

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

NOUVELLE SÉRIE

Fondateur : Henri GOUHIER

Directeur : Jean-François COURTINE

FICHTE
LA PHILOSOPHIE DE LA MATURITÉ
(1804-1814)

RÉFLEXIVITÉ, PHÉNOMÉNOLOGIE ET PHILOSOPHIE

édité par

Jean-Christophe GODDARD

et

Marc MAESSCHALCK

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, V^e

—
2003

En application du Code de la Propriété Intellectuelle et notamment de ses articles L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-2, toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite. Une telle représentation ou reproduction constituerait un délit de contrefaçon, puni de deux ans d'emprisonnement et de 150 000 euros d'amende.

Ne sont autorisées que les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective, ainsi que les analyses et courtes citations, sous réserve que soient indiqués clairement le nom de l'auteur et la source.

© *Librairie Philosophique J. VRIN*, 2003

Imprimé en France

ISSN 0249-7980

ISBN 2-7116-1646-0

PRÉSENTATION

J.-C. GODDARD et M. MAESSCHALCK

Le présent volume est le premier d'une série consacrée aux « Études fichtéennes » à paraître à la Librairie Vrin, et destinée à présenter les travaux de traduction et de commentaire du Groupe d'Études Fichtéennes de Langue Française. Il reprend l'essentiel des communications faites en 2002 lors de deux rencontres internationales organisées dans le cadre des activités du GEFLF : 1) le colloque sur « *La Staatslehre* dans la dernière philosophie de Fichte. Politique, religion et imagination » organisé par Marc Maesschalck les 16 et 17 mai au Centre de Philosophie du Droit de l'université catholique de Louvain, 2) les journées d'études organisées par Max Marcuzzi les 27 et 28 juin à l'Institut d'histoire de la philosophie de l'université d'Aix-en-Provence sur « La question phénoménologique dans la dernière philosophie de Fichte ». Les textes des communications faites à ces occasions ont été profondément remaniés par leurs auteurs en vue de leur publication, et afin de s'intégrer à un ensemble qui se propose de donner le premier aperçu en langue française, pour une très large part du contenu, en tous les cas des enjeux que revêt dans la recherche actuelle l'intense production philosophique de Fichte entre l'exposé de la *Doctrine de la science* de 1804 et les tout derniers textes rédigés par le philosophe avant sa mort en 1814. Afin de compléter cet ensemble, nous avons demandé à Bernard Mabillet et à Alessandro Bertinetto de nous donner respectivement un texte sur « Fichte et Hegel » et une étude sur la « *Bildlehre* » fichtéenne.

Depuis le colloque organisé en 1997 à Schulpforte par l'*Internationale-Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft*, jusqu'au congrès de Munich de 2003 de la même *Fichte-Gesellschaft*, en passant par le congrès organisé à Montréal en 1999 par la *North American Fichte Society*, l'intérêt de la recherche fichtéenne pour la *Spätphilosophie* n'a cessé de croître. C'est

« PHÉNOMÈNE » ET « CONSTRUCTION »
LA NOTION FICHTÉENNE DE « CONSTRUCTION » ET LA PHÉNOMÉNOLOGIE
DE HUSSERL ET DE FINK

Alexander SCHNELL

Eugen Fink, l'élève le plus important de Husserl et peut-être le plus profond des phénoménologues post-husserliens, écrit en 1930 : « la phénoménologie constitutive de Husserl est une tentative, une ébauche (*Ansatz*), pour tenir les promesses faites par l'idéalisme allemand »¹. S'il est vrai que Fink, grand connaisseur de l'idéalisme allemand, se réfère à travers cette assertion plutôt à Hegel, il n'en reste pas moins que deux des objets essentiels de sa pensée – concernant le statut de l'idéalisme transcendantal et le problème de ce qu'il appelle l'« ontification du Moi absolu »² – occupent une place essentielle aussi chez Fichte.

Pour nous assurer du bien-fondé d'un tel constat, nous voudrions proposer, dans ce qui suit, des axes de réflexion d'une confrontation entre la phénoménologie husserlienne et finkienne, d'un côté, et la philosophie de Fichte, de l'autre. Il ne s'agit pas ici d'une lecture qui permettrait de trouver chez Fichte des motifs que l'on retrouve chez Husserl ou de donner à la phénoménologie husserlienne un fondement d'ordre spéculativo-déductif qui s'inspirerait de Fichte – car on peut, bien sûr, très raisonnablement se demander si la phénoménologie requiert un tel fondement – mais plutôt

1. *Manuscrit Z-VII*, série XXI, p. 10a. Nous citons ici et dans ce qui suit des extraits des manuscrits inédits de Fink, datant de l'époque de sa collaboration avec Husserl, qui se trouvent aux Archives d'Eugen Fink à Fribourg i. B. et dont Ronald Bruzina prépare actuellement une édition critique. La publication de cette édition est prévue pour 2003 chez Königshausen & Neumann, Würzburg. Nous remercions M. Bruzina d'avoir mis à notre disposition ces manuscrits lesquels présentent un intérêt tout à fait extraordinaire.

2. Ce dernier aspect inclut une réflexion sur le rapport entre ce « Moi absolu » et Dieu – et Husserl n'écrit-il pas lui-même quelque part : « éclaircir la constitution du monde, c'est surprendre Dieu eu égard à l'énigme de la création du monde » ?

d'une tentative de mettre en évidence certains aspects d'un projet commun, lequel projet, d'ailleurs, ne se limite pas exclusivement à ces deux penseurs.

