

Annales de Phénoménologie

Directeur de la publication : Marc RICHIR

Secrétaire de Rédaction et commandes :

France GRENIER-RICHIR

Les Bonsjeans par les Baux

F 84410 Bedoin (France)

e-mail : france.grenier-richir@wanadoo.fr

Comité de rédaction : Marc RICHIR (dir.), Pierre KERSZBERG, Patrice LORAUX, Guy VAN KERCKHOVEN

Revue éditée par l'Association pour la promotion de la Phénoménologie.

Siège social et secrétariat :

Gérard BORDÉ

14 rue Le Mattre

F-80000-Amiens (France)

ISSN : 1632-0808

ISBN : 978-2-916484-10-5

Prix de vente au numéro : 20 €

Abonnement pour deux numéros :

France et Union Européenne (frais d'envoi inclus) 40 €

Hors Union Européenne (frais d'envoi inclus) 45 €

Annales de Phénoménologie

2014

À PARAÎTRE :

Sacha CARLSON, *Sur le temps musical*

Georgy CHERNAVIN, *L'architectonique flexible de la phénoménologie*

Ricardo SANCHEZ ORTIZ DE URBINA, *Sur l'Intermédiation*

Jürgen TRINKS, *Pour une critique littéraire phénoménologique*

*Les manuscrits peuvent être envoyés au Secrétariat de Rédaction.
La Revue n'en est pas responsable.*

SOMMAIRE

<i>La transformation finkienne du transcendantal et ses difficultés méthodologiques</i>	7
STÉPHANE FINETTI	
<i>La phénoménologie transcendantale comme réflexivité agie</i>	31
FLORIAN FORESTIER	
<i>Approches phénoménologiques du réel</i>	49
ALEXANDER SCHNELL	
<i>L'enrichissement de sens : questions de méthode phénoménologique</i> ...	67
GEORGY CHERNAVIN	
<i>Prises à parties : remarques sur la kinesthèse phénoménologisante</i>	87
PABLO POSADA VARELA	
<i>De la diastole à son expression</i>	123
MARC RICHIR	
<i>Affectivité, mélancolie et aliénation</i>	145
LUIS ANTONIO UMBELINO	
<i>La variation imaginaire dans le dessin enfantin</i>	159
TETSUO SAWADA	
<i>L'épochè du futur dans le soin des cancers de l'enfant</i>	181
YASUHIKO MURAKAMI	
<i>Pulsation, mètre, période</i>	211
PATRICK LANG	
<i>Pour une description phénoménologique des poèmes</i>	245
JÜRGEN TRINKS	
<i>Expérience de mort</i> (trad. de Jean-François Pestureau)	261
RAINER MARIE RILKE	

Approches phénoménologiques du réel

ALEXANDER SCHNELL

Deux positions extrêmes semblent circonscrire l'étendue des approches (phénoménologiques) possibles du réel. À un premier extrême, on voit dans le réel (ou dans la réalité) la marque même de ce qui n'« est » pas seulement « présent », « là », de façon immédiate – parce qu'un tel « être » se trouve déjà supplanté au nom d'un « avoir » préalable et irréductible, rendant impossible (et donc « confus et inutile ») tout questionnement eu égard à son « fondement » (si tant est qu'un tel questionnement soit vraiment pertinent pour l'adversaire d'une telle position). À l'autre extrême, le réel est conçu comme étant absolument non-présent, c'est-à-dire comme ce qui ne peut ni s'imaginer, ni se dire – de sorte que ce qui « est » repose sur une absence (pourtant signifiante !) inaccessible. À ces approches – l'une donnant lieu à un « réel inflationniste », parce que ne dévoilant pas de critère satisfaisant concernant la discrimination nécessaire entre le réel et le « moins réel » ou le « non-réel », l'autre prônant un « réel déflationniste », parce que refusant par principe la possibilité de le porter à la conscience – qui aboutissent en fin de compte à un constat similaire, celui de l'impossibilité d'*accéder* au réel (même si les causes alléguées relativement à cette impossibilité sont de part et d'autre fort différentes), il s'agit ici d'opposer une perspective différente. Celle-ci ne constitue pas une « troisième voie », puisqu'il ne s'agit pas véritablement de différentes « voies » et qu'elle reste tributaire de perspectives ouvertes par les premières, mais elle se propose de préciser le lien entre une certaine idée de « réalité » et la « *factualité* », *conditio sine qua non* de la clarification de la notion de « réel » dans son rapport à la « conscience ». Nous verrons cependant dans quelle mesure la perspective *phénoménologique* ici adoptée n'en remet pas moins en question – de façon certes paradoxale – la priorité d'une structure *conscientielle* dans la saisie précise de cette notion.

LE RÉEL ET LE TRANSCENDANTAL

Les tentatives fortes (de Fichte à Fink) visant à *réfléchir* le sens et la teneur de la philosophie transcendantale¹, et de la *légitimer*, insistent sur la découverte fondamentale de Kant selon laquelle l'Absolu de cette philosophie ne saurait être caractérisé comme un « en-soi » mais doit être conçu en termes de *corrélation* entre *penser* et *être*, *conscience* de l'objet et *objet*. À l'opposition des différents projets – récents – visant à mettre en cause ce « corrélationisme »², il s'agira ici de *préciser* le sens de cette position et ce, précisément, à travers le prisme de la question du *réel*. En dehors des élaborations richiriennes³ inaugurales d'une « phénoménologie du réel » (qui n'ont rien à voir avec une phénoménologie « réaliste »), les phénoménologues n'ont pas réfléchi de façon satisfaisante le statut de ce concept évidemment essentiel. Une telle clarification est néanmoins indispensable – non seulement pour jeter donc une lumière sur le rapport entre « réalité » et « factualité », mais encore pour rendre compte du statut du *monde*.

