

Husserl et Cohen : deux conceptions opposées de la rationalité ?

Denis Seron
FNRS-Université de Liège
d.seron@ulg.ac.be

La présente étude rassemble quelques remarques de caractère général sur un débat qui, en réalité, n'a jamais eu lieu — à savoir le débat entre Husserl et Hermann Cohen, ou plus spécialement entre Cohen et le Husserl idéaliste transcendantal d'après 1907. J'esquisserai quelques points de comparaison en me focalisant sur certaines divergences et convergences fondamentales qui se rattachent directement à la problématique de la rationalité, et qui sont assez emblématiques, me semble-t-il, du rapport entre la phénoménologie husserlienne et le néokantisme dans son ensemble.

La situation de Cohen par rapport à Husserl est très différente de celle de Natorp. Il y a eu entre Husserl et Natorp, qui se connaissaient et s'estimaient, un dialogue fructueux et richement documenté sur des questions tout à fait fondamentales. On peut même penser que ce dialogue est partiellement à l'origine du « tournant transcendantal » de 1907, dans lequel beaucoup de disciples de Husserl ont vu une conversion partielle au néokantisme. À cette époque, en tout cas, les convergences se sont multipliées. On peut évoquer les évidentes ressemblances entre la réduction husserlienne et la méthode de « subjectivation » de Natorp, mais aussi les fluctuations de Husserl sur la question de l'ego pur kantien ou néokantien : après s'être opposé expressément, dans la V^e *Recherche logique*, au concept d'ego pur de Natorp, Husserl s'est ensuite employé à le réhabiliter pour finalement jeter les bases d'une « égologie transcendantale ». Tout cela n'empêche pas, évidemment, l'existence de sérieux points de désaccord. Ainsi la phénoménologie husserlienne — du moins celle des *Idées I* — est fondamentalement une phénoménologie *introspective*, c'est-à-dire en tout cas quelque chose qui se situe méthodologiquement aux antipodes de la psychologie de Natorp.

On ne trouve rien de semblable du côté de Cohen. À propos d'une visite qu'il avait faite à Husserl à Göttingen en octobre 1909, Natorp rapporte que Husserl considérait alors l'école de Marbourg « comme l'unique école à laquelle il faille en général prêter attention ». Mais Natorp ajoutait aussitôt : « <Husserl> acquiesce très sérieusement au moins à mes positions, mais moins à celles de Cohen¹. » C'est peut-être un euphémisme. En tout cas, les références à Cohen dans l'œuvre publiée de Husserl se réduisent à très peu de chose. Sauf erreur de ma part, le nom de Cohen n'est cité qu'une fois dans les volumes des *Husserliana* parus à ce jour,

¹ K. Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Husserliana Dokumente, vol. I, Nijhoff, 1977, p. 131, qui cite H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, Schwabe, 1986.

à savoir dans l'introduction du cours « Chose et espace » de 1907. Le contenu de la référence est du reste négligeable. De même, on trouve un peu plus d'une vingtaine de mentions de Cohen dans la correspondance, mais pour l'essentiel sur des questions anecdotiques. La bibliothèque personnelle de Husserl conservée à Louvain ne contient qu'un ouvrage de Cohen, la deuxième édition de 1885 de *La théorie kantienne de l'expérience*. Comme le suggèrent ses annotations, Husserl n'en a peut-être étudié qu'une quinzaine de pages, à savoir le § 12 de l'introduction où Cohen définit ce qu'il appelle la méthode transcendantale¹.

À l'inverse, les références à Husserl chez Cohen sont un peu plus nombreuses. Du moins on trouve une véritable critique de la phénoménologie (naturellement husserlienne, bien que le nom de Husserl n'apparaisse nulle part dans l'ouvrage) dans l'introduction de la seconde édition de la *Logique de la connaissance pure*, que je commenterai plus en détail dans la suite. Cette édition date de 1914, mais rien ne permet de dire qu'elle tient compte des textes de Husserl postérieurs aux *Recherches logiques*. D'une manière générale, on peut déjà entrevoir dans cette critique les deux grands thèmes de la critique néokantienne de Husserl tels qu'ils seront fixés par Fink dans son article des *Kant-Studien* de 1933 : les phénoménologiques sont coupables d'une part d'*ontologisme*, d'autre part d'*intuitionnisme*².

Je me focaliserai dans la suite sur la seconde de ces objections, qui a selon moi un rapport direct avec la problématique de la rationalité. Je tâcherai de montrer en quel sens l'antagonisme entre Husserl et Cohen est aussi un antagonisme séparant deux conceptions fondamentalement différentes de l'idéal de rationalité. Ma constatation initiale est que, si les philosophies de Husserl et de Cohen peuvent sans doute être qualifiées, l'une comme l'autre, de rationalistes, c'est pourtant en un sens foncièrement différent³. Avant d'en venir à la critique cohenienne de Husserl et, plus généralement, aux divergences et convergences de fond entre les positions philosophiques de Husserl et de Cohen, je m'emploierai d'abord à commenter la conception husserlienne de la rationalité. Je partirai délibérément de textes postérieurs au « tournant transcendantal », donc de textes qui s'inscrivent dans le contexte d'un fondationalisme critique de style kantien.

¹ I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Nijhoff, 1964, p. 21-22.

² E. Fink, « Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik », dans *Kant-Studien*, 38 (1933), repris dans *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Nijhoff, 1966, p. 79-156.