Ce projet commun concerne la notion fichtéenne de « genèse », c'est-à-dire le statut de l'objet de l'idéalisme transcendantal qui est, comme on sait, le *Wissen*, le *savoir*, et son *fondement*. La thèse que nous voudrions défendre ici consiste à affirmer que, dans la phénoménologie tardive de Husserl et – surtout – dans la phénoménologie du jeune Fink, est à l'œuvre une notion de « genèse »¹ ou plutôt : de « construction » du savoir qui est tout à fait proche de celle de Fichte (en tout cas sur le plan *factuel*). Cette notion désigne chez Fichte l'unité d'un savoir qui est à la fois *construit*² et, en même temps, absolument « *en soi* »³. Le savoir n'est donc pas *seulement* engendré de toutes pièces (il n'y a pas, en tout cas, d'« idéalisme de production » chez Fichte – même au niveau purement formel!), mais il ne donne pas lieu non plus, on le sait, à une forme quelconque de réalisme. Ainsi, Fichte écrit (pour ne prendre qu'un exemple) : « Le savoir originellement essentiel est constructeur (*construierend*), donc génétique en soi-même (...) »⁴. Chez Husserl, cette unité s'atteste par la manière dont il introduit – dans ce qu'on pourrait identifier comme une « phénoménologie des noyaux » –, en deçà des actes noétiques et de leur corrélat noématique, une couche « pré-immanente » constitutive des éléments immanents à la conscience : cette couche n'étant pas l'objet d'une attestation directe ni ne relevant d'un transcendantalisme de type kantien. Nous esquisserons plus loin les jalons d'une telle phénoménologie des noyaux à partir de l'exemple privilégié⁵ de la constitution de la temporalité pré-immanente, en faisant apparaître sur quelle acception du « phénomène » elle doit s'appuyer. Mais,

1. Remarquons d'emblée qu'il ne faut pas confondre la notion fichtéenne de genèse que Fink, après Heidegger, nomme « construction » et, sur un plan tout à fait différent, l'idée husserlienne d'une phénoménologie génétique qui étudie les habitudes et les sédimentations d'une subjectivité transcendantale « anonyme ».

2. Cf. par exemple J.G. Fichte, *Erste Wissenschaftslehre von 1804*, Stuttgart, Kohlhammer, 1969, p. 1.

3. *Erste Wissenschaftslehre von 1804*, op. cit., p. 3.

4. WL 1804 (II), p. 27.

5. Pour montrer que la constitution de la temporalité joue effectivement un rôle essentiel en phénoménologie, on peut citer cette phrase extraite de la thèse de doctorat de Fink à laquelle Husserl – selon ses propres aveux – s'alliait sans réserve : « Le déploiement (*Auslegung*) du sens intentionnel se meut toujours en direction des horizons (*in die Horizonte hinein*) de la temporalité, laquelle – en tant que ce en quoi s'accomplissent les unifications synthétiques et les rapports des intentionnalités individuelles – présente le thème *fondamental et originaire de la phénoménologie en général* » (c'est nous qui soulignons), E. Fink, « *Vergegenwärtigung und Bild* », dans : *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)*, *Phänomenologica* 21, La Haye, M. Nijhoff, 1966, p. 17.

auparavant, nous évoquerons d'abord d'autres points de convergence entre la philosophie de Fichte et celle de Husserl¹.

Dans un article récent², Dorothea Wildenburg résume assez bien la *doxa* relative au rapport Fichte/Husserl en opposant de façon chiasmatisée ce que Fichte dénonce comme « *Menschenbeobachtung* » (observation des êtres humains) et ce que Husserl nomme des « *Denkkünsteleien* » (artifices spéculatifs). Ne s'agit-il pas là de deux points de vue philosophiques et de deux objectifs fondamentalement distincts, entre, d'un côté, ce système qui se propose de déduire l'unité du savoir à partir d'un principe ou à partir de quelques principes – unité qui, qui plus est, est censée être « absolue » : rappelons l'affirmation de Fichte dans le second exposé de la WL de 1804, trois ans avant la parution de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, selon laquelle la tâche de la philosophie pourrait être formulée en termes d'une « présentation de l'absolu »³ – et, d'un autre côté, ces recherches phénoménologiques quasiment infinies qui se consacrent le plus souvent à des problèmes « locaux » dont l'unité du tout semble se dérober à jamais et où l'absolu n'est que le *telos* d'une « science » sans cesse en mouvement et en progression ? Qu'y a-t-il de commun, pourrait-on alors se demander, entre la méthode génético-déductive de Fichte et la démarche descriptive husserlienne des opérations fonctionnelles de la subjectivité transcendantale – corrélat des opérations qui font l'objet d'une psychologie pure ? Ou pour prendre un exemple concret relatif à ce que les deux philosophes appellent une « logique transcendantale » concernant une reconduction des principes logico-formels à des principes et des lois transcendants : qu'y a-t-il de commun entre le projet husserlien d'une logique transcendantale consistant à mettre en évidence le « corrélat subjectif » « dans ses intentionnalités constituantes » de tout ce qui est « objectivement logique »⁴ et, comme on pourrait le montrer à partir des trois premiers paragraphes ainsi que des « fondements du savoir théorique » de la *Grundlage* de 1794-1795, la *réalisation* de la fondation de la logique formelle dans une logique transcendantale, réalisation qui ne décrit pas chez Fichte un rapport de *corrélation*, mais qui *déduit* les principes transcendants de la logique

1. Pour une première ébauche de ces analyses, nous nous permettons de renvoyer à notre article « Husserl und Fichte. Überlegungen zur transzendental-spezifischen Argumentation im transzendentalen Idealismus », dans : *Phénoménologie française – Phénoménologie allemande. Deutsche und Französische Phänomenologie*, Cahiers de Philosophie de l'Université de Paris XII, n°4, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 129-153.

2. Voir D. Wildenburg, « „Denkkünsteleien“ versus „Menschenbeobachtung“? Fichte und Husserl », dans : *Subjektivität – Verantwortung – Wahrheit. Neue Aspekte der Phänomenologie Edmund Husserls*, Ch. Lotz et D. Carr (ed.), Berlin-Francfort s/M., etc., Peter Lang, 2002, p. 281-301.

3. WL 1804 (II), p. 8.

4. E. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, *Husserliana* XVII, p. 38.

formelle dont les lois générales sont conçues comme des « faits de la conscience » – champ transcendantal appartenant selon Fichte à un niveau supérieur et qualitativement distinct ?

En dépit de ces oppositions de fond apparentes, les recherches husserlo-fichtéennes se sont développées ces dernières années pour relativiser, voire pour inverser cette thèse. Ainsi, nous tenterons de développer maintenant à notre tour des aspects sous lesquels les projets philosophiques de Fichte et de Husserl apparaissent comme indéniablement convergents.

1) Tout d'abord il convient de souligner que le motif de la réduction et de l'*epochè* caractérisant la méthode de la philosophie transcendantale husserlienne se trouve également, du moins d'une manière implicite, déjà chez Fichte¹. Avant de développer notre propos, il faut dire un mot sur le statut de la réduction dans la phénoménologie husserlienne.