Ce qui justifie dans une large mesure les critiques adressées par le « réalisme spéculatif » au « corrélationisme » (lesquelles sont en réalité bien plus anciennes que ce qu'il semble insinuer), c'est le manque d'une clarification satisfaisante du statut ontologique et gnoséologique du rapport (ou justement de la « corrélation ») *intentionnel(le)*. La question est à chaque fois et partout la même : qu'est-ce qui motive fondamentalement la conscience intentionnelle à viser *ce qu'elle* vise et *telle qu'elle* le vise ? Ou pour le dire autrement : quel est le statut *du* visé en dehors de *la* visée ? En abordant ici le problème du statut du réel, notre intention est de répondre précisément à cette double question. Et s'il s'agit ainsi de comprendre ce qui confère de la « réalité » à tout acte intentionnel, cela répond en même temps à la question du statut (de la « réalité ») de ce qui est censé être « au-delà » de la conscience.

Toute considération sur le « réel », sur la « réalité », se doit de déterminer la perspective, l'« angle d'attaque », qui la guide dans sa démarche. Ici, il ne

1. Nous ne comprenons pas seulement, à la suite de Husserl, la phénoménologie comme « idéalisme transcendantal », mais nous considérons que la phénoménologie constitue l'*accomplissement même* de la philosophie transcendantale n'est de même qu'à l'inverse, comme l'a déjà pensé Patočka, la philosophie transcendantale n'est manifestement pas réalisable autrement que phénoménologiquement (cf. K. Novotný, « Struktur des Erscheinens und endliche Freiheit », in : J. Patočka, *Vom Erscheinen als solchem*, H. Blaschek-Hahn & K. Novotný (éd.), Freiburg/München, Alber, 2000, p. 19).

2. Cf. notamment Q. Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la continuité*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2006.

3. Voir M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Millon, coll. Krisis, 2006.

sera pas question de la réalité « tout entière », ni d'une détermination générale de tel ou tel phénomène concret ; les présentes réflexions se proposent plutôt de pénétrer le sens de l'idée d'une « réalité nue (*nackte Realität* ou *Wirklichkeit*) », c'est-à-dire de ce qui fait que « la » réalité soit bel et bien réelle. De même que l'on peut se demander ce qui fait « la » vérité parmi un ensemble d'énoncés vrais, il est opportun de s'interroger sur le sens de « la » réalité ou « du » réel.

Le réel n'est pas le *donné*. Ce qui caractérise le donné (et donc la « donation » telle que nous l'entendons ici), c'est l'*immédiateté* et la *présence*. Le donné est le corrélat intrinsèque de la conscience, plutôt : sa marque indéfectible. La thèse que nous défendrons est que le réel est la « factualité » qui « demeure » dans le retrait de la conscience et qui « stabilise » en même temps ce que donne la conscience. Si le réel est niché au plus profond de cette dernière, son être ne s'en dévoile pas moins seulement dans son *anéantissement* (*scil.* dans l'anéantissement de la *conscience*). L'objectif ici est de mettre en évidence la possibilité de traiter de ces aspects en dehors de toute inscription dans le cadre gnoséologique (et dans une certaine mesure fondationnel) caractéristique de la Doctrine de la Science fichtéenne⁴. La conscience est le véhicule de l'être-donné, le réel est l'effondrement de la conscience.

Aussi l'approche du « réel nu » exige-t-elle une « réduction phénoménologique » spécifique, mettant hors-jeu l'être-donné par la conscience et, par là-même, ce qui se rattache à toute forme de « subjectivité ». Le paradoxe de cette « réduction réaliste » (compte tenu des « contraintes phénoménologiques ») consiste en ceci que la possibilité de se mettre en présence du réel exige de mettre hors circuit tout ce qui provient et relève du sujet.

Il importe toutefois de souligner que le « réel » se doit d'être abordé en lien étroit avec le « transcendantal » – ce qui signale que la présente approche relève en un certain sens d'un « transcendantalisme "asubjectif" ». Qu'est-ce qui justifie cette mise en rapport ? Le « transcendantal » n'est jamais déconnecté du « constitué », du « mondain », de l'« objectif », etc. Comme Husserl l'avait déjà souligné relativement tôt, le concept de « transcendantal » s'entend dans son lien – radicalement indissociable – avec le « transcendant ». Pour nous, cette « transcendance » ne désigne rien de divin, de supra-conscientiel, etc., mais interroge, nous l'avons dit, le statut de l'« être » du corrélat conscientiel « en dehors » des « formes » de la conscience. Aussi nos

4. La mise en évidence fondamentale de Fichte d'une perspective dévoilant la loi du se-réfléchir comme condition de possibilité de toute réflexion s'inscrit dans celle (caractérisant en propre la Doctrine de la Science) visant à exhiber le principe de tout savoir transcendantal. Si les présentes recherches se proposent de la façon la plus affirmée de contribuer à une phénoménologie de la *connaissance*, un tel projet ne saurait toutefois déboucher sur la mise en évidence d'un tel « principe » fondamental.

réflexions sur le « réel » sont-elles tributaires de cette compréhension (« minimaliste » dans un premier temps) du transcendant.

Il y a différentes façons d'entrer dans la « transcendantalisme spéculatif » : on peut y entrer à travers la détermination de sa *méthode*, à travers la question de la *légitimation ultime*, à travers celle de la *vérité* ou encore à travers celle du *soi* et des *ipséités*. L'idée fondamentale étant qu'il n'y a pas de perspective « principielle » faisant valoir une ou des proposition(s) fondamentale(s) (ou encore un ou des principe(s)). Si la perspective ici adoptée est celle du *réel*, c'est donc dans le but de clarifier par là le sens des différentes *modalités du transcendantal*.

LES DIFFÉRENTES MODALITÉS DU TRANSCENDANTAL

Le réel que nous « avons » se constitue, en son sens, dans une « sphère » transcendantale qui n'est nullement homogène et unidimensionnelle. Nous distinguerons entre *cinq* modalités du transcendantal qui sont dans des rapports très complexes les unes avec les autres, lesquels ne se limitent pas à de simples rapports hiérarchiques.