³ Je n'aborde pas ici la question de l'interprétation husserlienne de Kant, sur laquelle Cohen semble avoir exercé une influence directe ou indirecte. Kern distingue trois périodes dans l'interprétation husserlienne de Kant (*Husserl und Kant*, p. 80). Husserl a d'abord considéré le criticisme kantien d'un point de vue simplement psychologique. Ensuite, dès la fin de la première décennie du siècle, il a vu en lui une entreprise de fondation des sciences naturelles. Il aurait enfin défendu une troisième interprétation à partir du milieu des années 1920. La deuxième interprétation est typiquement celle de Cohen, dont on peut donc supposer qu'il a influencé Husserl sur la question de la réappropriation du kantisme. De façon plus hasardeuse, Kern suggère aussi que *La Théorie kantienne de l'expérience* de Cohen « n'a pas été sans influence pour l'abandon par Husserl de son interprétation simplement psychologique de Kant, déjà à l'époque précédant la parution des *Recherches logiques*, et pour son rattachement à l'idée kantienne de logique pure dans les *Prolégomènes* » (*ibid.*, p. 23).

1) Le principe des principes comme norme de rationalité

La formulation la plus claire de la problématique de la rationalité chez Husserl se trouve probablement au § 136 des *Idées I*. Ce n'est pas, au demeurant, le seul intérêt de ce passage. Il présente au moins un autre intérêt, c'est que, fait remarquable, on voit ici s'unir et s'articuler ensemble deux questions qui sont presque toujours traitées séparément dans l'œuvre de Husserl : d'une part la question critique de la *fondation*, d'autre part celle, génétique, de la *motivation*. Or c'est justement le problème de la rationalité qui, ici, permet à Husserl de réunir ces deux questions.

On comprend aisément pourquoi ces deux directions de recherche — critique et génétique — doivent le plus souvent être dissociées. La première problématique concerne la validité de jugements, ainsi que les moyens de garantir *a priori* cette validité dans le cadre d'une critique de la connaissance de style kantien ou néokantien. La seconde concerne la genèse factuelle de vécus, par exemple de jugements, à partir d'autres vécus. Ces rapports génétiques entre des vécus font l'objet d'une discipline phénoménologique spéciale, la phénoménologie génétique, dont la signification et les finalités sont très différentes de celles de la critique de la connaissance. Mais ces rapports de motivation ne sont-ils pas, malgré tout, des rapports de fondation ? Le terme de fondement a nécessairement une signification différente, selon qu'il est compris d'un point de vue ou de l'autre¹. La nécessité d'élaborer une critique de la connaissance vient du fait que les deux concepts génétique et critique de fondement ne peuvent être équivalents, et que toute motivation n'est pas un fondement de validité satisfaisant.

Un jugement peut avoir toutes sortes de motivations théoriques ou pratiques. Par exemple, je peux affirmer que l'Italie a remporté la Coupe du monde de football parce que je l'ai entendu dire un peu auparavant, ou aussi parce que je désire témoigner ma sympathie à un interlocuteur italien, etc. De même, si j'adopte maintenant, envers mon propre jugement, une attitude critique, il m'est possible de le « justifier » de mille manières différentes. Je peux généralement justifier un jugement au moyen d'un autre jugement que j'ai énoncé antérieurement, ou en m'appuyant sur une croyance faisant autorité, par exemple sur le « bon sens », etc., ou même le justifier en alléguant la nécessité de complaire à un interlocuteur italien. Ces exemples suggèrent une distinction essentielle entre la motivation factuelle d'un jugement et le « fondement de droit » qui, dans le cas où il est valide, en garantit la validité. *Expliquer* que j'ai émis le jugement « l'Italie a remporté la Coupe du monde de football » pour témoigner ma sympathie à un interlocuteur italien, et *justifier* ce jugement en précisant que je l'ai lu dans le journal, ce sont là deux choses différentes. Assurément, le fondement de justification peut aussi faire fonction de motivation factuelle (la lecture du journal peut me faire affirmer que l'Italie a remporté la Coupe du monde de football), et il est raisonnable de voir dans le fondement de validité du jugement lui-même une motivation d'un certain type.

¹ Sur cette différence, qui coïncide partiellement avec la distinction des *Recherches logiques* entre *Erklärung* et *Aufklärung*, cf. mon ouvrage *Théorie de la connaissance du point de vue phénoménologique*, Genève-Liège, Droz, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et lettres, 2006, Introduction.

Mais les deux questions de la motivation et du fondement justifiant le jugement restent, dans une large mesure, des questions distinctes. Ce qui fait l'intérêt du § 136 des *Idées I*, c'est notamment le fait que la question critique de la fondation des jugements y est assimilée à la question de leur *motivation légitime*, ou pour reprendre l'expression exacte utilisée par Husserl, à la question de leur « motivation rationnelle ». La fondation critique du jugement n'est finalement rien d'autre que sa motivation rationnelle. La tâche de la critique est donc de justifier des jugements cognitifs — autrement dit des actes par lesquels je pose quelque chose comme existant ou le tiens pour vrai — en montrant qu'ils sont rationnellement motivés.

La rationalité est un certain caractère affectant des positions d'existence, qui consiste à être motivé de telle ou telle manière. Que signifie, pour une motivation, être rationnelle ? Tout l'enjeu, on le devine, est maintenant de trouver un critère ou une *norme de rationalité*, permettant de discriminer entre les motivations rationnelles et irrationnelles et, par suite, entre les positions d'existence rationnelles et irrationnelles. Dans les *Idées I*, le critère ultime de toute rationalité est *l'expérience*, ou plus précisément l'évidence originaire par laquelle l'objet m'est présent « lui-même » et « en personne ». En dernier ressort, un jugement rationnel est un jugement suffisamment motivé par l'expérience originaire :

Un caractère rationnel spécifique se rapporte en propre au caractère positionnel comme une marque qui, par essence, lui revient si et seulement s'il est une position sur le fondement d'un sens rempli, donné originairement, et non pas seulement d'un sens en général¹.

