interruptions, on relie spontanément par un lien de causalité les apparitions présentes et passées, en supposant «qu'en dépit de l'interruption apparente [de leur perception], ces objets poursuivent leur connexion habituelle» (*that these objects still continue their usual connexion, notwithstanding their apparent interruption*); or la supposition d'un ordre causal durable implique que le monde «conserve son existence [*as preserving its existence*] même quand il n'est plus présent à ma perception»; la continuité causale enveloppe ainsi la réalité durable du monde⁹⁴. Cet argument n'est pas faux, mais demeure insuffisant: car si l'habitude qui fonde l'inférence causale s'applique aux perceptions *données*, elle ne peut en revanche être étendue «au-delà des perceptions» pour combler un vide perceptif; à cette fin, il faut une autre opération de l'esprit⁹⁵.

C'est ici qu'intervient l'argument décisif: l'explication par l'*idéalisation imaginative*.

Hume se réfère à l'idéalisation géométrique qui engendre un critère d'égalité parfaite entre deux courbes d'allure semblable: n'ayant pas la capacité de comparer ces courbes en leurs parties infimes, nous créons un critère d'égalité parfaite entre toutes leurs parties, qui est impossible à vérifier empiriquement; il s'agit là d'une «pure fiction de l'esprit» (*mere fiction of the mind*), certes «purement imaginaire» (*only imaginary*) mais cependant «très naturelle» (*very natural*), puisque reposant sur la tendance qu'a l'esprit de prolonger une opération au-delà de sa motivation immédiate⁹⁶. Or, la conscience d'identité objectale repose sur une semblable opération idéalisante de l'imagination: si, du soleil ou de l'océan, nous avons des perceptions semblables séparées par un laps de temps,

nous ne sommes pas enclins à considérer ces perceptions discontinues comme différentes (ce qu'elles sont en réalité), mais nous les considérons au contraire, en raison de leur ressemblance, comme étant individuellement identiques [*consider them as individually the same, upon account of their resemblance*] [...] nous déguisons [ensuite] autant que possible cette interruption [de leur existence], ou plutôt nous la supprimons en supposant que ces perceptions interrompues sont reliées par une existence réelle dont nous n'avons pas conscience [*by supposing that these interrupted perceptions are connected by a real existence, of which we are insensible*]⁹⁷

L'idéalisation est ici double.

Il s'agit, en premier lieu, du *passage de la ressemblance imparfaite à l'identité parfaite*, par passage à la limite: deux perceptions différentes mais semblables tendent à être assimilées et identifiées par l'esprit; ou – ce qui revient au même, vu que perception et objet perceptif se confondent – nous tendons à «attribuer une *identité* à deux objets *différents*» (*ascribe an identity to different objects*) en vertu de leur ressemblance⁹⁸. C'est ensuite le *remplissage de la durée* privée de perception par la *supposition fictive d'une existence continue à l'identique*, c'est-à-dire l'imagination d'un «changement dans le temps sans la moindre *variation* ou *interruption* dans l'objet» (*a change in the time without any variation or interruption in the object*)⁹⁹. Ainsi, d'une part des perceptions distinctes mais semblables viennent à se confondre, par l'effet d'une assimilation poussée à la limite; d'autre part, l'intervalle de temps vide entre deux perceptions semblables vient à être comblé par l'extrapolation d'une existence identique et continue. Double idéalisation, par passage à la limite et extrapolation continuiste.

Notons que c'est là une production *fictionnelle* de l'imagination: l'identité de l'objet n'est pas réelle, mais fictive. Elle est en outre conçue *d'après le paradigme des fictions géométriques*, ce qui a pour effet d'en accentuer le caractère fictif: c'est en effet par idéalisation que l'on déclare parfaitement identiques en tout point deux courbes d'allure semblable, ou que l'on pose que deux points d'une courbe sont reliés par un ensemble

⁹⁴ Ivi, 1.4.2, *CEWDH* 1, pp. 130-132.

⁹⁵ Ivi, 1.4.2, *CEWDH* 1, p. 132.

⁹⁶ Ivi, 1.2.4, *CEWDH* 1, pp. 36-37.