La méthode phénoménologique – on sait que ce qui unifie les différents penseurs se rattachant à la phénoménologie c'est d'abord et surtout une certaine *méthode* – est caractérisée ou plutôt concentrée dans ce que Husserl appelle la « réduction phénoménologique ». Or, les phénoménologues eux-mêmes sont très loin d'une acception cohérente et homogène de cette « réduction ». Le caractère contesté de ce concept tient pour une large part, nous semble-t-il, à la confusion entre une certaine « pratique » de la réduction et le *sens d'être* des « choses » visé par elle. La réduction instaure en effet un rapport insigne entre le sujet philosophant et son objet – rapport qui met d'abord « hors circuit » le statut ontologique de ces objets – afin de parvenir à en clarifier le sens d'être et le sens d'être-ainsi. Or, on présente souvent, et Husserl le premier, la réduction comme un changement d'attitude, comme s'il s'agissait exclusivement d'une conversion du regard de celui qui s'emploie à une « pratique » de la phénoménologie, une conversion du regard, donc, du *sujet* phénoménologique. Il n'est pas étonnant qu'une telle conception donne alors facilement lieu à une compréhension *psychologique* de l'attitude phénoménologique, et on n'a pas manqué de ranger Husserl parmi les psychologues (on continue d'ailleurs à le faire) – d'autant plus que les *objets* dont il traite (les « modes de donation » pour la conscience transcendantale) semblent confirmer un tel diagnostic. Or s'il est vrai que la réduction ne laisse pas intact, loin s'en faut, notre rapport au monde, notre « doxa » relative au monde, et qu'elle a certes une portée qui concerne avant tout les *objets* réduits, à savoir les « choses mêmes » (les *Sachen selbst*) que sont les phénomènes, cela ne signifie pas pour autant qu'elle ne se rapporte pas aussi au sujet lui-même; en effet, la réduction

donne lieu à une certaine « mise hors circuit » (*Ausschaltung*) du sens d'être à la fois des objets (Husserl parle ici de la « mise entre parenthèses » (*Ein-klammerung*) de ce sens d'être) et du *sujet phénoménologique* lui-même (le terme employé est celui d'une « désactivation » (*Desaktivierung*) du sens d'être de ce dernier). Selon cette lecture, il ne s'agit donc pas simplement d'une attitude (ou d'un changement d'attitude) du seul sujet phénoménologique, mais d'un certain rapport à la fois à l'objet et au sujet qui vise à en décrire le sens d'être. Ce rapport se laisse caractériser, nous y reviendrons, en termes de « conditions de possibilité ». Citons à ce propos la détermination que Husserl donne de l'*epochè* dans le § 8 des *Méditations Cartésiennes* : « l'ensemble du monde concret qui m'environne n'est plus pour moi, désormais [c'est-à-dire à partir du moment où l'*epochè* ou la réduction est accomplie], un monde qui est, mais seulement *phénomène d'être*. Or, quoi qu'il en soit de la prétention à une réalité effective de ce phénomène, et quelle que soit, en ce qui le concerne, ma décision critique – eu égard au fait de savoir si j'opte pour l'être ou pour l'apparence de ce phénomène – en tant que mien, il n'est pas rien, il est, au contraire, justement ce qui *rend* pour moi une telle décision critique *possible* et ce qui *rend* également *possible* cela même qui, en tant qu'être *vrai* (...) aura pour moi *sens* et *validité* »¹. Nous verrons plus bas que Fink va même jusqu'à dire que, de ce fait, la réduction non seulement n'est pas une pratique de l'être humain concret, mais encore qu'elle implique même une « déshumanisation ».

Avec toute précaution eu égard à l'hypothèse qui cherche à trouver maintenant, comme nous venons de l'annoncer, le motif de la réduction déjà chez Fichte, il semble être une tentative fructueuse de lire ici Fichte avec Husserl. On peut en effet montrer que ce que Husserl désigne par le terme d'*epochè* correspond exactement à ce que Fichte, dans la *Seconde Introduction à la Doctrine de la Science*, nomme une « abstraction de l'être »² : la question du fondement de l'être, question fondamentale de la WL, questionne ce qui se trouve en dehors de l'être, sur un autre « sol d'être » – et c'est précisément ce qui rend nécessaire une mise entre parenthèse, une « abstraction » de cet être. Le « monde expérimenté » et « tout ce qui, dans de tels vécus, est en tant que visé dans la conscience de validité »³ se maintient et se conserve dans l'*epochè*; de même, cette abstraction n'est pas, elle non plus, une *négation* de l'être. Lorsque Fichte souligne qu'elle ne pense pas un « non-être » qui ne ferait que nier le concept de l'être, sans permettre une abstraction *de* lui, mais qu'elle ne pense « absolument pas

1. Cf. à cet égard déjà l'étude de M. J. Siemek : « Fichtes und Husserls Konzept der Transzendentalphilosophie », dans *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*, W. Högrefe (ed.), Francfort s/M., Suhrkamp, 1995, p. 102 sq.

1. E. Husserl, *Husserliana I*, p. 59; *Méditations Cartésiennes*, p. 43 (traduction de Levinas et Peiffer modifiée).

2. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), SW, I, p. 456.

3. *Première Méditation Cartésienne*, § 8, *Husserliana I*, p. 60.

l'être, ni positivement, ni négativement »¹, il anticipe très exactement cette mise entre parenthèses ou ce « *Schweben-lassen* » (flottement) dont parle Husserl. Selon le *Rapport clair comme le jour*², cette abstraction est une composante méthodologique essentielle qui décide de la « vie et de la mort » de l'entrée dans la WL. Une remarque dans la *Grundlage*³ le confirme et nous éclaire de plus sur un autre aspect, décisif quant au contenu, lorsque Fichte écrit à la fin de la déduction de la représentation que la faculté d'abstraction opère comme *condition de possibilité* de « l'activité qui détermine un objet ». Cette faculté doit elle-même être possible d'une manière circulaire, si la conscience de soi et la conscience d'une représentation le sont.

Ce parallèle ne se limite pas seulement à la mise en suspens de la position de l'être, mais il peut être prolongé jusqu'à la *reconduction* vers l'instance de ce que Husserl nomme la subjectivité transcendante en tant que source des effectuations constitutives des actes de la conscience. Nous renvoyons à ce propos au rôle de la « reconduction » (*Zurückführung*) dans la WL de 1804⁴, laquelle reconduction consiste dans l'« *Einsicht* continue du philosophe lui-même » eu égard à la médiation entre le divers de l'expérience et son fondement d'être (*Seinsgrund*).