Le caractère large et général du concept de motivation — la possibilité de motivations aussi bien expérientielles que « logiques », etc. — exclut ici toute interprétation restrictive. En tout cas, il confère une certaine souplesse à cette théorie husserlienne de la rationalité, qui ne doit pas nécessairement être comprise par exemple au sens d'un vérificationnisme, ni encore moins au sens de l'empirisme classique. L'essentiel est que l'expérience originaire fait fonction, d'une manière ou d'une autre, de tribunal de dernière instance pour la raison théorique. En ce sens très général, la conception husserlienne de la rationalité trouve sa formulation la plus claire dans le principe des principes, dont la formulation la plus connue est celle du § 24 des *Idées I* : « Toute intuition originairement donatrice est une source de droit de la connaissance (*Jede originär gebende Anschauung ist eine Rechtsquelle der Erkenntnis*)². »

Ce principe est clairement reformulé au § 136 des *Idées I*, tout à la fois en termes de motivation et de « fondement de droit ». La position d'existence motivée par l'évidence originaire est une position fondée, c'est-à-dire *motivée rationnellement* :

Ici comme dans toute espèce de conscience rationnelle, la question de l'appartenance admet une signification propre. Par exemple, à tout apparaître en personne d'une chose *appartient* la position ; elle ne fait pas un avec cet apparaître seulement de manière générale (voire comme simple fait général — qui est ici hors de question), mais elle fait un avec lui de manière propre, elle est « *motivée* » par lui, et pourtant non pas simplement, encore une fois, de manière générale, mais elle est « *motivée rationnellement* ». Ce qui veut dire que la position a dans le donné originaire son *fondement de droit*

¹ *Ideen I*, Niemeyer, p. 283, Hua III, p. 335.

² *Ibid.*, p. 43, Hua III, p. 52.

(*Rechtsgrund*) *originnaire*. Il n'est pas besoin de supposer que, dans d'autres modes de donation, le fondement de droit fait défaut, mais ce qui fait défaut ici est le privilège du fondement *originnaire*, qui joue un rôle capital dans l'appréciation relative des fondements de droit¹.

Par ailleurs il existe aussi, chez Husserl, une version ontologique du principe des principes, qui est déjà énoncée au § 45 de la sixième *Recherche logique*, et qu'on retrouve dans les *Idées I* et dans toute l'œuvre de Husserl². C'est là un fait très significatif, sur lequel il faudra revenir plus loin dans le cadre de la critique cohenienne de Husserl. Cette version ontologique du principe des principes est simplement la définition de l'objet comme le corrélat d'une perception possible : tout objet est par définition perceptible. Naturellement, le terme de perception doit s'entendre ici au sens le plus large. D'une part il s'agit d'une possibilité purement idéale, « en droit » ; d'autre part on doit inclure ici les évidences catégoriales, que Husserl appelle dans les *Recherches logiques* des « perceptions catégoriales ».

La mise en avant du principe des principes comme norme ultime de rationalité a également d'importantes conséquences sur le plan méthodologique. Si la tâche critique consiste à évaluer le caractère de rationalité de jugements ou de théories, alors elle consiste aussi à énoncer, *en référence aux données de l'expérience* au sens le plus large, des maximes épistémologiques en vue de répondre à des questions du genre de celles-ci : à partir de mon expérience perceptive spatio-temporelle, ai-je le droit de conclure (et, si oui, à quelles conditions) à l'existence d'un espace infini, ou d'un temps infini³ ? À partir de l'évidence que les deux expressions « $1 + 2$ » et « $2 + 1$ » dénotent le même objet 3, ai-je le droit de la généraliser à tout nombre naturel et d'affirmer une loi « $a + b = b + a$ » ? etc.

Il est évident qu'un tel idéal de rationalité a partie liée avec une certaine conception de la connaissance en général. Le lien étroit et essentiel unissant cet idéal et le principe des principes ne devient compréhensible qu'à la lumière de certaines thèses concernant la connaissance et sa relation à l'expérience. Deux de ces thèses, d'ailleurs assez caractéristiques de la théorie de la connaissance de Husserl, me paraissent ici particulièrement significatives.

¹ *Ibid.*, p. 283-284, Hua III, p. 335.

² Voir notamment *Logische Untersuchungen* VI, Niemeyer, p. 142 : « L'homogénéité essentielle de la fonction de remplissement et de toutes les relations idéales qui s'y rattachent d'après des lois rend justement inévitable de qualifier de *perception* tout acte remplissant sur le mode de l'auto-présentation confirmante, d'*intuition* tout acte remplissant en général, et d'*objet* (*Gegenstand*) son corrélat intentionnel. » *Ideen I*, p. 11, Hua III, p. 15 : « Tout objet possible, ou en termes logiques "tout sujet de prédications vraies possibles", a précisément, avant toute pensée prédicative, ses manières d'entrer dans un regard représentationnel, intuitif, qui éventuellement le rencontre "dans son ipséité et en personne" (*in seiner "leibhaftigen Selbstheit"*), qui le "saisit". » *Erfahrung und Urteil*, Meiner, p. 299 : « Il appartient à l'essence de tout objet qu'il soit intuitionnable (*erschaubar*) au sens le plus large, c'est-à-dire qu'il soit saisissable *originaliter* en tant que lui-même (...). » *Formale und transzendente Logik*, Niemeyer, p. 144 : « Catégorie de l'objectivité et catégorie de l'évidence sont des corrélatés. À toute espèce fondamentale d'objectivité (...) appartient une espèce fondamentale d'"expérience". » Ou encore *Analysen zur passiven Synthesis*, Hua XI, p. 19-20.