1. Avant de pouvoir aborder la spécificité de la réalité factuelle du monde et de son caractère événementiel, il faut s'assurer de la possibilité de l'*accès* au monde. Une première modalité du transcendantal – que nous englobons sous le concept de la « phénoménalisation » – renferme les « conditions de possibilité » (et l'accent kantien est ici évident) de l'apparition et de la donation des « choses » du monde – le monde lui-même n'étant jamais donné⁵. Les conditions de la phénoménalisation n'étant pas à leur tour susceptibles de se manifester, nous nous plaçons ici au cœur d'une « phénoménologie de l'inapparent ».

2. Une deuxième modalité du transcendantal rassemble l'ensemble des modes constitutifs « concrets » de l'apparaissant – domaine de la « phénoménologie descriptive » qui, en se dotant de « fils directeurs », étudie les types d'intentionnalité particuliers (dont, entre autres, l'« intentionnalité d'horizon ») se rapportant à des types d'objectivité correspondants. La perception d'une chose ne se constitue pas de la même manière que la conscience du temps ou l'expérience d'autrui. Cette modalité du transcendantal relève de ce que nous appelons le « transcendantal phénoménalisant apparent » (ou intuitif).

3. Une troisième modalité du transcendantal – centrale à plusieurs égards – génétise la factualité du transcendantal immanent (c'est-à-dire les « *facta* »

5. Nous verrons ce que cela implique eu égard à l'« il y a » du monde, à son « être-donné ».

auxquels se heurte la phénoménologie descriptive). C'est là le champ de la *genèse* proprement dite qui s'effectue (vis-à-vis de la sphère *immanente* du transcendantal phénoménalisant apparent) à un niveau « pré-immanent » (qu'il ne faut pas confondre avec la sphère inapparente du transcendantal phénoménalisant inapparent). La particularité de la genèse est qu'elle ne répond pas simplement – « localement », pour ainsi dire – de la genèse de la factualité immanente, mais encore de celle de l'ensemble de l'architecture transcendantale (nous y reviendrons).

4. Le quatrième point concerne la factualité des faits constitutifs du *monde*. Nous appelons (après Husserl) « *Urdoxa* » la simple « *thèse du monde* », la « position » (ne renvoyant à aucune subjectivité « posante ») d'un monde dans sa « stabilité » et sa « réalité ». Nous appelons en outre « *événement* » un fait absolument singulier qui est caractérisé du point de vue du « réel » lui étant propre (appelé de ce fait « réel événementiel »). Ce réel est donc singulier, contingent et non conceptualisable. Aucune « forme » ne l'ordonne (ni même le temps ou l'espace) ou, plus exactement, si « forme » il y a (nous y reviendrons également), elle ne saurait être qu'une proto-forme « avant » toute mise en ordre. La totalité « ouverte » des événements « fait » le monde⁶. Le problème ici est alors de savoir quelle modalité du transcendantal répond du « réel événementiel ».

5. La dernière question est celle du statut de l'être-là du *monde* proprement dit (et donc de sa « constitution » transcendantale). Entre les vacillements de Husserl relatifs au statut qu'il confère à cette « idée » (au sens kantien), d'une part – tantôt il en fait une simple présomption, tantôt il penche pour l'indubitabilité de son être-donné – et les réflexions merleau-pontiennes concernant la « foi perceptive », d'autre part, en passant par la « métaphysique du monde » heideggerienne et la phénoménologie cosmologique finkienne, la difficulté est de savoir – toujours eu égard à sa modalité transcendantale spécifique – quelle « stabilité » on peut lui reconnaître face à l'exigence d'avoir à respecter les « contraintes phénoménologiques ».

Comment concevoir le rapport entre le « penser » et l'« être » sans tomber dans les insuffisances d'une position unilatéralement idéaliste ou réaliste ? – Il est en effet impossible de tenir radicalement un *idéalisme* (apportant des éléments *a priori* ne dévoilant pas leur propre origine) ou un *réalisme* (incapable de rendre compte de la compréhension et de l'appropriation du sens). Les deux revenant à une pétition de principe – on suppose déjà dans les deux cas ce qu'il

6. La fameuse affirmation de Wittgenstein dans le *Tractatus* : « *Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge* » devient ainsi : le monde est l'ensemble des événements et la « réalité du monde » correspond précisément à la « réalité événementielle ».

s'agit de montrer (l'idéalisme suppose les éléments *a priori*, le réalisme le donné). Toutes les solutions sont ou bien une variante de l'un des deux, ou bien l'abandon de toute perspective fondationnelle (ou ne serait-ce que gnoséologique). La tâche qui s'impose est donc celle d'éviter la *petitio principii*. – Le rapport au monde ne saurait être établi en dehors d'un rapport *conscientiel* (donc en dehors de l'horizon du *penser*), mais le fait de s'y tenir ne permet pas de le conserver de manière légitime parce que, précisément, cela le menacerait du danger idéaliste (faisant échapper l'*être*). Aussi la position, le rapport, l'« attachement » au réel – tel est le point commun entre ces cinq modalités du transcendantal – mettent-ils en œuvre une *négation* et un *anéantissement*.

Cet anéantissement contamine essentiellement le *réel* : qu'est-ce en effet que le réel dans tout rapport au monde ? La réponse à cette question exige un arrachement à l'absorption dans une perception singulière (qui a certes tous ses droits légitimes), elle fait apparaître un *écart* nécessaire entre ce qui « apparaît » et ce qui « est ». Toute détermination est une négation. Celle-ci n'est pas un simple changement du regard porté sur ce qui se donne immédiatement et superficiellement, mais elle se niche au cœur même du transcendantal (et de la « réalité » que l'on peut assigner à ce dernier).