2) Dans ce même contexte il faut insister sur la proximité entre l'élimination de « l'être », préconisée par Fichte, et la mise hors jeu, grâce à l'*epochè*, de l'être-en-soi naturel du monde. Ainsi Fichte, dans ses *Cours d'introduction à la Doctrine de la Science*⁵ de 1813, caractérise par exemple un certain mode de la position de l'être comme *accompli par « l'homme naturel »*. Un peu plus bas, dans le même texte, il nomme sens « naturel » le « sens pour qui un être absolu est, et en lequel, en vertu duquel, il est » – ce qui n'est pas sans rappeler la description de « l'attitude naturelle ». Fichte poursuit : « Celui qui est incarcéré dans le sens naturel, croit (et ne peut faire autrement) qu'il *perçoit* immédiatement les choses ; mais celui qui est en possession de ce nouveau sens s'aperçoit que notre proposition : “des choses sont” n'est pas une *perception*, mais un syllogisme » dont les « prémisses ne sont visibles que pour le nouveau sens »⁶. La tâche de la WL consistera alors dans la mise au jour de ces syllogismes

1. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), SW, I, p. 456.

2. Fichte, *Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum, über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie* (1801), SW, II, p. 382.

3. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-1795), Hambourg, Meiner, 1997, p. 162 (SW, I, p. 243).

4. WL 1804 (II), p. 7 sq.

5. Fichte, *Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre* (1813), Berlin, SW, IX, p. 11 sq.

6. *Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre*, p. 16.

qui s'accomplissent d'une manière non consciente. (Cette mise entre parenthèses de l'être, de l'être-en-soi, résulte d'ailleurs de la même façon de la critique de la « chose en soi » dans la *Recension d'Enésimède* que de celle de la « réalité absolue » au § 55 des *Ideen I*¹).

On ne s'étonnera pas, par conséquent, si Fichte, tout comme Husserl, distingue de façon marquée le « sens naturel » (« l'attitude naturelle ») du sens (ou de l'attitude) « plus élevé(e) » (du sens philosophique). Dans le *Rapport clair comme le jour*², Fichte se sert encore d'une autre expression pour mettre en valeur cette distinction : il distingue ici le point de vue « immédiat » du point de vue « médiat ». Comme Husserl, il caractérise « l'attitude naturelle » comme n'étant pas en mesure de saisir le sens d'elle-même. Il limite ainsi le champ de cette attitude en stigmatisant son « penchant dogmatique »³.

3) Un autre parallèle important concerne en outre le statut du Moi chez les deux penseurs. Dans le § 26 de la *Krisis*, c'est-à-dire là où il définit son concept du « transcendantal », Husserl écrit que celui-ci présente « le motif de la question à rebours de la source ultime de toutes les formations de la connaissance, du repli méditatif (*Sichbesinnen*) du sujet connaissant sur lui-même et sur sa vie connaissante ». « Dans ses effets radicaux, il s'agit là du motif d'une philosophie universelle fondée purement en cette source, c'est-à-dire fondée d'une manière ultime. Cette source a comme titre « Moi-même » avec ma vie de la connaissance totale, effective et potentielle (*vermöglich*) (...) »⁴. Ce concept du Moi s'approche de celui de la WL en tant qu'il y est compris comme principe transcendantal du savoir. Et en effet, au terme de la déduction de la représentation dans la *Grundlage*, Fichte met en évidence que cela même qui garantit et accomplit la médiation entre le Moi (fini) et le Non-Moi, c'est le « Moi ou le sujet »⁵. Ce « sujet » est caractérisé dans sa « tendance » (*Streben*), sa « pulsionnalité » (*Triebhaftigkeit*) ; d'un côté, en tant qu'« infini », il est le fondement de toute constitution de l'expérience ; d'un autre côté, c'est précisément en tant que tel qu'il est insaisissable (ce qui est pourtant le but) et qu'il doit donc se finitiser. – Cette médiation nous renseigne également sur le rapport

1. « *Eine absolute Realität gilt genau so viel wie ein rundes Viereck* » : l'absolutisation de l'être « réel » est un « contresens », la pensée d'un être *absolu* des choses et des réalités va à l'encontre du sens de l'être des choses et des réalités, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913), *Husserliana III/I*, p. 134 sq. Le concept d'une « réalité absolue » est un « non-concept ». Cf. également la *Recension des Aenesidemus* (1792), SW, I, p. 17.

2. *Sonnenklarer Bericht*, p. 358.

3. *Grundlage*, éd. citée, p. 94 (SW, I, p. 174).

4. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana VI*, p. 100 sq.

5. *Grundlage*, éd. citée, p. 163 (SW, I, p. 244).

entre l'*a priori* eidétique et la facticité. Il faudrait renvoyer à ce propos au rapport entre la *tendance* fichtéenne et la constitution de la conscience transcendantale en sa dimension temporelle : les « noms nous font défaut » ou nous « manquons d'une appellation » pour la caractériser¹, ce qui indique que, au sein de la relation entre l'individualité factuelle (la finitude) et l'*a priori* « éternel » s'effectuent des opérations constitutives qui ne se laissent pas appréhender par des moyens relevant de la causalité naturelle et qui, en ce sens, ouvrent un champ d'investigation que Fichte et Husserl, fidèles à la tradition, nomment encore « subjectivité ».

