

Sur la rationalité dans les *Idées I* de Husserl
Denis Seron

Dans l'introduction de son ouvrage *Aux origines de la philosophie européenne*, Lambros Couloubaritsis a clairement exposé la nature du rapport unissant, selon lui, le mythe à la raison. Il s'en prenait alors au préjugé suivant lequel les début ioniens de la philosophie marqueraient un passage du mythe à la raison, ou du *mythos* au *logos*. Ce préjugé est erroné, écrivait-il, pour au moins deux raisons.

La première raison est qu'il est faux d'opposer la pensée archaïque à la pensée rationnelle, philosophique, comme une pensée prélogique, voire illogique, à une pensée logique. En s'en tenant à cette opposition, on passe à côté du fait que la pensée archaïque — ou la pensée non occidentale par contraste avec la science occidentale — possède sa logique propre qu'il faut reconnaître et chercher à comprendre. Plutôt qu'un passage du prélogique au logique, il est meilleur d'évoquer un passage d'un *logos* à un autre *logos*, et ainsi d'une logique à l'autre : « Il faut reconsidérer notre vision de la pensée préphilosophique et commencer par nous habituer à l'idée qu'il n'y a pas eu passage du *mythos* au *logos*, ni, par conséquent, passage du mythe, comme quelque chose d'irrationnel et de prélogique, à la raison et à la logique, mais qu'il s'est plutôt produit un passage du *logos* au *logos*, donc un passage d'un certain type de discours et de rationalité à un autre type de discours et de rationalité¹. »

L'avènement grec de la philosophie marquerait le passage d'une « logique de l'ambivalence » à une « logique binaire ». Ce que Couloubaritsis appelle logique de l'ambivalence est une logique qui n'est pas dominée par les oppositions binaires du vrai et du faux, ou de l'affirmation et de la négation. Ce qui implique, en particulier, que la pensée archaïque pourra admettre des contradictions. Sa logique nous confronte à des couples de termes dont les relations mutuelles ne sont « ni d'opposition stricte ni de contrariété », chaque terme « renfermant en lui quelque chose de l'autre terme »². Ainsi la littérature mythique nous confronte couramment à des divinités qui sont simultanément visibles et invisibles, ou simultanément nées et inengendrées, etc.

La deuxième raison est qu'on peut même douter qu'il y ait une véritable césure entre la pensée mythique et la pensée philosophique. C'est là une idée centrale de l'ouvrage de Couloubaritsis, qui fonde un grand nombre de ses interprétations philosophiques et en particulier celles, si caractéristiques de ses travaux, en termes hénologiques. La naissance grecque de la philosophie en contexte mythique, déclare-t-il, n'est pas une rupture par laquelle le mythe aurait été détruit, mais une « transfiguration » ou une « transmutation » par laquelle la pratique du mythe est désormais soumise à un « schème » nouveau, celui de l'Un, venant se substituer au schème traditionnel de la parenté. Bref, ce n'est pas que le mythe soit remplacé par autre chose, mais il faut plutôt dire que le *mythos-logos* est désormais « pratiqué » autrement.

Cette tentative visant à rendre justice à la pensée archaïque n'est certes pas isolée, elle s'inscrit dans un vaste mouvement de réinterprétation de la pensée archaïque grecque, dont un acteur assez proche a été Jean-Pierre Vernant³. Une telle attitude envers le problème de la

¹ L. Couloubaritsis, *Aux origines de la philosophie européenne : De la pensée archaïque au néoplatonisme*, De Boeck, 1994, p. 30.

² *Ibid.*, p. 31 et 32.