CONSIDÉRATIONS ARCHITECTONIQUES

Nous le voyons, l'exposition de ces cinq « modalités » du transcendantal se déploie à différents niveaux et sur différents plans. Pour des raisons qui s'éclairciront davantage plus loin, et qui sont en lien étroit avec les deux « polarités » constituant la « corrélation transcendantale », il faut distinguer – en amont de la distinction entre ces cinq niveaux ou modalités – entre un plan *phénoménologique* et un plan *ontologique* (qui ne revient nullement à l'opposition entre le « donné » et le « réel »). Autrement dit, ces niveaux se distribuent selon une double perspective (relative à la modalité de constitution ici en jeu) : premièrement, eu égard à la constitution immanente et au principe de la phénoménalisation (= constitution phénoménologique) et, deuxièmement, par rapport au monde (en tant qu'« horizon des horizons » ou « domaine de tous les domaines ») et aux événements intra-mondains (= constitution ontologique), ces deux niveaux s'articulant à leur tour par le principe de la genèse⁷. Que

7. Il s'ensuit un trait décisif de la phénoménalisation : celle-ci n'est pas le seul et unique mode d'apparaître de ce qui est. Elle ne concerne que le réel conscientiel et intra-mondain. En revanche, le *monde* n'apparaît pas. Comment le monde se manifeste-t-il alors ? En vertu du transcendantal *ur-doxique* (qui résulte précisément de l'*annihilation* de la donation phénoménale).

signifie plus exactement ce rapport entre le plan phénoménologique et le plan ontologique, et de quelle façon intervient ici la genèse ?

Ces deux plans se distinguent en effet par les différents modes de constitution qui les caractérisent. Tandis que la phénoménalisation et la constitution du réel immanent relèvent, sur un plan *gnoséologique*, d'une constitution transcendantalo-phénoménologique, le réel mondain et le réel événementiel ont une portée proprement *ontologique*. La genèse, en revanche, s'opère à un niveau *en deçà du clivage ontologie/gnoséologie*.

Or, la distinction entre ces deux plans ne se recoupe pas avec une autre distinction – celle relative au rapport précis entre le « transcendantal » et la « réalité » spécifique qui lui incombe à chaque fois. En effet, si chacune des modalités du transcendantal est *constitutive de quelque chose*, chacune d'elles est aussi caractérisée par un type de *réalité* corrélatrice. La particularité des modalités se rapportant au *monde réel*, aux *événements intra-mondains* et au *réel immanent* est que ce qui constitue la modalité transcendantale respective est la *réalité même* de ce qu'elle constitue. En revanche, ce qui détermine spécifiquement les deux autres modalités (celle de la *phénoménalisation inapparente* et celle de la *genèse*), c'est que ce qu'elles constituent, d'une part, et leur « réalité », d'autre part, sont *distincts* : ce qui fait leur réalité, c'est à chaque fois un type de *nécessité* particulier.

Nous retenons alors les distinctions suivantes (dont nous préciserons la teneur spécifique plus bas). Concernant les modalités du transcendantal, il y a deux sortes de transcendantaux phénoménalisants (ou de transcendantaux-de-l'apparaissant) : le transcendantal phénoménalisant inapparent et le transcendantal phénoménalisant apparent, et deux sortes de transcendantaux ontologiques : le transcendantal événementiel et le transcendantal *ur-doxique* (qui est le dépôt résultant de l'annihilation de la phénoménalisation). En deçà du clivage entre l'ontologie et la théorie de la connaissance, nous situons le transcendantal génétique (ou le transcendantal réflexible). À ces modalités du transcendantal correspondent les types de « réalité » suivants : la réalité du transcendantal phénoménalisant inapparent (rendant possible la phénoménalisation au sens strict), la réalité du transcendantal phénoménalisant apparent (ouvrant à une dimension pré-réflexive), la réalité intra-mondaine ou le réel événementiel (caractérisé par un émiettement *radical*), la réalité « du monde » (revenant à l'*Urdoxa* qui n'est pas la réalité du monde proprement dit, car le monde « n'existe pas », mais une sorte d'*Ur-réalité* assignable à la « foi perceptive » ; elle résulte de l'anéantissement de la conscience) et la réalité du génétique (qui concerne à la fois la genèse de la factualité phénoménologique et celle de l'architectonique d'ensemble des modalités du transcendantal).

Il faut insister sur la nécessité de ne pas confondre les déterminations intra-mondaines concrètes, relevant du *quid*, et la question du statut du réel et

de la réalité proprement dite, relevant du *quod*, c'est-à-dire, précisément, d'une acception à chaque fois différente de la « factualité ». Aussi notre angle d'attaque consistera-t-il à rendre compte des diverses modalités du *quod*. Les cinq sortes de « *quoddité* » qui correspondent aux distinctions que nous venons d'introduire sont : le *quod* du transcendantal phénoménalisant inapparent (caractérisé par un certain type de nécessité) ; le *quod* du transcendantal phénoménalisant apparent (inscrit dans la factualité de la sphère immanente de la conscience) ; le *quod* de la factualité événementielle (qui rend compte de la « réalité nue » de chaque événement) ; le *quod* du monde (stabilisé par le transcendantal *ur-doxique* et le transcendantal génétique) et, enfin, le *quod* du transcendantal génétique (caractérisé par un autre type de nécessité que le transcendantal phénoménalisant inapparent).

LES DIFFÉRENTES ACCEPTIONS DU RÉEL

Forts de ces distinctions et précisions, il s'agira à présent de spécifier et d'approfondir le statut des différents types de « réalité » qui correspondent aux différentes modalités du transcendantal.

1. *Le réel correspondant au transcendantal phénoménalisant inapparent*

Le transcendantal phénoménalisant inapparent est certes un transcendantal de « quelque chose », mais aucune « réalité » extérieure et positive ne lui correspond. Donc ce transcendantal (que Kant avait désigné comme une « forme ») n'est pas constitutif d'un objet déterminé, mais il ouvre d'abord (à) la possibilité de la « rencontre » de quelque chose – et les « formes » de la phénoménalisation correspondent donc à la réalité même de cette modalité du transcendantal. Dans la mesure où il n'y a pas ici de « sujet » présupposé ou préétabli, il ne saurait être question d'une doctrine des facultés (et, plus spécifiquement, d'une distinction entre « sensibilité » et « entendement » et de leurs formes *a priori* respectives). Aussi s'agit-il ici de proposer une réflexion sur les conditions transcendantales de toute apparition *en dehors du cadre* (kantien) *du jugement*⁸.