4) Approfondissons le rapport chez Husserl et Fichte – ou plutôt chez Fink et Fichte – entre l'acception de la réduction que nous venons de préciser et le statut du Moi (absolu). Cet approfondissement permettra de comprendre le sens de l'*idéalisme* qui se distingue très clairement, chez ces penseurs, de l'*idéalisme* « subjectif ». Dans un premier temps, cela nécessite de faire la critique de l'*idéalisme* tel qu'il prévaut encore dans les *Recherches Logiques*. Pour le dire de façon très sommaire, l'*idéalisme* du « premier » Husserl est, comme le montre Fink de façon lumineuse, celui de la « fuite » de l'être dans la subjectivité résiduelle – même si, dans la sphère de la conscience immanente, Husserl récuse bien sûr, au moins dans la première édition des *Recherches*, tout rôle constitutif d'un pôle égoïque². Selon cette perspective, toute réalité est celle d'une *donation de sens* (même s'il s'agit d'une donation *intentionnelle* de sens). Dans les *Ideen I*, Husserl développe ensuite les acquis, datant déjà de 1907, de la perspective *constitutive*, mais – et c'est là le reproche qu'on peut lui adresser – les multiplicités (ou, comme il dira, les « phénomènes ») constitutives sont à leur tour encore constituées. L'*approfondissement* de la « réduction phénoménologique » qu'on doit sans aucun doute aussi à Fink consistera alors à *dés-objectiver* la multiplicité constitutive – et c'est dans ce geste qu'on peut lire une vraie proximité avec la notion du « Moi » chez Fichte. Citons à ce propos un fragment de Fink : « la subjectivité absolue n'a rien en dehors d'elle ; l'objet de son savoir ne peut être qu'elle-même. (...) Son premier être-en-soi est en fait un non-être, ce n'est que dans le savoir qu'elle obtient l'"être". L'"origine" (l'absolu) n'est amené à l'être que dans le savoir (de la philosophie) »³. Ainsi, il ne faut pas considérer la sphère transcendantale comme une extension de la totalité des étants (comme si l'étant transcendant-

1. Cf. E. Husserl, *Husserliana X*, § 36, p. 75 ; J. G. Fichte, *Grundlage*, éd. citée, p. 187 (SW, I, p. 269).

2. Ce qui signifie alors qu'il ne faut pas comprendre cette « subjectivité résiduelle » comme une monade concrète, mais, plus profondément, comme une dimension subjective (à partir de laquelle se déploient les « actes subjectifs » corrélatifs des significations idéales) dont ne se serait pas encore défait, selon Fink, l'*idéalisme* husserlien.

3. *Manuscrit Z-VII*, p. 7a.

tal était une partie de l'étant mondain), mais il faut voir dans la réduction une reconduction au Moi absolu, c'est-à-dire à une « pré-monanéité », sans quoi le sens de la constitution et de l'*idéalisme* transcendantal demeure caché.

Ce « Moi absolu » n'est pas le moi empirique – faut-il le préciser ? Ce n'est même pas le moi « humain », Fink parle à son propos, nous l'avons mentionné, de « déshumanisation » (*Entmenschung*). Citons encore Fink : « La réduction phénoménologique est la tentative de contraindre l'homme à rebours dans la profondeur de son origine, d'enraciner la philosophie de l'homme, en tant que possibilité existentielle, dans l'origine déshumanisée. *La réduction est déshumanisation* »¹.

Dans quelle mesure est-il maintenant légitime de parler de l'introduction d'un moment « transcendantalo-spéculatif » dans la phénoménologie de Husserl et de Fink – moment décisif justifiant de lire ces phénoménologues avec Fichte ? On en trouve l'indice le plus explicite dans les élaborations de la méthode phénoménologique dans la *VI^e Méditation cartésienne*², texte rédigé par Fink (à propos duquel Husserl disait qu'il souscrivait à chaque mot de sa plume) et relu de très près par Husserl lui-même. Mais cela apparaît également très clairement à la lecture des notes de travail de Fink datant des années de sa collaboration avec Husserl.

Dans ces notes, Fink insiste sur la nécessité de « systématiser » les descriptions phénoménologiques, de leur faire correspondre un ordre non pas d'« en bas », mais d'« en haut », pour utiliser les termes de la déduction kantienne des catégories, c'est-à-dire de les « réécrire » de manière *constructive*. Dans ce qui suit, nous ne nous livrerons pas à une lecture des textes de Fink qui irait dans ce sens, mais nous tenterons de montrer, en guise seulement de préliminaire, quelle est la notion même de « phénomène » qui se dégage de ces textes, en essayant d'en rassembler les moments constitutifs que l'on trouve *et* chez Husserl *et* chez Heidegger (Fink, même s'il était assistant de Husserl, continuait à suivre les séminaires de Heidegger, ce qui permit à son tour à Husserl, en conflit à ce moment déjà avec Heidegger, de se tenir au courant au sujet des travaux actuels de ce dernier...). Dans une deuxième étape, nous compléterons ces analyses par la notion de « construction » telle qu'on la trouve dans la lecture heideggerienne de Fichte. Si l'on considère l'ensemble de ces deux aspects, on entrevoit quel est le cheminement spéculatif, voire « idéaliste », qu'entreprendra la phénoménologie (du moins dans son acception finkienne) et

1. *Manuscrit Z-IV*, p. 135a.

2. E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, H. Ebeling, J. Holl, G. van Kerckhoven (ed.), *Husserliana Dokumente 2/1*, Dordrecht, Kluwer, 1988 ; *Sixième Méditation cartésienne – L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, trad. française par Natalie Depraz, Grenoble, Millon, 1994.

dans quelle mesure il est donc pertinent de chercher des traces implicites de la pensée de Fichte chez Husserl et chez Fink.

Le phénomène selon Husserl. Le « phénomène » en phénoménologie est ce qui, sans que l'on préjuge de son statut ontologique, « apparaît » en vertu de la *réduction* phénoménologique, laquelle est « appliquée » à un apparaissant mondain qui lui sert de « modèle » (*Vorbild*). Le phénomène n'est donc jamais quelque chose de *donné* immédiatement, mais « n'apparaît » qu'à travers une *médiation*. Cette médiation exige qu'on n'en reste pas au niveau de ces « apparitions » immédiates, mais qu'on descende vers les *couches ultimement constitutives de ces dernières*, autrement dit, vers les « opérations fonctionnelles » (*fungierende Leistungen*) de la subjectivité transcendante (en un sens différent du transcendantalisme kantien). Le phénomène, pour Husserl, est ainsi l'ensemble des structures intentionnelles et pré-intentionnelles (Husserl dit : « pré-immanentes ») caractérisant les effectuations propres de la subjectivité transcendante. Heidegger aura ainsi raison de souligner le caractère « non immédiatement présent » des phénomènes, par contre il aura tort, on le verra, de les doter d'un statut ontologique (aussi indéterminé qu'il soit). Les phénomènes, selon l'acception de la phénoménologie husserlienne, ce sont les opérations ou fonctions intentionnelles (et pré-intentionnelles) du sujet qui constituent toute donation de sens ; leur propre donnée est intrinsèquement liée à l'acception de la réduction telle que nous l'avons esquissée plus haut. Notons que cette définition du phénomène ne se dégage pas d'une manière immédiate de la lecture des textes de Husserl (et l'on trouve en effet de nombreux passages où Husserl identifie purement et simplement phénomène et apparition).