³ On trouve des vues fort similaires chez J.-P. Vernant (voir surtout « La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque », 1957, repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs : Études de psychologie historique*, La

rationalité n'est pas non plus isolée en philosophie. Quine, par exemple, a défendu une conception voisine dans le domaine de l'épistémologie, principalement dans ses articles contre Carnap de l'immédiat après-guerre. C'est là une conséquence forte de sa critique du « dogme » réductionniste dans « Sur ce qu'il y a » (1948) et surtout dans « Les deux dogmes de l'empirisme » (1951). Il est illusoire, déclarait en substance Quine, d'espérer discriminer entre la science et le mythe sur la base de relations de traductibilité unissant la théorie à l'expérience immédiate. Les arguments avancés par Quine étaient alors multiples. Il y a en particulier le fait qu'un certain nombre d'objets de la physique sont probablement réfractaires aux procédures réductionnistes, mais aussi le fait, plus général, que l'expérience peut par principe soutenir plusieurs théories concurrentes, et qu'elle est donc un *discrimen* insuffisant⁴. S'il y a lieu de poser une différence entre le mythe et la science, par exemple entre les dieux d'Homère et les particules de la physique contemporaine, alors cette différence n'est pas une différence de nature, mais une différence de degré. L'un et l'autre ont le même statut épistémologique, celui de théorie « élaborant une structure maniable dans le flux de l'expérience », et il n'est pas possible de rejeter les dieux d'Homère, comme le faisait Carnap, pour des motifs strictement logiques ou épistémologiques⁵.

Une fois cela admis, que deviennent les sciences ? Les théories scientifiques elles-mêmes, ou plus justement leurs ontologies, deviennent des « mythes commodes » (*convenient myths*), au sens où elles sont épistémologiquement sur un pied d'égalité avec les mythes d'Homère⁶. Ce qui doit nous amener aujourd'hui à choisir les particules du physicien plutôt que les dieux d'Homère, dit Quine, ce n'est pas leur reconductibilité à l'expérience, mais un critère pragmatique qui est l'efficacité prédictive. Ainsi, la sélection des théories n'est pas une question méta-théorique, mais l'affaire du théoricien lui-même.

Ces vues semblent aux antipodes des grandes théories de la rationalité de la première moitié du vingtième siècle comme celles de l'école néokantienne de Marbourg, de Husserl ou du Cercle de Vienne. Le fait que cette conception de Quine soit née d'une réaction contre l'épistémologie carnapienne n'est pas anodin. Après tout, il ne peut y avoir d'attitude rationaliste que là où on aspire à sortir ou à se préserver d'une attitude jugée pré-rationnelle, et où on énonce certains critères ou certaines normes pour distinguer le rationnel de l'irrationnel. À première vue, refuser toute césure essentielle constitutive de la rationalité occidentale, tout « miracle grec », c'est sinon contester la réalité même de toute distinction du rationnel et de l'irrationnel, du moins en dénaturer profondément le sens. Mais en est-il bien ainsi ? Cette interprétation passerait selon moi à côté de l'essentiel, et je voudrais suggérer ici une autre lecture. Mon opinion est que, si le problème est posé de façon suffisamment générale, il se pourrait même, à l'inverse, qu'un tel point de vue sur la rationalité constitue le fond indissociable des rationalismes au vingtième siècle.

Une première constatation, sans doute la plus superficielle, est que la tentative de Couloubaritsis visant à résorber la césure traditionnelle du mythe et de la raison est animée au moins autant par la volonté d'en finir avec un certain mythe de la raison — justement celui d'une raison qui serait *intrinsèquement* différente du mythe — que par la volonté de rationaliser le mythe lui-même. Affirmer le caractère logique de la pensée archaïque, ou son caractère non mythique si on comprend le *mythos* en opposition au *logos*, c'est avant toutes

Découverte, 1996, p. 373-402), à qui Couloubaritsis doit en particulier son idée d'une rupture avec la « logique de l'ambivalence » (p. 401) et qui fait d'ailleurs remonter la critique du miracle grec à Cornford.

⁴ Comme y insistera ultérieurement Quine, deux théories peuvent en effet être logiquement incompatibles tout en étant empiriquement équivalentes. Sur cette question, voir P. Gochet, « L'empirisme relatif de Quine », dans M. Meyer (éd.), *La philosophie anglo-saxonne*, PUF, 1994, p. 340-345.

⁵ Voir Quine, « Two dogmas of empiricism », dans *From a logical point of view*, Harvard UP, 2003, p. 44.

⁶ Quine, « On what there is », dans *From a logical point of view*, p. 18.

choses, dans l'esprit de Couloubaritsis, affirmer que « la raison appartient à tous les hommes et que le mythe lui-même renferme une rationalité »⁷.