L'extériorité radicale est caractérisée par le fait que dans chaque « rencontre » se donne une nouveauté (en termes kantien : le donné est chaos et diversité illimitée). La stabilité et la régularité de l'expérience font alors

8. La question de savoir si les objets mathématiques et scientifiques peuvent ou doivent être conformes à cette théorie de l'objet déborde par ailleurs le cadre présent puisqu'il s'agit de proposer une théorie du « quelque chose en général » dans le strict respect des contraintes de la *phénoménologie*.

preuve d'un « surplus » constitué par les « formes de la phénoménalisation » (à défaut duquel il ne saurait y avoir d'objectivité, c'est-à-dire d'unité et de cohérence de l'expérience). Ces « formes » sont au nombre de quatre (nous nous contentons ici d'une simple énumération) :

1) La forme fondamentale de toute rencontre est la *spatio-temporalité*. Celle-ci n'ouvre pas au « monde », mais d'abord à la rencontre d'un quelque chose en général, d'une « chose ». Le temps et l'espace étant indissociables, il s'agit ici d'une seule et même forme (dont on peut d'ailleurs interroger la « mobilité » spécifique⁹).

N. B. : La question ici n'est pas de savoir comment on peut résoudre le paradoxe selon lequel, d'une part, le temps et l'espace sont des formes *a priori* du *sujet* et, d'autre part, le divers sensible doit tout de même avoir à son tour une sorte de proto-temporalité et de proto-spatialité pour qu'il puisse « affecter » ce même sujet, mais c'est *parce que* la nature du temps et de l'espace est telle qu'elle est à la fois « subjective » et une dimension des objets eux-mêmes (la spatio-temporalité suppose donc à la fois, en langage aristotélicien, une âme qui compte et des choses à même lesquelles elle se déploie) qu'il y a de la spatio-temporalité à la fois « subjective » et « objective ».

2) Les trois formes fondamentales structurant la choseité d'une *chose* (= *res*) sont l'identité (incluant l'unité), l'extensionnalité (donc son « étendue »)¹⁰ et la qualifiabilité.

3) La forme fondamentale structurant les *relations* entre *les choses* est l'efficience (*Wirken*) (en particulier : l'é-loignement¹¹ (condition de tout rapport de contiguïté et de mise en rapport « local »), la causalité et l'interaction).

4) Enfin, les trois formes fondamentales de *relations* entre le « soi » et les *choses* sont l'existentialité, la possibilité et la nécessité.

Ce qui constitue proprement la « réalité » du transcendantal phénoménal inapparent, c'est la *nécessité* de l'ordre et de la régularité de l'expérience constituée par ces formes.

9. Sur ce point, cf. R. Alexander, *La phénoménologie de l'espace/temps chez Marc Richir*, Grenoble, Millon, coll. Krisis, 2013.

10. Il faut distinguer entre le sens « spatial » de l'« étendue » d'une *chose* et celui de la « spatio-temporalité » (en tant que forme fondamentale de la *phénoménalisation*). Alors que celui-ci ne relève pas d'une expérience concrète, mais la rend d'abord possible, celui-là est précisément la condition « spatiale » de la structuration (expérimentable) d'une « chose ».

11. Au sens de l'« *Ent-fernen* » heideggerien, c'est-à-dire d'une « réduction de tout "lointain", de toute distance ».

2. Le réel correspondant au transcendantal phénoménalisant apparent

Il s'agit ici de la modalité de donation *intuitive* de l'objet – même si cette « intuition » n'est livrée que dans une intuition *réflexive*. « Transcendantal » renvoie ici – en ce sens, il s'agit là encore d'une modalité spécifique – à une dimension *eidétique* de la réflexion. La *réalité* de cette modalité du transcendantal est le caractère *réel* de la sphère immanente de la conscience. Mais que signifie plus précisément « réel » (dans les expressions : « conscience réelle », « dimension réelle de la conscience immanente », etc.) ? Les « composants » ou « ingrédients » transcendants de la sphère immanente de la conscience ne sont pas donnés au même titre que ce qui *apparaît* proprement en cette dernière. Il est vrai que leur donation intuitive peut aussi se prévaloir d'un certain type d'apparition ou de manifestation ; mais il s'agit plutôt d'une dimension pré-réflexive à même l'apparaissant, c'est-à-dire d'une conscience de soi pré-réflexive de l'acte conscientiel en jeu. Mais cela ne fait que repousser la difficulté d'un cran : quel est en effet le statut de « réalité » de cette dimension « pré-réflexive » à même l'apparaissant ?

Cette dimension pré-réflexive est l'« excès » apparent (phénoménalisant) à même l'immédiatement donné. Ce qui justifie l'emploi du qualificatif « pré-réflexif », c'est que le transcendantal phénoménalisant apparent ne s'obtient pas par un « retour réflexif » et n'engage pas non plus un quelconque type de conscience « thétique ». Sa « réalité » est cela même qu'il constitue (ce qui définit d'ailleurs proprement le transcendantal phénoménalisant). A lieu ici un « conditionnement réciproque » entre « constituant » et « constitué », se traduisant par le fait que la *réalité* du transcendantal est à chaque fois *cela même* qui est constitué par lui – réalité qui est à son tour à son « fondement », ce qui justifie le fait d'alléguer ici un « conditionnement *réciproque* ».