Pour comprendre quel sens Fink donnera au phénomène, il sera utile de lire maintenant le § 7 d'*Être et temps* où Heidegger en livre un inventaire exhaustif avant d'en formuler son acception propre.

Le phénomène selon Heidegger. Dans le § 7 d'*Être et temps*, Heidegger propose deux séries de distinctions pour tenter de cerner le sens du « phénomène ». Une première série rassemble les différentes acceptions relevant du sens commun, une deuxième, plus technique, dresse le cadre de son approche « phénoménologique » du phénomène. Remarquons d'emblée que le phénomène ne se limite pas pour Heidegger, contrairement à ce qu'on peut souvent trouver chez les commentateurs, à un « pur apparaissant ». En effet, cette structure désigne d'abord, comme chez Husserl, un *mode de donation*. Dans une première série de distinctions, Heidegger isole deux types de modes de donation : le « se montrer » (*sich zeigen*) et le « se manifester » (*sich melden*). Ce qui *se montre* est caractérisé par ce qu'on pourrait nommer une donation de ce qui se montre *lui-même* (nous

dirons : une *auto-donation*). Ce qui *se manifeste* est en revanche caractérisé par un *renvoi à autre chose*. (Nous parlerons d'*hétéro-donation*.) D'où les distinctions suivantes :

1) Le *phénomène* au sens *formel* (*formale Phänomenbegriff*) est *auto-donation* de quelque chose qui se donne tel qu'il est. (Exemple : tel homme, mon ami Paul.) Heidegger juxtapose indistinctement ce qui se montre en lui-même (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*¹) et – ce qui n'est pas du tout la même chose – le fait de se montrer en-lui-même (*das Sich-an-sich-selbst-zeigen*²) ; cette acception du phénomène (l'étant qui se montre en lui-même) en est l'acception positive et originaire.

2) L'*apparence* (*Schein*) est *auto-donation* de quelque chose qui est autre qu'il ne se donne. (Exemple : tel homme, qui, quand je m'approche, s'avère être un arbre). Cette acception suppose la première (1/) et en est la modification privative.

3) Un troisième sens du phénomène est l'*apparition* (*Erscheinung*). L'apparition n'est pas une *auto-donation*, mais une *hétéro-donation* : ce qui apparaît ne se montre pas lui-même, mais *se manifeste* à travers *autre chose* qui, lui, se montre – d'où la nécessité de la distinguer du phénomène au sens formel du terme (exemple : le symptôme d'une maladie). Le symptôme se montre, la maladie elle-même ne se montre jamais. Ce qui se montre est l'*indice* de l'apparition, ce qui implique qu'il est *tributaire* de ce qui apparaît. L'apparition ne désigne pas ce qui se montre (c'est le phénomène), le manifestant, mais l'*apparaissant*, c'est-à-dire ce qui, en ne se montrant pas, *se manifeste*. Elle englobe les indications, symptômes, symboles, etc. – bref, elle inclut toute sorte de renvoi. Notons que le « ne pas » de l'apparition (l'apparition est un « ne-pas-se-montrer ») ne doit pas être confondu avec le caractère privatif de l'apparence. En revanche, tout comme l'apparence, l'apparition exige elle aussi le phénomène au sens strict (« l'apparaître est la manifestation par l'intermédiaire de quelque chose qui se montre lui-même »³). À partir de ce qui précède, on peut distinguer deux sens de l'apparition :

– le fait d'apparaître (exemple : la maladie *en tant qu'elle se manifeste*)
 – cela même qui apparaît (ou qui manifeste, au sens transitif, ce qui ne se donne pas) (exemple : les symptômes de la maladie) (cette acception est sans doute plus souvent utilisée que la première).

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1986 (16^e édition), p. 28.

2. *Sein und Zeit*, p. 31.

3. *Sein und Zeit*, p. 29.

4) Compte tenu de cette dernière distinction, Heidegger propose encore une quatrième acception : la *simple apparition* (*bloße Erscheinung*) qui, cette fois, ne désigne pas *ce qui* manifeste et ne se montre pas, mais le *manifestant* lui-même en tant que seul indice de ce qui, justement, ne se montre pas. L'exemple type d'une telle « simple apparition » (qui est également une hétéro-donation) est pour Heidegger le « phénomène » en tant qu'« objet de l'intuition empirique » chez Kant.

Cette série de distinctions est redoublée par une deuxième, caractérisant l'approche phénoménologique dans son acception *heideggerienne*, opposant le concept formel du phénomène au concept « vulgaire » et au concept proprement « phénoménologique ». En effet, de la première série de distinctions, Heidegger ne retiendra véritablement que la première et la quatrième acception. Tout d'abord, le phénomène au sens originaire qui est le concept *formel* du phénomène. Pourquoi le caractérise-t-il comme un concept *formel* ? Parce que l'intention fondamentale de Heidegger consiste à poser les fondements *ontologiques* de la phénoménologie. Or, le phénomène compris comme « ce qui se montre » n'indique rien à propos du fait de savoir s'il s'agit là d'un étant, d'un « caractère d'être » de l'étant ou encore d'autre chose. La critique implicite qu'Heidegger adresse à la phénoménologie husserlienne c'est qu'elle *sous-détermine ontologiquement* la notion de phénomène. Selon Heidegger, il faut que le concept formel du phénomène « s'applique » à un étant (c'est-à-dire qu'il lui corresponde) pour que ce concept formel trouve son usage « légitime »¹. Comme Kant caractérise les « phénomènes » non seulement comme des représentations, mais également comme des objets (c'est-à-dire comme des *étants*), le concept formel du phénomène trouve justement une application légitime chez Kant, et Heidegger appelle cet usage du phénomène le concept « vulgaire » de ce dernier (et qui coïncide ainsi avec la « simple apparition »). Dans ce concept « vulgaire » du phénomène, il faut qu'il y ait quelque chose qui, de façon implicite ou « non thématique », se montre *a priori* et à même (*vorgängig und mitgängig*) les phénomènes et qui puisse être rendu thématique. Ce quelque chose assure le lien entre ce qui affecte notre sensibilité et les phénomènes au sens « originaire » (c'est-à-dire au sens de Kant). Il est caractérisé par le fait qu'il répond précisément de la manière dont les phénomènes au sens vulgaire *apparaissent, se donnent*.