⁹⁷ Ivi, 1.4.2, *CEWDH* 1, pp. 132-133.

⁹⁸ Ivi, 1.4.2, *CEWDH* 1, p. 136.

⁹⁹ Ivi, 1.4.2, *CEWDH* 1, p. 134.

continu de points. Ainsi, de façon paradoxale, une modalité de rapport immédiat à l'objet est reconduite au modèle de l'idéalisation géométrique. Mais cette disposition fictionnelle a toutefois son fondement dans deux lois de la nature humaine qui ont une validité intersubjective – d'une part, la tendance à passer par idéalisation de la ressemblance de deux perceptions à leur parfaite identité; d'autre part, la

loi générale [*general rule*] selon laquelle toutes les idées qui placent l'esprit dans des dispositions identiques ou semblables tendent très aisément à être confondues [*whatever ideas place the mind in the same disposition or in similar ones, are very apt to be confounded*]¹⁰⁰.

Cette dernière a pour conséquence que, de la « ressemblance entre l'acte de l'esprit lorsqu'il considère une suite d'objets ressemblants et celui par lequel il considère un objet identique »¹⁰¹, il suit que ces deux actes tendent à être confondus; et l'assimilation va en réalité dans un seul sens: c'est la multiplicité noétique qui est assimilée à une unité, l'acte de percevoir une suite d'objets ressemblants qui est replié sur la perception continue d'un même objet. Or, puisque Hume se maintient dans la sphère immanente des actes, le principe général d'explication est d'ordre psychique et consiste en l'*assimilation idéalisante d'actes ou de dispositions noétiques semblables*; c'est la même association noétique des actes selon la ressemblance qui, à la fois, tend à confondre des perceptions différentes mais ressemblantes, puis à confondre la perception d'objets semblables et celle d'un seul et même objet identique.

Tout le modèle d'explication fictionnaliste repose ainsi sur les seuls principes d'association qui régissent l'esprit humain; cet ancrage anthropologique universel est précisément ce qui confère une validité intersubjective ou universelle à la croyance perceptive, le statut d'objet étant ainsi ramené à la seule intersubjectivité. La transcendance de l'objet est une illusion en même temps qu'une fiction; mais c'est une *fiction universellement partagée*, parce que naturellement provoquée par les lois de l'association entre les idées – un invariant anthropologique.

6. Critique phénoménologique: naturalisme et psychologisme comme cécité envers l'essence intentionnelle de la conscience

Quels sont, du point de vue phénoménologique, les défauts de cette explication empiriste et génétique de la conscience fictionnelle d'objet?

Ils tiennent en premier lieu à son *naturalisme* (*Naturalismus*) et à son *inductivisme*, qui consistent d'une part en une réification de la conscience qui l'assimile à une quasi-nature psychique régie par des lois aveugles, d'autre part en une détermination de ces lois sur fond d'induction empirique:

Son naturalisme ne consiste pas seulement en ce qu'il transforme la conscience en une chose [*versachlich*], comme si elle était quelque chose comme une nature, mais en ce que sur le terrain de la conscience interne il laisse se déployer un mauvais empirisme [*schlechten Empirismus*] qui croit que la seule chose qu'il s'agisse d'opérer ici consiste à reconduire à des concepts empiriques les faits de l'expérience interne de façon à pouvoir ensuite, par induction, établir des lois empiriques¹⁰².

Qu'est-ce à dire et est-ce justifié?

Comment Husserl peut-il attribuer à Hume un naturalisme, c'est-à-dire une naturalisation de la conscience alors que par ailleurs, à l'extrême opposé, il lui fait crédit d'élaborer une psychologie purement immanente qui n'admet pas l'existence en soi du monde extérieur? N'est-ce pas contradictoire?

Il convient de distinguer ici deux formes de naturalisme: le *naturalisme mondanisant*, qui consiste à situer la conscience dans le monde et à la soumettre à la causalité mondaine (c'est ce que fait Descartes dans la Sixième Méditation, mais aussi Locke), et le

¹⁰⁰ Ivi, 1.4.2, *CEWDH* 1, p. 135.