3. Le réel génétique

On peut distinguer en phénoménologie entre trois sortes de « *facta* » : d'abord, les « simples faits » ou « événements », caractérisés par une contingence irréductible, dont traite la phénoménologie *descriptive* ; ensuite, les « faits originaires » ou « absolus » qui relèvent de la (phénoménologie) *métaphysique* ; et enfin les « *facta* » très particuliers (qui constituent à la fois une limite à la démarche descriptive et qui sont pourtant « constructibles génétiquement ») qui sont l'objet de la phénoménologie *constructive*. Ces derniers sont des *limites* que leur démarche « *descriptive* » n'est pas en mesure de franchir. Par exemple, l'analyse phénoménologique de la constitution de la conscience du temps s'aperçoit du fait qu'une forme *temporelle* caractérise à

la fois le flux *hylétique* des impressions se succédant sans cesse et l'*intentionnalité* spécifique, qui est censée *constituer* la conscience du temps. Il y a « du » temps dans ce qui nous affecte « du dehors » autant que dans les « actes », ou il y a du temps aussi bien « objectif » que « subjectif » – mais qu'est-ce qui fait que, dans ces *deux* cas, il soit permis de parler de temps ? Plus exactement, qu'est-ce qui constitue le temps de cela même qui est censé constituer le temps, si cette (nouvelle) constitution ne saurait évidemment être assurée par ce qui a d'abord été constitué par lui ? Voilà un exemple d'une *limite*, voire d'une « aporie » que l'analyse purement descriptive ne permet pas de résoudre. La question qui se pose alors est de savoir ce qui légitime le philosophe phénoménologique eu égard aux « faits (*facta*) » irréductibles sur lesquels butte une démarche purement descriptive.

Le procédé constructif en phénoménologie consiste à *génétiser* cette troisième sorte de « fait » ou de « *factum* ». Cette « génétisation » est caractérisée par une démarche et une « réalité » spécifiques. Eu égard à la *démarche*, il faut souligner qu'elle n'est ni une pure production subjective, ni un simple enregistrement ou accueil d'une réalité pré-donnée. Il s'agit plutôt d'un « *Vernehmen*¹² » particulier, d'un « découvrir », actif, d'une configuration qui n'est que dans la mesure où elle a été découverte de la sorte, et qui possède une « nécessité », laquelle ne se découvre qu'à travers la génétisation elle-même. Mais qu'en est-il précisément de la « *réalité* » de ce qui a ainsi été génétisé ?

Vis-à-vis du « conditionnement réciproque » caractéristique du réel correspondant au transcendantal phénoménal apparent, le génétique constitue une (*auto*-)réflexion¹³ du sens fondamental de ce « conditionnement *réciproque* ». En effet, tout conditionnement implique une *différence* de *plan* ou de *registre* mettant en jeu une *présence* et un *retrait* (soit du conditionnant, soit du conditionné – selon la perspective que l'on adopte). Il n'en va pas simplement du fait (comme c'est le cas chez Fichte tel qu'il réfléchit le transcendantalisme kantien) que le transcendantal implique un anéantissement et un engendrement *puisque* il n'admet pas d'*expérience possible* (où, de surcroît, cet anéantissement et cet engendrement ne s'appliquent jamais qu'à *telle* ou *telle* condition transcendantale), mais il y a ici un saut de registre¹⁴

12. Ce terme concentre à la fois la dimension active d'un « *VER-stehen* » (comprendre) « subjectif » et la dimension réceptive d'un « *NEHMEN* » (prise, saisie) au regard d'une nécessité propre.

13. Le fait que cette « réflexion » soit en même temps une *auto*-réflexion (plus bas il sera question, à ce propos, d'une « réflexion de la réflexion ») traduit le passage, s'opérant à ce registre archaïque, à un niveau en deçà du clivage gnoséologie/ontologie.

14. Cette expression implique une idée de « coupure » et de « rupture » avec toute positivité pré-donnée qui a lieu au premier niveau transcendantal et qui est également valable au troisième niveau.

(ce que Levinas appelle d'ailleurs une « *dia-chronie* ») portant sur toute la sphère en deçà de la conscience immanente, mettant en jeu – en vertu d'un approfondissement réflexif, précisément, de tout « conditionnement » – une alternance entre « présence » et « non-présence » qui contamine à rebours le statut des conditions transcendantales de la phénoménalisation. Ce « saut », tel est le sens fondamental de la genèse, n'est pas opéré de l'extérieur par un quelconque « spectateur » (fût-il « désintéressé »), mais il réalise, dans une « réflexion de la réflexion¹⁵ » (qui ne fait pas simplement réitérer – même si elle la suppose – la réflexion exhibant les éléments constitutifs de la phénoménalisation), la détermination fondamentale du transcendantal qui consiste dans le redoublement caractéristique de la possibilisation (c'est-à-dire dans le fait que la compréhension véritable des conditions de possibilité de quelque chose dévoile toujours en même temps ce qui rend à son tour possibles ces mêmes conditions de possibilité).

Tandis qu'au niveau transcendantal de la phénoménalisation, la cohérence de l'expérience fait « tenir », en sa propre nécessité, la nécessité des conditions transcendantales (circularité qui est celle-là même du transcendantalisme), au niveau transcendantal de la genèse, en revanche, aucun type d'expérience ne saurait servir de « stabilisateur » – et donc de « garant » d'une quelconque nécessité. Aussi la « nécessité » de la genèse est-elle une nécessité purement interne. En fait, au niveau de la genèse, il n'est pas proprement question de nécessité, mais seulement de « réalité », de réalité génétisée (c'est-à-dire d'une sorte de « nécessité contingente »), injectant du « réel » dans la factualité au-delà de laquelle la démarche descriptive n'est pas en mesure d'opérer.

4. Le réel événementiel

La question de la « réalité » se pose d'une autre manière sur le plan de la constitution ontologique du monde et de son événementialité. Alors que dans les modalités de la phénoménalisation et de la genèse, il s'agit toujours d'une certaine forme de conditionnement, voire de possibilisation (ce qui ne soulève pas moins, nous l'avons vu, la question de la « réalité » de ce qui y opère), la « factualité » est d'un autre ordre sur le plan proprement ontologique. Il se pose en effet la question de savoir, en dehors de toute détermination concrète du « contenu », ce qui fait qu'un événement est un événement, ou encore de ce qui en fait la « factualité » nue. La difficulté est que l'événement, en sa contingence radicale, se soustrait à toute tentative d'en « rendre

15. C'est en ce sens précis que nous assimilons la dimension de la genèse à la conception (fichtéenne) de la « réflexibilité ».

compte » ; la profonde instabilité (du point de vue du réel) de l'événement renvoie à celle du « soi » qui se soustrait à son tour à toute fixation.