³ Cf. les formulations éclairantes de D. Lohmar dans « L'idée de la réduction : Les réductions de Husserl — et leur sens méthodique commun », dans *Alter*, 11 (2003), p. 91-110.

1) D'abord, Husserl conçoit finalement toujours les actes cognitifs comme des actes consistant à poser des existences. Cette manière de voir est directement issue de Brentano. Pour ce dernier, la connaissance est synonyme de jugement correct, et tout jugement est réductible à un jugement d'existence. D'où il suit que connaître, c'est essentiellement poser des existences. Husserl a repris cette conception même s'il rejetait la thèse brentanienne de la réductibilité de tout jugement au jugement d'existence : l'attitude théorique est fondamentalement une attitude doxique, une attitude de croyance par laquelle je tiens des propositions pour vraies (ou par laquelle je les considère sous une quelconque modalité doxique résultant d'une modification de la proto-modalité « vrai ») et, corrélativement, des objets pour existants (ou sous une quelconque modalité d'être dérivée de la proto-modalité « effectif »). De telles caractérisations ne pouvaient évidemment que rester étrangères à Cohen ainsi qu'à Natorp, pour qui le jugement est avant tout une activité d'unification syntaxique¹.

2) Ensuite, c'est justement en raison de ce caractère essentiellement et fondamentalement positionnel de la connaissance qu'il faut comprendre pourquoi le critère ultime pour justifier critiquement la connaissance est l'évidence. Sans doute, il y a plusieurs façons de fonder un jugement, par exemple en le dérivant d'autres jugements, ou en le rapportant à des évidences plus ou moins médiates. Mais il n'y a qu'un moyen de fonder *ultimement* un jugement, c'est-à-dire de s'assurer ultimement d'une existence, c'est de constater cette existence dans un acte d'évidence originaire. Dans ce contexte, la fonction de la donation intuitive est principalement de confirmer des positions d'existence, c'est-à-dire de nous faire constater des existences. C'est au fond le sens de la définition classique du § 4 d'*Expérience et jugement*, d'après laquelle l'expérience au sens prégnant, *l'évidence originaire*, est une « donation de l'objet lui-même » (*Selbstgegebenheit*), dans laquelle l'objet apparaît sur le mode de ce qui est « soi-même là », « là en personne »². L'évidence est fondamentalement un acte qui consiste à *constater l'existence* d'un objet, en le voyant se donner en personne. Cette caractérisation, qui joue un rôle prépondérant dans les *Idées I*, est assez différente de l'interprétation de la donnée intuitive en termes de remplissement d'une intention signitive dans la sixième *Recherche logique*. La perception au sens large, l'évidence originaire, n'est plus seulement ce qui fait voir un objet intentionnel d'abord visé de manière simplement symbolique, mais elle est ce qui permet de justifier des jugements, c'est-à-dire des positions d'existence. Suivant la définition de Husserl lui-même au § 70 des *Idées I*, elle est un « acte d'expérience pour établir l'existence » (*erfahrender Akt für Daseinsfeststellungen*)³.

Je fais remarquer au passage qu'il n'y a aucune incohérence entre le fondationnalisme intuitionniste du principe des principes et le fondationnalisme de la « voie cartésienne de la réduction ». Il faut au contraire supposer que le second implique le premier et qu'il y trouve aussi son unique justification. La réduction phénoménologique au sens « cartésien » est en

¹ Cf. par exemple H. Cohen, *System der Philosophie. Erster Teil : Logik der reinen Erkenntnis*, 2^e éd., 1914, réimpr. Olms, 1997, p. 65 suiv.

² *Erfahrung und Urteil*, p. 11-12.

³ *Ideen I*, p. 130, Hua III, p. 161.

effet d'abord une méthode pour obtenir des *évidences* d'un certain type. Comme l'explique très bien Husserl dans la leçon 31 de son cours *Philosophie première* de 1923-1924, c'est justement en vertu du principe des principes que la réduction peut avoir une fonction fondationnelle¹. Le raisonnement de Husserl est alors le suivant : 1) je vise à fonder apodictiquement la connaissance ; 2) or l'unique moyen de fonder des connaissances est d'en indiquer les sources intuitives, c'est-à-dire de leur faire correspondre des évidences qui les « justifient » (*rechtfertigen*) ; 3) donc, pour fonder apodictiquement la connaissance, il me faut indiquer une évidence absolument apodictique ; 4) ainsi je vais élaborer une certaine méthode qui me permettra d'obtenir une telle évidence apodictique — et cette méthode n'est rien d'autre que la réduction phénoménologique « cartésienne ». Compris au sens d'une exigence de fondation intuitive, l'idéal de rationalité est donc ultimement aussi, chez Husserl, une exigence d'apodicticité, c'est-à-dire une exigence d'*évidence* apodictique. C'est pourquoi Husserl pouvait déclarer sans contradiction, dans le même cours, que c'est le « je suis » qui est finalement le vrai principe des principes².

2) Deux antipsychologismes logiques

La problématique de la rationalité est au centre de la philosophie de Cohen. En particulier, elle concerne directement sa critique de la connaissance, que Cohen appelle aussi logique transcendantale. Dans *Le principe de la méthode infinitésimale*, la critique de la connaissance est définie avant tout comme une « critique de la raison ». Ce par quoi il faut comprendre qu'elle consiste d'abord à « objectiver la raison dans la science »³. La logique de Cohen est une théorie du *logos* au sens où elle est une théorie de la raison, ou, comme il dit aussi, une théorie de la « raison-langage » (*Sprach-Vernunft*)⁴. Qu'est-ce que cela signifie ? En 1902, Cohen définit la logique comme étant une « doctrine des connaissances pures »⁵. En d'autres termes, la logique est une discipline critique dont le rôle est la fondation de la connaissance pure, c'est-à-dire en particulier la fondation de la science mathématique de la nature. Mais ce rôle de fondation ne se limite pas, d'après Cohen, à la physique mathématique. En réalité, la fondation de la physique mathématique est seulement un moyen pour élaborer une critique de la connaissance au sens le plus large. La logique est censée fonder aussi toutes les autres sciences, précise Cohen, du fait que celles-ci ont leur fondement dans la connaissance pure : et c'est même le cas, ajoute-t-il, des sciences de l'esprit⁶.