Pour pouvoir caractériser les phénomènes au sens *phénoménologique*, qui sont le « thème d'une attestation expresse »², Heidegger procède ensuite à une « déformalisation » du concept formel de phénomène,

1. *Sein und Zeit*, p. 31.

2. *Sein und Zeit*, p. 35.

consistant à « amener de façon thématique à la donation de soi »¹ cela même que véhicule le concept vulgaire de phénomène et qui n'est pas thématisé dans l'attitude naturelle. Le phénomène, selon Heidegger, est ainsi ce qui se montre implicitement à même l'apparaissant et qu'il s'agit de thématiser dans la description phénoménologique².

Or ce « phénomène phénoménologique » ne répond pas seulement de l'apparaître des apparitions, mais « il est en même temps quelque chose qui appartient essentiellement à ce qui se montre d'abord et le plus souvent en en constituant (*ausmacht*) le sens et le fondement ». Voilà le glissement d'une phénoménologie thématisant le sens de l'apparaître à une phénoménologie ontologique : on passe du problème du sens de l'apparaître, des modes de *donation*, à la thématique du fondement. Heidegger le confirme dans la proposition qui suit immédiatement : « Ce qui, dans un sens insigne, demeure *caché* et qui retombe dans l'occultation ou qui ne se montre que de façon « déplacé » (*verstellt*), ce n'est pas tel ou tel étant, mais (...) *l'être* de l'étant »³.

C'est ce dernier glissement qui n'est pas acceptable du point de vue de l'orthodoxie phénoménologique husserlienne ou, du moins, c'est ici qu'il faut voir le clivage entre la phénoménologie et la métaphysique. Au cœur même de ce qui est censé rendre compte de l'attestation, Heidegger « *schlägt um* », procède à un *tournant* (il n'est pas trop tôt pour l'affirmer) qui étayera à jamais la manière dont divergera l'approche de Heidegger de celle de Husserl. En revanche, Heidegger reformule – sans doute à son insu, du moins à cette époque – le point de vue de Fichte concernant le rapport entre le phénomène et l'être : le phénomène, même dans l'acception opposée à la simple apparition, requiert un fondement ontologique subrepticement perdu de vue avec la réduction.

Fink, lui, a très clairement conscience de cette nécessité. Il n'emprunte cependant pas exactement la même voie que Heidegger. Pour comprendre le sens du « phénomène » que Fink revendique pour une phénoménologie *radicale*, c'est-à-dire pour une phénoménologie *de l'origine*, il faut prendre en compte les analyses heideggeriennes de la notion de « construction » chez Fichte. Ce qui est tout à fait remarquable, en effet, c'est que l'idée de cette « construction » remonte directement à la *Grundlage* de

1. *Sein und Zeit*, p. 31.

2. Cf. à ce propos les analyses de Fink du « *Vorschein* » dans le *Manuscrit Z-IV*, p. 95a : Cette « pro-parition » d'un phénomène, écrit-il, « n'est pas *phénoménologiquement* le point ultime, indépassable pour la question phénoménologique (*Nichtüberfragbare*) ; mais elle devient la base du pro-jet d'un com-prendre spécifique : com-prendre à partir de l'origine : nous nommons le phénomène *originairement* compris le *Rückschein* (*Hinterschein*) (rétro-parition) ».

3. *Sein und Zeit*, p. 35.

1794-1795¹. C'est dans son *Cours*² du semestre d'été de 1929 auquel Fink avait assisté, que Heidegger développe sa lecture et sa compréhension de ce qu'il nomme donc « construction »³, notion qui influencera profondément la pensée de Fink eu égard à sa conception de la méthode phénoménologique. Que dit Heidegger dans le § 6, b) à propos du « caractère fondamental de la construction » ?

La construction est le procédé méthodologique qui permet de désocculter ce qui est au fondement du savoir. Elle part du savoir comme *Tat-sache*, pour dévoiler sa *Tat-handlung* la plus originaire. Ce qui est au fondement de ce savoir, c'est ce qui le rend possible : la construction n'est pas une production, mais elle ne met qu'à jour ce qui est toujours déjà impliqué par le savoir : cela même que jamais nous ne pensons pas (cf. à ce propos les deux *Introductions* à la *Doctrine de la science*). Elle n'est donc pas une invention fictive ou imaginaire, mais pro-jet. Ce dernier a une dimension d'un projet préalable (un « projet », *Vorentwurf*) et se meut toujours déjà dans un tel projet. La construction exige d'y entrer par un *saut*.

C'est à partir de la description de « l'intelligibilité » propre à la philosophie (*i. e.* de celle du statut de la compréhension philosophique) que Fink est en mesure de déterminer la notion de « genèse » ou de « construction »⁴. L'intelligibilité de la philosophie doit être distinguée de l'intelligibilité « naïve » qui est celle de la science : son objet est le « non compris » en tant que potentialité du « compris », c'est-à-dire ce qui n'est pas encore donné ou ce qui est difficilement accessible. En est tributaire la définition classique de la vérité comme *adéquation* à la chose qui se donne en elle-même.

L'intelligibilité philosophique, au contraire, est seulement compréhension du « compris » – au sens de Heidegger qui identifie le *Ver-stehen* (com-prendre) et l'*ek-sister* –, ce qui implique que des problèmes philosophiques ne sont pas d'emblée « là », mais qu'ils doivent être « construits » : les problèmes philosophiques n'engendrent que dans leur pro-jet cela même qui est en question. Ils ne se contentent pas des étants présents, mais ils questionnent au-delà de ce qui autrement constitue la réponse à la

1. Pour l'usage de la notion de « construction » dans les dernières versions de la *Doctrine de la Science*, cf. *Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder transzendente Logik* (1812), SW, IX, p. 188 et *Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre* (1813), SW, IX, p. 29.

2. M. Heidegger, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Gesamtausgabe tome 28, Francfort s/M., Klostermann, 1997.