Ensuite, la quête d'un critère de rationalité ne prend elle-même son sens que parce que les théories peuvent aussi ne pas être rationnelles, qu'elles peuvent être « mythiques ». Ce qui suppose une certaine communauté qui tient à ce qu'on a affaire, d'un côté comme de l'autre, à des *théories*. La recherche d'un critère de rationalité n'a de sens qu'à supposer une certaine homogénéité du mythe et de la raison, qui va tout à fait dans le sens des analyses de Couloubaritsis et de Quine. Je dirai un mot, dans la suite, des importantes conséquences de cette constatation pour la question de la rationalité.

1. La recherche d'un critère de rationalité

Qu'on l'interprète dans un sens ou dans un autre, au sens d'une science occidentale hésitante, doutant d'elle-même ou cherchant au contraire à conforter sa position dominante, la question du critère de la rationalité est assurément un problème caractéristique de la philosophie du vingtième siècle. Parmi les tentatives les plus emblématiques à cet égard, on pense au vérificationnisme carnapien et à son envers, le falsificationnisme de Popper. Tel que défini dans le célèbre avant-propos de l'*Aufbau*, le projet de Carnap était bien de fournir un critère infaillible pour distinguer le discours scientifique du discours métaphysique, poétique, disons mythique.

Or, il est plausible que les *Idées I* de Husserl participent du même mouvement. C'est là un fait presque toujours négligé dans la littérature consacrée au rationalisme husserlien, qui privilégie généralement la téléologie de la raison de la *Krisis*. En réalité, le rationalisme husserlien fut d'abord le rationalisme très largement intuitionniste de la quatrième section des *Idées I*, dont le mot d'ordre est le « principe de tous les principes » énoncé au § 24. Car la fonction du principe des principes, on l'oublie trop souvent, est d'abord une fonction critique au service d'un idéal rationaliste. C'est une fonction de discrimination entre jugements rationnels et irrationnels, scientifiques et non scientifiques, analogue à celle de la réductibilité au vécu dans l'*Aufbau* ou de la falsifiabilité chez Popper. On peut d'ailleurs aisément pousser plus loin la comparaison. Il est significatif que, chez Husserl comme chez Carnap, la formulation d'un critère de rationalité a le sens d'une exigence de fondation sur la base de l'expérience. De même que, dans l'*Aufbau*, « la mise hors circuit du travail spéculatif, poétique en philosophie » est seulement une conséquence d'une « exigence de justification et de fondation contraignante de chaque thèse » sur la base des vécus élémentaires⁸, de même le principe des principes des *Idées I* illustre un rationalisme qui a le sens d'une exigence de fondation intuitive, dans le prolongement direct du retour « aux choses mêmes » des *Recherches logiques*.

Venons-en à la quatrième section des *Idées I*. Les enjeux de ce texte ne sont pas faciles à déchiffrer. La section est consacrée, pour l'essentiel, à des problèmes spéciaux que Husserl regroupe sous l'intitulé de « phénoménologie de la raison ». Pourtant, la section s'ouvre sur une problématique apparemment assez éloignée, celle de la réalité (*Wirklichkeit*). Pourquoi la réalité ? Le motif apparaît dès les premières lignes du chapitre II : il doit y avoir une corrélation « principielle » entre le fait qu'un objet est réel et le fait que ce qu'on dit de cet objet se laisse voir et, par là, « fonder rationnellement ».

Cette idée vaut qu'on s'y attarde. Sa fonction est décisive dans le traité de 1913, dont l'orientation est globalement celle d'une théorie de la connaissance et où les notions de vérité et de réalité — au sens de ce qui est véritablement par opposition aux illusions et aux erreurs — jouent nécessairement un rôle essentiel. Le point de départ de Husserl est que le problème

⁷ L. Couloubaritsis, *Aux origines de la philosophie européenne*, p. 29.