Cette conception de la logique a partie liée d'une part avec ce qu'on pourrait appeler un anti-grammaticalisme logique, d'autre part avec un antipsychologisme logique. En dépit des liens étroits unissant le logique au langage et à la conscience connaissante, la logique doit se

¹ *Erste Philosophie*, 2. Teil, Hua VIII, p. 32-33.

² *Ibid.*, p. 42.

³ H. Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, Berlin, F. Dümmler, 1883, p. 5-7.

⁴ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, p. 15.

⁵ *Ibid.* (« doctrine des connaissances » dans la première édition).

⁶ *Ibid.*

préservé de toute compromission avec la grammaire générale et avec la psychologie. Fait surprenant, cet idéal de pureté logique que Cohen défend au nom de Kant est d'ailleurs assez semblable à celui des adversaires de Kant et du kantisme, parmi lesquels il faut assurément compter le Husserl lotzien ou bolzanien des *Prolégomènes à la logique pure*.

L'introduction de considérations linguistiques en logique, met en garde Cohen, est déjà un « danger » ou une « dangereuse dérive » (*gefährliche Ablenkung*), car elle fait oublier, précisément, la fonction fondationnelle de la logique¹. Mais Cohen est plus méfiant encore envers la psychologie : « Le conflit avec la psychologie est pour la logique plus dangereux encore que celui avec la grammaire². » Je reviendrai par la suite sur le motif de ce conflit, qui est extrêmement significatif et qui nous fera pénétrer au cœur même de la logique de Cohen. Quoi qu'il en soit, c'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la critique de la phénoménologie dans la *Logique de la connaissance pure*. Le passage concerné est le paragraphe intitulé « Le sens de la phénoménologie », qui est un ajout de la deuxième édition de 1914³. Dans ce paragraphe, Cohen ne voit pas seulement dans la phénoménologie un cas particulier du danger psychologiste. Il considère aussi que le danger phénoménologique est un plus grand danger encore, *précisément du fait que la phénoménologie se veut antipsychologiste*. L'antipsychologisme husserlien ne doit indiquer aucune proximité entre les deux auteurs, mais il serait au contraire le signe d'une nocivité accrue de la phénoménologie :

Or récemment, et incontestablement sous la forme d'un travail intellectuel sérieux et subtil, une nouvelle difficulté est venue encombrer ce vestibule de la logique, une difficulté qui accroît d'autant plus l'ancien danger de la psychologie que cette méthodologie prétend elle-même se distinguer de la psychologie⁴.

Bref, le phénoménologue est un psychologiste d'autant plus dangereux qu'il avance caché, qu'il se fait passer pour un antipsychologiste.

Le combat de Cohen contre la phénoménologie est d'abord un combat pour l'autonomie de la logique, qui s'inscrit dans le prolongement de son antipsychologisme. Pour cette raison, les antipsychologismes logiques de Husserl et de Cohen ont forcément une signification très différente. Ce que Husserl reproche aux psychologismes logiques dans les *Prolégomènes à la logique pure*, c'est d'ignorer la différence entre les vérités de fait et les vérités de raison, et donc aussi, corrélativement, entre le fait et l'essence. Ce qui gêne Cohen dans le psychologisme, par contre, c'est le fait qu'il porte atteinte à l'autonomie et à l'auto-fondation de la logique. La logique doit au contraire être indépendante de tout contenu extérieur, elle doit ne présupposer aucun donné factuel ou idéal extra-logique, et ne conserver que le penser lui-même compris au sens d'une simple activité d'unification. C'est pour ce motif que Cohen voit dans la phénoménologie husserlienne un nouvel avatar du psychologisme logique. La « fondation phénoménologique de la logique » entreprise par Husserl dans ses *Recherches logiques* a forcément le sens d'une dégradation de la logique. Pour reprendre une expression

¹ *Ibid.*, p. 15 et 46.

² *Ibid.*, p. 53.

³ *Ibid.*, p. 55-57.

⁴ *Ibid.*, p. 56.

de Cohen, elle consiste à préparer la logique en lui attribuant un « pré-contenu » (*Vorinhalt*) qui lui viendrait ainsi du dehors¹.

Pourtant, cette différence fondamentale entre les antipsychologismes de Husserl et de Cohen va de pair avec d'importants points de convergence. C'est en particulier le cas de la distinction entre motivation génétique et fondation critique dont il a été question plus haut. Car cette distinction n'est pas seulement une clef de voûte de la théorie husserlienne de la connaissance, mais elle est aussi au fondement même du criticisme de Cohen. Comme on l'a vu, Husserl a constamment insisté sur cette différence dès les *Recherches logiques*, où il oppose la *psychologie réelle*, qui s'intéresse à des relations causales factuelles entre des vécus (donc à ce qu'il appellera plus tard des motivations), à la *théorie de la connaissance* qui s'intéresse à l'essence des vécus cognitifs. La même distinction est aussi à la base de l'antipsychologisme logique de Husserl : le psychologisme résulte d'une confusion entre le droit et le fait, il naît de la croyance fondamentalement erronée suivant laquelle une science factuelle, en l'occurrence la psychologie descriptive, pourrait fonder une science nomologique, en l'occurrence la logique. Or, cette conception était déjà le fil conducteur de la relecture cohenienne de Kant dans *La théorie kantienne de l'expérience*. Au § 6 de l'introduction du même ouvrage, Cohen s'insurgeait avec force contre ces philosophes qui, « à partir de la genèse des représentations, croient pouvoir tirer des conséquences relativement à la valeur des concepts et des connaissances »². Sur ce point, outre Kant et sa distinction entre *quaestio facti* et *quaestio juris*, Cohen se réclame encore de Platon, par opposition à Aristote qui est, selon lui, à l'origine du psychologisme. L'idée est que la question critique de la validité est irréductible à la question de la genèse telle qu'elle est posée par exemple en psychologie. Il est donc impératif de distinguer deux concepts critique et génétique de la connaissance. C'est là le principe même de l'antipsychologisme de Cohen comme de son anti-sensualisme — et le motif pour lequel, par exemple, il rejette inconditionnellement l'empirisme classique³.