¹⁰¹ Ivi, 1.4.2, *CEWDH* 1, p. 136.

¹⁰² *Erste Philos.*, I, 24. Vorles., Hua VII, p. 170.

naturalisme paradigmatique qui consiste, tout en respectant l'immanence absolue de la conscience pure, à la concevoir sur la modèle de la nature corporelle. On ne saurait attribuer à Hume la première thèse, mais seulement la seconde. Certes, tout comme Descartes, il a découvert la sphère d'immanence des *cogitationes* pures; mais une fois cette découverte effectuée, il applique par analogie au champ des *cogitationes* le paradigme de la nature matérielle, pour le concevoir comme une quasi-nature peuplée de choses et de faits psychiques et régie par des lois psychologiques aveugles; or, ce faisant, il se rend aveugle à l'essence intentionnelle de la conscience pure. C'est ainsi que

la prévention naturaliste [...] rend aveugle à tout ce qui, de l'être en tant que conscience [*Sein als Bewußtsein*] et de l'être en tant qu'être-conscient au sein de la conscience [*als im Bewußtsein Bewußtes*], fait quelque chose qui relève d'une espèce *toto coelo* différente de ce qui, dans la considération objective du monde comme nature [*in natürlich objektiver Weltbetrachtung*], se présente comme une chose réelle [*reale Sache*]¹⁰³.

Montrons-le point par point.

La première distinction cardinale que fasse Hume oppose les *impressions* et les *ideas*. Au premier abord, il s'agit d'une distinction entre deux modalités intentionnelles ou de deux manières d'être conscient de quelque chose, à savoir la «différence entre sentir et penser» (*difference betwixt feeling and thinking*): alors qu'une impression désigne une perception immédiate de l'objet par les sens, le terme d'idée enveloppe tous les modes de rapport à l'objet qui sont autres que celui de la présence immédiatement sensible – à savoir le rapport discursif à un objet de pensée, la mémoire immédiate de quelque chose de tout juste passé ou la conscience onirique, hallucinatoire ou fortement affective d'un objet¹⁰⁴. Il s'agit là de distinctions de nature entre des manières qualitativement distinctes de se rapporter à l'objet : un même objet peut en effet être donné dans la perception sensible, immédiatement remémoré si je ferme les yeux, visé par le discours si j'en parle *in absentia*, présentifié dans un rêve, etc. Or, Hume effectue une réification de ces «types de conscience» (*Bewußtseinstypen*) en leur substituant de simples «choses psychiques [*psychische Sachen*] simplement douées de propriétés réelles [*sachliche Eigenheiten*]», de sorte que les termes d'*impression* et d'*idea* ne désignent plus des modalités noétiques, mais des «caractères objectif» (*objektive Merkmale*)¹⁰⁵.

Qu'est-ce qui, dans le texte de Hume, justifie une telle accusation de réification des modes de conscience?

Tout simplement, la différence entre *impressions* et *ideas*, de distinction de nature qu'elle était, est aussitôt réduite à une *distinction de degré ou d'intensité*: cette différence réside en effet dans «les degrés de force et de vivacité [*the degrees of force and liveliness*] avec laquelle elles frappent l'esprit». Les impressions désignent les perceptions qui, y entrant avec «le plus de force et de violence» (*with most force and violence*), correspondent au degré maximal sur l'échelle des intensités, tandis que les idées, désignant «leurs images affaiblies [*faint images*] dans la pensée et le raisonnement», correspondent à des degrés comparativement moindres. Cette conversion d'une différence de nature en simple différence intensive explique que la distinction puisse s'effacer ou devenir problématique lorsque des idées apparaissent douées d'une intensité proche du maximum perceptif: tel est le cas des accès de fièvre, de la folie ou des émotions fortes, dont les idées sont presque indiscernables des impressions ; or, si malgré tout nous leur accordons des noms distincts¹⁰⁶, n'est-ce pas le signe qu'il s'agit là de modalités de conscience différentes?