⁸ R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Meiner, 1998, p. XIV-XV.

phénoménologique de la raison, le problème de la raison en termes de conscience rationnelle (*Vernunftbewußtsein*), doit être compris au sens d'une « juridiction de la raison ». L'idée est de définir la rationalité d'abord comme une instance par laquelle l'ego se demande si ce qu'il dit, entend dire, etc., est réel, plausible, certain ou douteux, etc. Vivre rationnellement, exercer sa raison, cela signifie, foncièrement : s'interroger et se prononcer sur la réalité de ce qui est visé, ou sur une modalité quelconque de cette réalité (possibilité, probabilité, etc.)⁹. La rationalité est donc une affaire de position, de *décision*, sachant que de telles décisions sont motivées d'une manière ou d'une autre, par exemple par des croyances pré-existantes, par des souvenirs, etc.

La problématique de la rationalité ainsi comprise conditionne tout accès à une véritable théorie de la connaissance, par-delà les analyses réelle et intentionnelle. Viser quelque chose dans la simple pensée, par exemple se représenter un ciel de pluie, et se prononcer sur ce qu'il en est « en réalité », par exemple affirmer qu'il pleut, ce sont là deux choses très différentes. Pour connaître, il ne suffit pas d'avoir des représentations qui ont telle ou telle orientation intentionnelle, il faut encore que ces représentations s'accompagnent de positions d'existence qui peuvent être plus ou moins fondées, plus ou moins légitimes, et qui sont, à ce titre, soumises à la juridiction de la raison. La rationalité marque ainsi une étape supplémentaire dans le processus cognitif, mais qui ne nécessite pas nécessairement, il faut le remarquer, l'intervention d'une réflexivité proprement dite. L'ego a le pouvoir de faire confiance au représenté ou de le mettre en doute, etc., et ce pouvoir détermine en réalité l'attitude cognitive au sens le plus large, pour autant qu'elle confronte l'ego à des objets qui lui apparaissent comme existant véritablement. C'est ici que se pose la question du critère. Car une position d'existence peut être motivée de façon rationnelle ou irrationnelle. Je peux accorder ma confiance à mes rêves ou à mes perceptions, à Homère ou à la physique contemporaine. La question est maintenant de savoir ce qui peut motiver une position d'existence de telle manière que cette motivation soit rationnelle. Elle est de savoir ce qui permet de discriminer entre une thèse d'existence rationnellement motivée et une autre qui ne l'est pas.

Cette question est posée par Husserl en termes de *droit*. Une croyance, une position d'existence, peut répondre à un grand nombre de motivations différentes : j'affirme qu'il pleut parce que je me souviens avoir vu la pluie un instant auparavant, parce que l'ai entendu dire à la radio, etc. Dans la pensée normale, la fonction de ces motivations est alors d'investir (avec un plus ou moins grand succès) la croyance d'un droit, de manière à les doter d'une « fondation rationnelle » : j'ai le droit d'affirmer qu'il pleut, je suis fondé, habilité à le croire. Le caractère rationnel d'une position d'existence signifie qu'elle est « légitime », « justifiée » (*berechtigt*), qu'elle possède un certain droit (*Recht*) qui lui est, pour ainsi dire, conféré par la juridiction de la raison¹⁰.

L'unique leçon du principe des principes est que le critère de rationalité est ultimement l'*évidence originaire*. Par exemple j'affirme qu'il pleut. En est-il réellement ainsi ? Pour m'en assurer, je regarde par la fenêtre. Pour établir la réalité de la pluie, je m'en remets à la perception visuelle par laquelle la pluie m'est donnée « originairement », « en personne ». Bien sûr, ce principe admet d'innombrables variations de degré correspondant aux

⁹ Cf. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Hua 1, § 23. Sur la notion de « juridiction de la raison » (*Rechtsprechung der Vernunft*), voir Husserl, *Ideen I*, p. 281 (je cite d'après la pagination de l'édition originale, Niemeyer, 1913). Elle joue un rôle important dans la théorie de la réduction, une propriété remarquable de la réduction étant précisément de soustraire les noèses et noèmes à toute juridiction de la raison (*Ideen I*, p. 223).