En ce sens, les projets philosophiques de Husserl et de Cohen semblent bien dénoter une finalité commune, qui fait que tous deux peuvent être qualifiés de projets critiques. En fait, ce

¹ *Ibid.*

² H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 3^e éd., Berlin, B. Cassirer, 1918, réimpr. dans *Werke*, vol. 1/1, Olms, 1987, p. 36, cf. p. 97.

³ *Ibid.*, p. 62-63, à propos de Locke. Cette distinction du droit et du fait est capitale pour comprendre la nature de la critique de la connaissance, qu'elle soit kantienne, néokantienne ou husserlienne, par contraste avec d'autres disciplines comme la « philosophie des sciences » actuelle. Un bon exemple est le conflit entre Carnap et Popper. Si ce conflit fait souvent l'effet d'un dialogue de sourds, c'est principalement parce que les questions ne sont pas les mêmes d'un côté et de l'autre. Carnap, dont le point de vue est celui de la critique de la connaissance au sens strict, soulève des questions de droit, concernant la validité à laquelle des théories scientifiques peuvent *a priori* prétendre, indépendamment de la valeur de vérité des propositions qui composent ces théories *in facto*. Par exemple, Carnap n'affirme nullement que le scientifique doit traduire *in facto* ses propositions en propositions élémentaires ; c'est même là une impossibilité factuelle du fait de la longueur des propositions ainsi obtenues, etc., et c'est aussi une nécessité factuelle de recourir à des abréviations par des processus de symbolisation. En revanche, Popper s'intéresse pratiquement exclusivement à des questions de fait concernant l'acquisition et la justification de théories *in facto*, la falsification d'une théorie étant naturellement quelque chose de factuellement possible, que les scientifiques pratiquent couramment.

sont d'abord les moyens méthodiques qui diffèrent principalement. Les commentateurs ont souvent souligné la différence entre la méthode de style cartésien de Husserl et la méthode de style plutôt kantien de Cohen. Mais on peut plausiblement aller plus loin, et dire que la « voie cartésienne de la réduction » de Husserl est née d'une réaction contre la méthode transcendantale néokantienne. La « méthode transcendantale » de Cohen consiste à partir d'un « fait de la science » pour en rechercher ensuite les conditions de possibilité, s'engageant par là dans un « cercle » qui a souvent été décrit par les néokantiens de Marbourg comme de Bade, notamment par Windelband. À l'opposé, Husserl se prononce en faveur de l'« absence de présuppositions » (*Voraussetzungslosigkeit*) en philosophie et part en quête d'une évidence pouvant lui servir de commencement absolument apodictique. Ainsi, dès 1907, dans la deuxième leçon de *L'Idée de la phénoménologie*, il affirme qu'on ne peut pas se permettre, en critique de la connaissance, de se donner des connaissances instituées, qu'on ne peut présupposer aucune connaissance qui soit « pré-donnée sans examen » (*unbesehen vorgegeben*)¹. Or, se donner les sciences instituées, « pré-données » en vue d'en chercher le fondement, c'est là l'essentiel du projet critique tel que Cohen l'a décrit dans *La théorie kantienne de l'expérience*. En un mot, ce que Kant projetait avant tout, c'était la fondation de la physique mathématique de Newton.

3) Anti-intuitionnisme et anti-sensualisme

Qu'en est-il maintenant du principe des principes ? L'opposition entre intuitionnisme husserlien et constructivisme néokantien est un fait bien connu qui a déjà été abondamment commenté. Au retour « aux choses mêmes » des *Recherches logiques* de Husserl, le néokantisme de Marbourg oppose une conception suivant laquelle l'objet n'est jamais un donné, mais une *hypothesis* construite au moyen de jugements conçus comme des activités d'unification, « objectivantes » au sens de Natorp. C'est en ce sens que Cohen oppose, dans la *Logique de la connaissance pure*, le point de vue de la représentation au point de vue du jugement². Pour faire bref, il s'agit d'opposer à une compréhension « ontologique » de l'être en termes d'intuition une compréhension « logique » de l'être en termes d'unification judicative : en réalité le concept ne se rapporte pas à l'être par l'intuition, mais par le jugement qui est une activité d'unification antérieure à la représentation.

Pour Cohen comme plus tard pour Cassirer, cette destitution de l'intuition est une découverte inestimable que l'on doit principalement à Leibniz. Contre Descartes et dans le prolongement de Platon, Leibniz a eu le mérite de privilégier la *raison* au détriment de

¹ *Die Idee der Phänomenologie*, Hua II, p. 33. Cf. en particulier *Erste Philosophie*, 1. Teil, Hua VII, p. 189-191, où Husserl oppose à la méthode transcendantale de Cohen, qui est « régressive », la méthode « progressive » de la phénoménologie. Sur cette divergence entre Husserl et Cohen, voir le récent ouvrage de F. De Gandt, *Husserl et Galilée : Sur la crise des sciences européennes*, Vrin, 2006, p. 45-47. C'est pourtant bien une méthode régressive que suit Husserl dans la *Krisis* (voir *Krisis*, Hua VI, § 9, I), se rapprochant par là de la conception néokantienne.