Le « soi » entre en effet en jeu dans le rapport entre le « réel intra-mondain » et l'« événement ». Lorsque celui-ci « entre en contact » avec le monde (tenu par l'*Urdoxa*) ou, en des termes employés par G. van Kerckhoven, lorsque le monde, quant à lui, « entre en apparition », alors a lieu, au registre phénoménologique le plus archaïque, un émiettement « infini » de ce qui porte l'*Urdoxa*, chaque événement étant une cristallisation ou un dépôt de cet émiettement (l'événement constitue ainsi une rupture du *Fungieren* et est de ce fait entaché d'une contingence irréductible). Cet émiettement se produit « à même » l'entrée en contact entre le soi et le monde, il est en quelque sorte la « forme a priori » de cette entrée-en-contact et ce, nous insistons, « avant » toute « appropriation » ou toute « compréhension ».

Pour Kant, la constitution de l'expérience passe par une réflexion sur la manière dont les formes unificatrices peuvent synthétiser un divers sensible chaotique, irréductiblement pluriel (et à chaque fois singulier). Or, pour nous, cette multiplicité même du divers ne peut pas être présupposée ou simplement affirmée. Elle est plutôt le résultat d'une mise en forme (qui n'est pas « encore » une mise en ordre !) se greffant sur l'*Urdoxa*.

Aussi cette approche permet-elle de « trancher » (si besoin est) entre une perspective heideggerienne¹⁶ (assignant l'« extaticité » originaire à la sortie hors de « soi » du *Dasein* – en son « pouvoir-être » et en son « se-projeter » – vers le monde) et une perspective lévinassienne (faisant asseoir cette sortie vers le monde dans une relation plus fondamentale, celle vis-à-vis de l'*altérité*) : la sortie de « soi » originaire (qui n'en est pas une du *Dasein* vers X) est celle du monde¹⁷ (« réel ») lui-même, posé dans et par l'*Urdoxa* (supposant à son tour un « soi » originaire), vers la pluri-étantité émiettée et se reflétant dans un pluri-perspectivisme (d'« ipsités » non moins émiettées). Le « soi » n'est donc pas la seule source de l'émiettement.

5. Le réel mondain

Il est apparu, dans ce qui précède, que la question de la « réalité » sur le plan ontologique met en œuvre un principe d'unité et de disjonction entre l'*Urdoxa* faisant tenir le monde, d'un côté, et l'émiettement à l'infini caracté-

16. C'est là la perspective de *Sein und Zeit*, mais non pas des *Beiträge zur Philosophie*.

17. Quelles que soient les disputes possibles (et pertinentes) à propos de la « donation » du monde, de sa « totalité », etc., nous affirmons donc ici le caractère irréductible et indubitable du « monde réel », en amont de toute perspective totalisante (sachant que, nous insistons, cette « réalité » est « construite » phénoménologiquement, selon la manière exposée plus haut, et non pas présupposée ou préétablie).

ristique du réel événementiel, de l'autre. Le dernier problème qui se pose enfin est de savoir ce qui fait la « réalité » du monde lui-même (en sa « transcendance ») ? Une réponse puissante à cette question a été fournie par Richir dans ses *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*.

L'idée fondamentale de Richir – en laquelle consiste ce que nous appelons (en nous référant à ses propres élaborations) la dimension « schématico-sémantique » du réel¹⁸ – est que la réalité tient son caractère transcendant à la *transposition architectonique de l'« élément fondamental » (du schématisme) en « élément de l'intelligible »*. Qu'est-ce qu'il entend d'abord par « élément fondamental » ?

L'« élément fondamental » est, dans la terminologie de Richir, l'« élément » de la *Leiblichkeit* (qu'il assimile à la « *chôra* », c'est-à-dire à une sorte de proto-spatialité du « sens se faisant »), ou encore de l'« aire transitionnelle », lequel élément à la fois « agite » la *chôra* et est « agité » par elle ; il est la « *hylè* » « au sens phénoménologique », ce qui veut dire (pour Richir) qu'elle est « foncièrement immatérielle ». Si l'élément fondamental est l'élément de l'« aire transitionnelle », c'est parce qu'il y va d'un « *transire* » *infini*, ni lieu réel du corps ou des corps, ni espace imaginaire des objets imaginés et des significativités imaginatives¹⁹. Autrement dit, cet « élément fondamental » est la condition (« architectonique ») du « penser » qui instaure l'irréductible écart permettant d'éviter que ce même « penser » (plus précisément : le schématisme) perde tout dynamisme et coïncide avec lui-même.

Or, pourquoi ne pas « en rester » à cet « élément fondamental » ? Parce que dans le « réel », il y a plus que l'excès de l'« être » susceptible d'être perçu par rapport à l'« être-perçu » *actuel* – s'il ne s'en tenait qu'à cela, il n'y aurait aucun moyen de distinguer ce qui « est » « réellement » de ce qui est *imaginé*, par exemple. L'élément de l'intelligible est *ce qui retient le regard de basculer dans l'imaginaire*.

Or, cette réponse n'en soulève pas moins une double difficulté. Premièrement, qu'est-ce qui justifie et légitime cette « transposition architectonique » (difficulté inhérente à ce concept en général) ? Et, deuxièmement, ce « puisement » dans la « nappe » ou dans l'« élément » de l'intelligible ne revient-il pas à une sorte de présupposition (si ce n'est de fixation) de l'intelligibilité – et donc à une forme d'« eidéticité » préétablie²⁰ ?

Bien entendu, il n'est pas question de remettre en cause le fait qu'il faille s'interroger sur le rapport entre la « réalité du monde » et une certaine dimen-

18. Voir à ce propos le chapitre XIII de notre ouvrage *En voie du réel*.

19. *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, op. cit., p. 302.