¹⁰ *Ideen I*, p. 289 : « De quelque qualité qu'elle soit, une position a, comme position de son sens, son droit si elle est rationnelle ; le caractère rationnel est précisément lui-même le caractère de droit qui lui revient de manière essentielle, donc non pas comme un fait accidentel parmi les circonstances accidentelles d'un Je qui pose factuellement. Corrélativement, on dit aussi que la proposition est justifiée (*berechtigt*). » Cf. en particulier Husserl, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, Hua 37, p. 108. Sur la notion de motivation rationnelle, voir également *Ideen II*, Hua 4, p. 220 suiv.

modifications possibles de l'évidence originaire. Un souvenir est plus ou moins fiable selon qu'il est plus ou moins éloigné dans le temps de sa source originaire, un récit historique est plus ou moins fiable selon qu'il est éloigné du témoignage direct par un nombre plus ou moins grand de médiations, etc. Mais toutes ces fondations ne sont elles-mêmes rationnelles que parce que le visé peut être rapporté, par elles, à une source intuitive qui sert d'origine aux médiations et aux modifications. L'essentiel est que la question de la réalité est désormais essentiellement liée à celle de la fondation rationnelle, et que la fondation rationnelle est synonyme de monstration originaire.

Ces enjeux n'apparaissent pas clairement au § 24 des *Idées I*, où on trouve la formulation classique du principe des principes : « Toute intuition originairement donatrice est une source de droit de la connaissance. » Mais il en existe une autre formulation au § 19, qui est explicite sur la signification du principe des principes en termes de rationalité : « Le “voir” immédiat (*noein*), non pas simplement le voir sensible, le voir de l'expérience, mais le voir en général en tant que conscience donnant originairement, de quelque espèce qu'il soit, est l'ultime source de droit de toutes les affirmations rationnelles¹¹. »

Tel est le sens de la corrélation mentionnée plus haut : « Si on parle d'objets absolument parlant, on entend par là, normalement, des objets (...) qui sont véritablement. Quoi qu'on dise alors des objets, si on parle rationnellement, alors ce qui est par là visé ainsi qu'énoncé doit se laisser “fonder”, “montrer”, se laisser “voir” directement, ou faire l'objet d'une évidence médiata. Par principe, “être-véritable” ou “être-réel” est en corrélation avec “être montrable rationnellement”¹². » Il doit exister une corrélation entre réalité et rationalité, pour autant qu'on appelle « fondations rationnelles » ces fondations qui *justifient* absolument parlant les positions par lesquelles l'ego pose quelque chose comme existant « véritablement », « dans la réalité » : je suis fondé à croire qu'il en est véritablement ainsi, parce que je l'ai vu originairement.

Cette corrélation entre réalité et connaissance rationnellement fondée est probablement suffisante pour qu'on qualifie le principe des principes de principe *rationaliste*, ce qui ferait du rationalisme husserlien des *Idées I* un rationalisme intuitionniste assez inédit. Un tel rationalisme possède alors aussi un sens ontologique. Le principe des principes ne signifie pas seulement que toute fondation rationnelle des croyances est ultimement la fondation par l'évidence originaire, mais aussi que les objets absolument parlant, les objets qui sont véritablement et que l'on *connaît*, sont par essence des corrélats d'intuitions possibles *idealiter*. Bref, tout objet est le corrélat d'une connaissance rationnelle possible, au sens où tout objet est par principe *visible*, au sens le plus large du « voir ». C'est là une caractérisation assez polémique — notamment par opposition aux épistémologies néokantiennes ou sur la question, alors très discutée, de la chose en soi kantienne — qui traverse de part en part l'œuvre de Husserl¹³.

¹¹ *Ideen I*, p. 36. Loin d'être une innovation, le principe des principes était déjà à la base de l'entreprise épistémologique des *Recherches logiques*. Pour l'essentiel, il était déjà énoncé au § 6 des *Prolégomènes*, également en connexion avec la question de la fondation des jugements cognitifs. Voir *Logische Untersuchungen*, vol. I, Niemeyer, 1993, p. 14 : « En dernier ressort (*im letzten Grunde*), toute connaissance authentique et spécialement toute connaissance scientifique repose sur l'évidence, et aussi loin s'étend l'évidence, aussi loin s'étend aussi le concept de savoir. »

¹² *Ideen I*, p. 282.