Cela affecte le principe génétique fondamental selon lequel «*toutes nos idées simples dérivent d'impressions simples qui leur correspondent et qu'elles expriment exactement*» (are deriv'd from simple impressions, which are correspondent to them, and which they

¹⁰³ Ivi, I, 23. Vorles., Hua VII, p. 162.

¹⁰⁴ Hume (2007), 1.1.1, CEWDH 1, pp. 7-8.

¹⁰⁵ *Erste Philos.*, I, 23. Vorles., Hua VII, pp. 162-164.

¹⁰⁶ Hume (2007), 1.1.1, CEWDH 1, p. 7.

exactly represent)¹⁰⁷. Cette loi désigne une relation génétique entre modes de conscience originaires et dérivés au sein du temps de la conscience: la perception est le mode originaire de rapport à l'objet, tandis que toute présentification par la mémoire ou le discours en est dérivé; l'ordre de dérivation ne supprime en aucun cas la différence de nature qui sépare la perception sensible et la présentification mémorielle ou discursive¹⁰⁸. Or tout autre semble être l'ordre de dérivation humien, qui est un *rapport objectif de reproduction entre modèle et copie*: si une idée simple est dite «représenter exactement» l'impression dont elle dérive, c'est qu'elle en est le simple «reflet» (*reflection*) et que celui-ci, étant à la «ressemblance» (*resemblance*) de son modèle, en possède tous les caractères objectifs autres que la force et la vivacité (qualité sensorielle, ordre et disposition des perceptions, etc.); l'idée simple n'est que l'image mentale affaiblie d'une impression simple¹⁰⁹.

Qu'est-ce qui est ainsi manqué?

Rien de moins que l'essence intentionnelle de la conscience, le fait que l'être-dirigé-sur... qui la caractérise est absolument inassimilable à un caractère objectif, mais désigne le rapport à la dimension du sens objectal:

l'impression est une chose, et comme telle se distingue par ses caractères objectifs – et ce qui disparaît, ce n'est rien de moins que le fait qu'elle soit expérience qui est donné lui-même dans l'expérience [*Erfahrung von Erfahrenem, von Selbstgegebenem*]. [...] Or les pures et simples choses [*bloÙe Sachen*] sont ce qu'elles sont, avec leurs propriétés réelles [*sachlichen Eigenschaften*], en tant que choses elles sont, mais ne signifient rien [*bedeuten sie nichts*], ne visent rien [*meinen sie nichts*], ne recèlent en elles-mêmes rien qui soit de l'ordre du sens [*tragen nichts in sich von Sinn*], rien des différences entre la visée et ce qu'elle vise [*zwischen Meinung und Gemeintem*]¹¹⁰

En termes brentaniens, Hume réduit les phénomènes psychiques à des phénomènes physiques: il en réduit le statut à l'être pur et simple, en éliminant le caractère de visée, d'être-dirigé-sur... ou de receler en soi un sens objectal; et c'est du reste la raison pour laquelle il réduit toutes les distinctions intentionnelles et qualitatives entre modalités de la conscience d'objet à de simples différences intensives de vivacité et de force. Le fondement d'une telle ablepsie, c'est la *confusion entre immanence réelle et intentionnelle, cogitationes et cogitatum*, perception d'objet et objet de perception: si les *cogitationes* sont réellement contenues dans le flux de conscience à titre de parties ou de moments¹¹¹, tel n'est pas le cas du *cogitatum*, qui est réellement transcendant au flux de conscience tout en lui étant intentionnellement immanent.

Or ce qui caractérise cette immanence intentionnelle, c'est la *donnée par esquisses et l'infinité idéale*: à savoir la corrélation entre un et multiple, entre unité d'une chose apparaissante et multiplicité indéfinie des modes d'apparition subjectifs – à tel point que la chose donnée de façon adéquate (complète) se réduit à une Idée kantienne, limite asymptotique ou corrélat rejeté à l'infini de l'infinité de ses modes de donnée possibles¹¹². C'est pourquoi Husserl assimile le statut ontologique du corrélat intentionnel à un *erscheinendes Ideell-darin-Sein*, c'est-à-dire au fait d'apparaître en étant au sein de la conscience, mais uniquement au titre d'Idée kantienne¹¹³; le sens objectal visé n'est donc pas *idéal* – car on n'a guère besoin, pour percevoir le blanc du mur qui est sous ses yeux, de la signification idéale «blanc» –, mais *idéal* – au sens d'une unité corrélatrice à une infinité de modes de la conscience donatrice qui n'est pas déterminée (sinon en son style général). Ce statut idéal est précisément ce que manquent Berkeley et Hume, du fait de leur limitation de principe à la sphère d'immanence réelle: Berkeley confond la chose perçue avec un complexe de données sensorielles, et Hume, s'il pose bien la question de