² *Logik der reinen Erkenntnis*, p. 56-57.

l'intuition sensible¹. Comment cela se passe-t-il concrètement ? Ce privilège leibnizien de la raison entretient un lien étroit avec la problématique des grandeurs intensives. Refusant l'identification cartésienne de la matière à l'étendue, Leibniz introduit dans l'explication physique un nouveau principe explicatif qui n'est plus géométrique. Ce principe est l'inextensif, le nombre infinitésimal, la grandeur intensive. Or ce changement équivaut justement à une destitution de l'intuition, car l'intensif est justement quelque chose d'inaccessible à l'intuition sensible, quelque chose qui, comme dit Cohen, est tout entier « dans la pensée »².

Ces prises de position sont naturellement aux antipodes de la phénoménologie husserlienne. Ce qui serait ici dans le camp adverse, du côté de la conception ontologique de l'être en termes d'intuition, ce n'est rien d'autre, en fait, que la définition husserlienne de l'objet comme corrélat d'une perception possible, qui a été présentée plus haut comme une variante ontologique du principe des principes. Il n'est donc pas étonnant que Husserl, en définissant l'objet comme le corrélat d'une intuition possible, se rende coupable d'*ontologisme* aux yeux de Cohen. Cette opposition s'est exprimée de plusieurs manières. Il y a notamment la très importante critique de ce qu'on pourrait appeler la théorie de la connaissance-copie. Se réclamant sur ce point de Descartes³, Cohen a combattu énergiquement la croyance suivant laquelle la connaissance serait une simple copie de la réalité. C'est là une prise de position caractéristique, qu'on retrouvera chez Cassirer ou chez Rickert précisément dans leurs critiques de la phénoménologie. À côté de cette critique de la théorie de la connaissance-copie, il y a aussi l'*anti-sensualisme* de Cohen, qui est étroitement lié à son anti-intuitionnisme mais dont la signification est quelque peu différente. Comme cela apparaît clairement dans l'interprétation cohenienne de Kant, cet anti-sensualisme a un rapport direct avec la problématique des grandeurs intensives. D'une part, en effet, la conception cohenienne de la réalité intensive s'enracine manifestement dans le principe des anticipations de la perception de l'Analytique des principes de Kant : « Dans tous les phénomènes, le réel (...) a une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré⁴. » Mais d'autre part, cette grandeur intensive était définie par Kant comme étant « un degré d'influence sur le sens » (*ein Grad des Einflusses auf den Sinn*)⁵, c'est-à-dire en quelque sorte la force avec laquelle l'objet exerce une impression sur le sens et, ainsi, produit la sensation. Or, cette manière sensualiste de concevoir la réalité intensive est aux antipodes de la conception de Cohen, dont l'anti-sensualisme s'explique en grande partie par sa volonté de corriger la conception kantienne des grandeurs intensives, qu'il juge encore sensualiste⁶.

¹ *Kants Theorie der Erfahrung*, p. 52-53 et 57.

² *Ibid.*, p. 55. Cf. aussi *Das Prinzip der Infinitesimalmethode*, p. 37 et 69.

³ *Kants Theorie der Erfahrung*, p. 42, cf. *Méditationes de prima philosophia*, AT VII, p. 37.

⁴ *Kritik der reinen Vernunft*, B 207.

⁵ *Ibid.*, B 208. Il est d'ailleurs remarquable que, dans la première édition (A 166), le « principe des anticipations de la perception » attribuait une grandeur intensive non seulement au réel, mais aussi à la sensation. Cf. *Kants Theorie der Erfahrung*, p. 553, et *Das Prinzip der Infinitesimalmethode*, p. 109.

⁶ Pour cette critique, voir *Kants Theorie der Erfahrung*, p. 538 suiv.

Une expression particulièrement significative de l'anti-sensualisme de Cohen est sa critique de la psychologie analytique de la deuxième moitié du dix-neuvième siècle (et spécialement de la psychophysique) notamment dans les dernières pages du *Principe de la méthode infinitésimale*. Cohen reproche aux psychologues contemporains de s'en remettre aveuglément à un préjugé injustifié et non scientifique, qui consiste à mettre en avant la sensation comme élément psychologique ultime¹. Je ne détaillerai pas ici les arguments de Cohen, qui d'ailleurs ont apparemment fluctué. Dans *La théorie kantienne de l'expérience*, Cohen arguë qu'en prenant pour point de départ la sensation, la psychologie doit *eo ipso* supposer l'existence de la chose produisant l'impression, ce qui est un préjugé « non critique »². Dans *Le principe de la méthode infinitésimale*, il fait valoir le caractère subjectif de la sensation. Certes la sensation semble tout indiquée pour jouer le rôle d'origine : cependant elle est aussi « le symptôme du subjectif, que la tâche principale de toute connaissance est de neutraliser »³. Par conséquent, la sensation ne peut être notre point de départ en critique de la connaissance, mais il faut lui substituer la « réalité intensive ».