¹³ Voir déjà *Logische Untersuchungen*, vol. II/2, Niemeyer, 1993, § 45, où Husserl décidait d'appeler simplement *objet* tout corrélat intentionnel d'un acte remplissant. On trouve un écho de ce passage au § 3 des *Idées I*. Cf. aussi *Erfahrung und Urteil*, Meiner, 1999, p. 299 : « Il appartient à l'essence de tout objet qu'il soit *intuitionnable* (*erschaubar*) dans un sens le plus large possible, c'est-à-dire qu'il soit saisissable *originaliter* en tant que lui-même (...). »

2. La rationalité est une affaire de genèse

Pour plus de clarté, on peut se représenter les choses de la manière suivante. D'abord, la « simple pensée » de tel ou tel objet, de telle ou telle proposition, est assurément insuffisante pour qu'on ait affaire à une connaissance. Celle-ci exige que l'ego prenne position sur des existences réelles, elle se distingue de la fiction par son caractère de positionnalité. Mais est-ce tout ? On peut encore observer que ces prises de position ne sont pas arbitraires. Elles répondent à toutes sortes de motivations dont le degré de fiabilité est variable : j'affirme qu'il pleut parce que je le vois, parce qu'on me l'a dit, parce que je me souviens avoir vu qu'il pleuvait il y a un instant, etc. Ce sont là autant de vécus qui peuvent servir de « fondations » plus ou moins certaines pour mon jugement. Or, ces motivations présentent des caractères communs, et obéissent à certaines règles. Par exemple, l'imagination qu'il pleut n'est pas un fondement valide pour l'affirmation qu'il pleut. On peut donc supposer qu'il y a des motivations valides, « rationnelles », et d'autres qui ne le sont pas.

Le principe des principes stipule que, pour qu'une fondation soit valable, rationnelle, elle doit être une évidence originaire ou une évidence quelconque reposant sur une évidence originaire. La position est alors comme surmontée d'un indice de rationalité qui signale qu'elle est fondée légitimement : « Un caractère rationnel spécifique appartient au caractère positionnel comme une marque qui l'affecte par essence si et seulement s'il est une position sur le fond d'un sens rempli, originairement donateur, et non pas seulement d'un sens de manière générale¹⁴. » L'intuition originaire est alors, à la lumière de la juridiction de la raison, une « source de droit » (*Rechtsquelle*) ou un « fondement de droit » (*Rechtsgrund*), au sens où elle *donne le droit* d'effectuer une position déterminée de telle manière que cette position soit fondée, « légitime ». Par exemple la perception tactile de gouttes de pluie sur ma main — ou, à un degré de fiabilité moindre, toute autre évidence pourvu qu'elle repose ultimement sur une telle perception, par exemple un souvenir, un témoignage, etc. — me donne le droit d'affirmer qu'il pleut.

L'introduction de la notion de motivation est capitale pour la question de la rationalité. Celle-ci intervient là où l'ego ne se borne pas à se poser des questions sur la réalité et à y répondre en effectuant des jugements, mais où il se pose aussi des *questions de droit* qui concernent les *sources* de ses jugements cognitifs, c'est-à-dire leur fondation légitime ou illégitime. Ce qui signifie, du point de vue phénoménologique, que la description des intentions avec leurs noèmes et leurs modalités thétiques est insuffisante pour rendre compte des comportements cognitifs, mais qu'il faut encore s'interroger sur la *motivation* des jugements cognitifs, c'est-à-dire se poser des questions de fondation. Le caractère *critique* de l'entreprise phénoménologique husserlienne a d'abord cette signification, car ces questions de fondation sont au principe même de la critique de la connaissance au sens kantien. Soumettre un jugement que *p* à la juridiction, au tribunal de la raison, cela veut dire se demander *de quel droit* j'affirme que *p*. Je peux ainsi estimer que cette affirmation est insuffisamment fondée et donc douteuse, ou au contraire qu'elle s'appuie plus directement sur des évidences originaires et qu'elle est donc certaine, etc.