¹⁰⁷ Ivi, 1.1.1, *CEWDH* 1, p. 9.

¹⁰⁸ *Erste Philos.*, I, 23. Vorles., Hua VII, p. 164.

¹⁰⁹ Hume (2007), 1.1.1, *CEWDH* 1, p. 8.

¹¹⁰ *Erste Philos.*, I, 23. Vorles., Hua VII, p. 163.

¹¹¹ *Ideen* I, § 38, Hua III/1, pp. 78-79.

¹¹² *Ideen* I, § 143, Hua III/1, pp. 330-331 – *Erste Philos.*, I, 21. Vorles., Hua VII, pp. 150-151.

¹¹³ *Cart Medit.*, § 18, Hua I, p. 80.

savoir pourquoi la conscience isole *tel* complexe *déterminé* de données, continue cependant d'assimiler les choses à des «complexes purement associatifs»¹¹⁴.

À l'investigation eidétique des modalités de la constitution de l'objet, l'empirisme substitue une explication génétique par les lois de la nature psychique. S'il a de la sorte livré de précieuses analyses concrètes, il faut cependant lui apporter un double correctif: par le radicalisme cartésien, qui interdit en principe de penser la sphère du *cogito, sum* sur le modèle de la nature matérielle; et par la doctrine kantienne de la synthèse, qui livre la clef de la corrélation entre l'unité du *cogitatum* et la multiplicité de ses modes de donnée.

Bibliographie

- Berkeley, G. (1949a) *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, in *The Works of George Berkeley*, edited by T.E. Jessop, T. Nelson & Sons, Edinburgh-London.
- Berkeley, G. (1949b), *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, in *The Works of George Berkeley*, edited by Luce et Jessop, T. Nelson & Sons, London.
- Descartes, R. (1964a), *Meditationes de prima philosophia*, in *Œuvres de Descartes publiées par Charles Adam & Paul Tannery*, tome VII, Vrin, Paris; *Méditations métaphysiques*, trad. du Duc de Luynes, tome IX.
- Descartes, R. (1964b) *Principia Philosophiae*, in *Œuvres de Descartes publiées par Charles Adam & Paul Tannery*, tome IX-1, Paris, Vrin.
- Gurwitsch, A. (1957), *Théorie du champ de la conscience*, Desclée de Brouwer, Paris.
- Hume, D. (2000), *An enquiry concerning Human Understanding*, edited by T.L. Beauchamp, Clarendon Press, Oxford.
- Hume, D. (2007), *A Treatise of Human Nature*, in *The Clarendon Edition of the Works of David Hume*, vol. 1, edited by D. Fate Norton et M.J. Norton, Oxford University Press, Oxford.
- Husserl, E. (1950, puis 1963), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua I, hrsg. von S. Strasser, M. Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1962), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hua VI, hrsg. von W. Biemel, Den Haag, M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1956), *Erste Philosophie*, Bd. I, in *Kritische Ideengeschichte*, Hua VII, hrsg. von R. Boehm, M. Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I. Buch, Hua III/1, hrsg. von K. Schuhmann, M. Nijhoff, Den Haag.
- Kant, I. (1900), *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. IV, G. Reimer, puis W. de Gruyter 1900 et suiv.
- Locke, J. (1975), *Essay concerning Human Understanding*, edited by Peter H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford.

¹¹⁴ *Erste Philos.*, I, 21 & 25. Vorles., Hua VII, pp. 150 et 173-174.