Cet anti-sensualisme de Cohen n'est pas sans rappeler la critique de l'hypothèse de constance chez les gestaltistes de l'école de Berlin, qui eux aussi tiendront la priorité de la sensation élémentaire en psychologie pour un préjugé non scientifique⁴. On ne peut pourtant pas en dire autant de Husserl, tant il est vrai que l'anti-sensualisme de Cohen ne peut qu'entrer en conflit avec le dualisme hylético-noétique défendu par Husserl à partir de 1905. Je reviendrai sur ce point un peu plus loin. Toujours est-il que c'est manifestement sur ce terrain, sur les questions de l'anti-intuitionnisme et de l'anti-sensualisme, que se situe le débat entre Husserl et Cohen.

Mais cette destitution de l'intuition au profit du jugement est-elle vraiment si éloignée de la phénoménologie de Husserl ? On peut en douter, ou du moins on peut douter qu'il s'agisse là d'une véritable antinomie. Je me bornerai ici à trois brèves remarques, qui me serviront de conclusion. D'abord, le concept d'intuition est certainement plus complexe chez Husserl, et en particulier il n'implique pas nécessairement la passivité mimétique par opposition à la spontanéité judicative. Ainsi, aux §§ 22 et 23 des *Idées I*, Husserl répondait à ses critiques que le caractère intuitif de l'intuition catégoriale ne contredit pas son caractère constructif ou producteur. Ensuite, il est très remarquable que la théorie husserlienne de la réduction est édiflée en grande partie sur certaines thèses de style nettement néokantien. C'est un des mérites de Fink d'avoir souligné, sans aucun doute mieux que Husserl lui-même, combien la réduction phénoménologique husserlienne consistait avant tout à mettre au jour le caractère producteur, créateur de la subjectivité. Tandis que l'attitude naturelle nous présente toujours le monde comme une « pré-donnée » reçue passivement par le sujet, l'attitude

¹ *Ibid.*, p. 100.

² *Ibid.*, p. 100-101.

³ *Das Prinzip der Infinitesimalmethode*, p. 153.

⁴ Il faut néanmoins remarquer que la critique de l'hypothèse de constance se fait, chez les gestaltistes, sur la base d'un principe empiriste au sens large. L'anti-sensualisme gestaltiste n'est pas synonyme d'anti-empirisme ou d'anti-intuitionnisme comme l'anti-sensualisme de Cohen, mais il naît, à l'inverse, de la constatation suivant laquelle l'hypothèse de constance qui est à la base du sensualisme n'est pas confirmable expérimentalement.

phénoménologique est censée nous révéler le sujet en tant que constituant activement son monde¹. Or, faut-il le dire, c'est là un thème typiquement néokantien, et spécialement cohenien. C'est même finalement le sens profond de l'anti-intuitionnisme de Cohen. Ainsi, dans *Le principe de la méthode infinitésimale*, Cohen voyait dans ce dépassement des pré-données mondaines le principe même de ce qu'il appelait alors l'*idéalisme critique* :

Le caractère constructif de la pensée doit rester à l'avant-plan, de telle manière que le monde des choses repose sur le fond des lois de la pensée ; que *les choses ne sont pas purement et simplement données telles qu'elles semblent exercer une impression sur nos sens (nicht schlechthin als solche gegeben sind, wie sie auf unsere Sinne einzudringen scheinen)*².

Le parallèle suggéré plus haut avec la *Gestalttheorie* est instructif à cet égard. Car si l'anti-sensualisme cohenien est comparable à l'anti-sensualisme gestaltiste, l'anti-sensualisme gestaltiste est lui-même quelque chose de tout à fait comparable à la théorie husserlienne de la réduction. Comme on sait, cette interprétation est celle d'Aron Gurwitsch, qui pour cette raison, de façon peut-être un peu inattendue, pourrait jouer un rôle de médiateur entre Husserl et Cohen. Gurwitsch serait en tout cas un interlocuteur plus réceptif que Husserl sur la question des sensations, du simple fait qu'il rejette l'hylémorphisme husserlien, dans lequel il voit un avatar de l'hypothèse de constance.

Enfin, je voudrais terminer en soulignant une fois encore l'étroite parenté unissant d'un point de vue très général — et malgré leurs évidentes divergences — les projets philosophiques de Husserl et de Cohen. Car, des deux côtés, on a bien affaire à un projet *critique*. Des deux côtés il s'agit de se tourner vers la *validité* des jugements (par opposition à leur genèse) et de déterminer une *norme de rationalité*, c'est-à-dire un critère nous permettant de faire le partage entre les jugements scientifiquement acceptables et les jugements scientifiquement inacceptables. Ce projet est en grande partie commun à Cohen et à Husserl dès les *Recherches logiques*. Des deux côtés, comme d'ailleurs ultérieurement au sein du Cercle de Vienne ou chez Popper, il s'agit de fixer un critère de rationalité. La question est la même bien que les deux auteurs y répondent de façon diamétralement opposée, l'un par un anti-intuitionnisme sans concession suivant lequel la rationalité consiste à être pur de toute intuition, l'autre par le principe des principes, suivant lequel, à l'inverse, la rationalité signifie la fondation intuitive.

¹ E. Fink, « Réflexions à propos de la réduction phénoménologique de Husserl » (1971), dans *Proximité et distance*, trad. J. Kessler, Millon, p. 261 : « Dans l'attitude naturelle, la connaissance humaine se tient pour "impuissante", pour seulement capable de saisir ce qui est déjà au préalable. Elle n'est pas dominée seulement par la pensée de l'"être-en-soi", mais de plus par l'estimation négative de la connaissance humaine comme une simple réception. (...) Dans l'ensemble elle ne produit rien, elle n'est pas créative. C'est la force révolutionnaire de la réduction phénoménologique, au sens de Husserl, que dans son accomplissement, toutes ces relations connues entre être et savoir se "renversent", la connaissance apparaissant comme la puissance créatrice qui fait être l'étant. »

² H. Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimalmethode*, p. 125-126 (je souligne).