20. On pourrait en effet se demander si les *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* ne viennent pas contredire à cet égard les résultats fondamentaux de *L'institution de l'idéalité*.

sion « intelligible ». Il s'agit plutôt de tenir ferme la contrainte phénoménologique de la suspension de tout recours à une quelconque forme de thèse métaphysique et de rendre compte du lien entre la factualité spécifique de la « réalité du monde » et de la dimension génétique de l'intelligibilité la faisant « tenir ». Ce qui confère la « réalité » au génétique, c'est la factualité du monde – et *vice versa*. Le fait de pouvoir se placer à un niveau en deçà du clivage gnoséologie/ontologie doit sa légitimité à ce nouveau « conditionnement réciproque ».

Il apparaît ainsi que la stabilisation du réel mondain est assurée à la fois par le réel *ur-doxique* et par le réel génétique. Aussi est-ce en toute rigueur la *génétique* (dans son articulation à l'*Urdoxa*) qui constitue la dimension fondamentale retenant le réel de basculer dans l'imaginaire.

CONCLUSION

La question que nous nous sommes proposé de résoudre était de savoir ce qu'est « la » réalité. Quelles sont les déterminations fondamentales permettant d'y répondre ?

La détermination du « réel », de la « réalité », fait apparaître différents aspects de la « non-donation » en deçà de la donation : l'« *inapparence* » et une dimension « *pré-réflexive* » dans la phénoménalisation, la « *pré-immanence* » dans la genèse, et l'« *anéantissement* » de la conscience dans le réel mondain (et dans son événementialité). Le point commun fondamental entre ces différentes modalités du « retrait » caractérisant la *quoddité* étant que la conscience se ronge (*arbeitet sich ab*) dans et à même le donné. Qu'en résulte-t-il pour le statut du *monde* (concept auquel avaient abouti les précédentes élaborations) ?

Dans un ouvrage récent²¹, Markus Gabriel a cherché à démontrer la thèse (et à en tirer les conséquences philosophiques) selon laquelle « le monde n'existe pas ». La stratégie de M. Gabriel est double. D'abord, il s'agit d'une sorte d'« argument ontologique “à l'envers” » : l'impossibilité de la *connaissance* du tout (mise en évidence à travers une argumentation proche du paradoxe de Russell) débouche sur l'affirmation (d'ordre *ontologique*) de la non-existence du tout (« il n'y a pas le monde »). Cette dernière reprend ensuite (en le transformant) le motif heideggerien d'un devancement de la possibilité de l'impossibilité d'exister comme condition de possibilité de toute possibilité finie : c'est en effet la compréhension de l'impossibilité de la connaissance du tout qui ouvre d'abord, selon

21. M. Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin, Ullstein, 2013.

M. Gabriel, sur la compréhension finie et déterminée des choses. Ou pour le dire en des termes tournés contre Q. Meillassoux : la finitude, loin d'être une limite à dépasser au nom d'une nouvelle pensée de l'absolu, est bien plutôt la condition de possibilité de la connaissance, sachant que cette limite est aussi nécessaire qu'indépassable.

Les présentes réflexions rejoignent sur le fond cette thèse. Leur objectif se laisserait alors récapituler (à travers le prisme de cette mise en rapport) en ceci qu'elles précisent le statut de cette limite. Ce qui constitue le réel, c'est le type de factualité permettant à la fois de donner une concrétude aux « contraintes phénoménologiques » et un soubassement proto-ontologique à tout apparaissant (ce que Fichte appelle le « porteur de toute réalité »).

Nous terminons ces réflexions avec deux remarques – l'une relative au « constructivisme », l'autre au « scepticisme ».

Il faut d'abord insister sur le fait que la perspective proprement « constructive » caractérisant le transcendantalisme spéculatif ne doit pas être confondue avec le « constructivisme ». Le constructivisme se comprend comme une théorie du savoir. Par opposition à toute théorie de la connaissance, une telle théorie (comme l'explique par exemple le « constructiviste "radical" » Ernst von Glasersfeld) sert à l'organisation du monde de l'expérience subjective et non pas à la connaissance d'une réalité objective (son principe méthodologique étant la cohérence interne et non pas la correspondance à une réalité transcendante). Aussi le constructivisme prône-t-il l'impossibilité d'un accès à la réalité auquel il substitue plutôt l'idée de la « viabilité » ou encore de l'« auto-poiesis ».

Si le constructivisme insiste à juste titre sur la nécessité de privilégier la perspective cohérentiste à celle correspondantiste, l'idée même d'une « viabilité » présuppose un minimum de détermination « mondaine » (et donc de réalité au-delà de ce qui est construit) permettant de pouvoir parler par exemple d'une « adaptation ». Le problème est qu'il déplace trop radicalement le principe ou le pouvoir d'une unification (qui suppose dans tous les cas la dualité monde réel/perspective subjective) de l'en-soi « réel » vers la construction subjective. Il n'y a pas de réalité « derrière » la construction, mais seulement *en* elle, à *même* elle. Sa nécessité ne se dévoile que dans son effectuation même, ce qui exclut toute prise de position englobante ou transcendante.

Comment le « constructivisme phénoménologique » se rapporte-t-il enfin au « scepticisme »? La réponse à cette question exige d'apporter une précision fondamentale. Il y a une dimension du scepticisme en quelque sorte *face* au réel. Mais c'est là un préjugé réaliste. Si l'attitude sceptique est justifiée et nécessaire, ce n'est pas parce que la donation du monde serait susceptible

d'être remise en cause (et ce, de manière légitime), mais parce que le fait que le réel soit l'anéantissement du phénoménalisé laisse toujours la place à une certaine incertitude compte tenu, précisément, du fait que tout rapport conscientiel est anéanti. Le scepticisme n'a donc pas tant un rôle « moteur », mais s'installe plutôt *dans la profondeur même* du réel (ou justement *en* lui). C'est cela le sens véritable de l'idée (déjà exprimée par Kant d'une certaine manière) que le scepticisme « revient » toujours : il est en son essence une figure qui revient après coup. Et cette figure est ineffaçable parce qu'« au-delà » du rapport conscientiel aucun « stabilisateur » transcendant ne saurait servir de « garant ».