Ces observations permettent une formulation plus précise de notre problème initial. Le point de vue critique sur la différence de la raison et du mythe présuppose quelque chose comme une *homogénéité de la raison et du mythe*. Si ceux-ci n'étaient pas foncièrement homogènes, il serait inutile d'énoncer des critères de la rationalité. Le mythe homérique et la physique contemporaine appartiennent à la même classe des croyances, des actes doxiques, par lesquels l'ego tient pour vraies des propositions et, corrélativement, pose comme existant des objets, par exemple des dieux et des particules. Ainsi le mythe n'est pas la simple fiction,

¹⁴ *Ideen I*, p. 283.

on perd nécessairement quelque chose si on l'étudie sur un pied d'égalité avec l'imaginaire romanesque lui-même décrit indépendamment de toute composante théétique. Ce qui doit distinguer la raison du mythe, ce n'est pas le fait qu'on y vise un monde sur le mode « proto-doxique » de ce qui existe véritablement. Les théories scientifiques et mythiques sont également des *théories*, qui renferment nécessairement, comme telles, des engagements existentiels sur ce que le monde est véritablement. S'il y a lieu de distinguer la raison et le mythe, alors leur différence tient à la *genèse* de leurs engagements existentiels.

Le concept de rationalité ainsi obtenu n'est certainement plus un concept logique ou épistémologique au sens où il qualifierait, comme dans l'*Aufbau*, la forme des propositions ou des jugements. La rationalité concerne désormais la genèse des jugements. Or, dans la mesure où les jugements cognitifs, par opposition aux évidences passives qui les justifient, appartiennent à la sphère des genèses actives, la recherche d'un critère de rationalité devient inévitablement la recherche de normes pour évaluer, ou de règles pour diriger l'activité cognitive¹⁵. Ce changement de perspective est lourd de conséquences. Il induit quelque chose comme un pragmatisme comparable à celui de Quine mentionné plus haut, si on comprend par là, très largement, que la rationalité est une norme pour des prises de position, pour des décisions dans la sphère cognitive.

La rationalité est avant tout une « juridiction de la raison » qui soumet des activités à certaines normes ou à certaines règles. Ce qui entraîne par ailleurs, il faut le souligner, que le comportement théorique, la croyance au sens le plus général, appelle une prise de responsabilité rationnelle : j'ai la possibilité d'affirmer n'importe quoi, mais je n'ai pas pour autant le droit d'affirmer n'importe quoi, je dois, pour chaque affirmation, rendre des comptes devant la juridiction de la raison. Le rationalisme husserlien, par son fondationnalisme, ne serait-il pas finalement un rationalisme de la responsabilité ? Peut-être faut-il en conclure qu'au moins en un sens très large, comme l'écrivait Jocelyn Benoist commentant les articles du *Kaizo*, « la raison est d'abord un concept éthique »¹⁶. En tout cas, on doit au moins remarquer qu'en considérant que la question de la rationalité doit être posée en termes de motivation, Husserl en fait *eo ipso* une question normative soustraite à toute approche naturaliste. Ce point de vue est particulièrement pertinent et actuel à notre époque où les difficultés de l'épistémologie « naturalisée » conduisent un certain nombre d'auteurs à choisir de nouveau la voie d'une épistémologie normative, prescrivant des normes et des règles pour une spontanéité rationnelle réfractaire à toute approche causale *stricto sensu*. Ainsi, un avantage de la théorie husserlienne de la « juridiction de la raison » est que l'expérience n'y intervient ni comme une cause naturelle de la croyance, ni comme une prémisse d'où la croyance serait inférée. En ce sens, la notion de « droit » commentée plus haut présente d'importantes ressemblances avec celle d'habilitation rationnelle (*rational entitlement*) élaborée par John McDowell également en termes de norme de rationalité¹⁷.

¹⁵ Sur ce problème en connexion avec l'opposition passivité-activité, cf. Husserl, *Einleitung in die Ethik*, Hua 37, p. 332.

¹⁶ J. Benoist, « Le choix du métier : Sur le "rationalisme" de Husserl », *Autour de Husserl : L'Ego et la raison*, Vrin, 1994, p. 236.

¹⁷ Voir J. McDowell, *Mind and World*, Harvard UP, 1994. L'idée que l'idéal de rationalité réclame une épistémologie normative et donc non naturaliste est développée en termes très clairs par Husserl dans le premier article du *Kaizo*, dans *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Hua 27, p. 8-9. Cf. aussi la note de 1917 sur le concept d'expérience dans *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Hua 25, p. 209-210.