3. Cf. à ce propos R. Bruzina, « Construction in Phenomenology », chapitre 3 de *The Reach of Reflection : Issues for Phenomenology's Second Century*, S. Crowell, L. Embree et S. J. Julian (ed.), Center for Advanced Research in Phenomenology, Inc., disponible sur le site www.electronicpress.com, 2001, p. 46-71.

4. Cf. le *Manuscrit B-VII*, Ib, p. 1a-10a.

question. En ce sens-là, l'explication intentionnelle, en particulier, n'est pas une saisie de ce qui est présent, mais elle est une « interprétation de sens » (*Sinnauslegung*) qui réveille des latences ou des potentialités.

Tandis que dans la *VI^e Méditation cartésienne*, Fink aborde la notion de construction à travers les dimensions de la subjectivité qui ne se donnent pas immédiatement mais que l'on ne peut déterminer précisément que de manière constructive [par exemple le problème de l'extension temporelle de la subjectivité transcendantale (finie ou infinie)], elle se rapporte également, dans le *Manuscrit Z-IV*, au sens d'être (cf. nos remarques préliminaires sur le statut de la réduction phénoménologique) de l'objet construit. Citons Fink : « La construction ne signifie pas l'arbitraire de pensées vagues et d'une spéculation sentimentale ou prophétique, mais elle est tellement liée à l'attestation que c'est dans cette dernière que réside son seul droit et la possibilité de la rigueur et du caractère impitoyable de cette méditation philosophique. – Tout dévoilement de sens est toujours constructif ; il exige une force de l'interprétation et de la transgression interne. Toute interprétation est un "se-jeter-plus-haut". Partant, tout philosophe est dépassement du monde »¹.

On peut à présent rassembler tout ce qui vient d'être développé : comme nous le disions dans l'introduction, on peut trouver dans les élaborations tardives de Husserl et dans celles du jeune Fink une notion de « construction » du savoir s'apparentant à la « construction » fichtéenne – mais uniquement sur le plan de ce que Fichte appelle lui-même le « phénomène » (*Erscheinung*)² : ces élaborations concernent la notion de phénomène (au sens, cette fois, de la phénoménologie *husserlienne*) qui n'est pas un pur apparaissant, mais qui exprime les opérations fonctionnelles de la subjectivité transcendantale (du Moi absolu). Ces opérations ne sont pas du tout des « actes », mais elles s'effectuent selon des lois de *construction*³ (c'est-à-dire des lois de la pré-compréhension, de l'horizontalité, de la potentialité etc.) qui ne sont pas, certes, explicitement appelées ainsi par Husserl, mais qu'une réflexion sur le statut des phénomènes constitutifs des composantes de la sphère immanente à la conscience se doit d'identifier comme telles. Ces descriptions sont développées dans des manuscrits qui apportent une nouvelle lumière sur la structure même de l'intentionnalité et qui traitent en particulier de la constitution du temps et de l'individuation.

1. *Manuscrit Z-IV*, p. 94b.

2. WL 1804 (II), *op. cit.*, p. 17.

3. Pour la notion de construction chez Husserl, voir en particulier *Husserliana VIII*, p. 209-211. Cf. aussi R. Bruzina, « Construction in Phenomenology », *op. cit.*, p. 47-49.

Il s'agit là des célèbres « *Manuscrits de Bernau* » (1917-1918) qui n'ont été publiés qu'en 2001¹.

Qu'est-ce que les descriptions des *Manuscrits de Bernau* ont de « constructif » (toujours au sens de la construction d'un *factum* phénoménal)? La notion de « construction » est pour la première fois à l'œuvre, certes d'une manière *implicite*, dès les années 1909-1911 lorsque Husserl s'interroge sur les « phénomènes ultimement constitutifs » de la conscience du temps et ce, en creusant le problème du statut de la « subjectivité absolue ». Il s'agit de rendre compte de deux aspects fondamentaux :

– d'une part, de la constitution de la temporalité *et* noétique *et* noématique – d'abord en termes de « modes d'écoulement », ensuite en termes de « noyaux » (1917-1918) ;

– d'autre part, de l'auto-apparition du flux ultimement constitutif *et* de la temporalité des « tempo-objets » immanents *et* de ce flux lui-même.

Comment Husserl répond-il à ces questions dans les *Manuscrits de Bernau* ?

Dans l'*Esthétique transcendantale*, Kant pose que ce en quoi les sensations se coordonnent et sont ramenés à une forme ne peut pas à son tour relever de la sensation² (ce qui le conduit à admettre le temps comme « forme pure du sens interne ») – mais nulle part il ne se justifie sur la nécessité, eu égard au *temps*, d'admettre une hétérogénéité aussi radicale entre ce qui relève de l'expérience et ce qui renvoie à ses conditions de possibilité. C'est précisément ce manque que cherchent à combler les analyses husserliennes. Poussé par le souci de décrire le plus fidèlement possible les « phénomènes de la conscience constitutive du temps »³, Husserl est en effet conduit, d'abord dans le texte n°53 de *Husserliana X* et ensuite dans les *Manuscrits de Bernau*⁴, à établir, au moyen de ce qui s'apparente à une « construction » au sens de ce que nous venons de développer, comment, dans des vécus s'attestant phénoménologiquement, se constitue la temporalité *à la fois* des contenus immanents (sensations) *et* des appréhensions elles-mêmes (actes intentionnels qui « animent » ces contenus). Cette « construction » exige et atteste que la temporalité immanente – que Husserl nomme le « temps phénoménal », « temps transcendantal de

1. Les *Manuscrits de Bernau* édités par R. Bernet et D. Lohmar aux éditions Kluwer constituent le tome XXXIII de la *Husserliana* intitulé : *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*.

2. I. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, P.U.F., 1944, p. 53-54.

3. E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, P.U.F., p. 40.

4. Cf. *Husserliana XXXIII*, texte n°2, en particulier p. 20-43.

premier degré »¹ – ne peut se constituer que dans un temps plus intime, le plus intime, de second degré (« pré-immanent ») et, par là même, dans un événement transcendantal ultime qu'est le processus originaire et infini (lequel est, pour lui-même, *conscience* du processus). Or le problème est de savoir – et M. Henry l'a bien souligné au moins sur le plan de la constitution de la sphère *immanente*² – ce qui justifie que ce qui est constitutif d'un « objet » (de l'objet temporel immanent) est en même temps constitutif de la *conscience de soi* du processus? Ce problème se pose pour Husserl dans les termes suivants : comment un événement devient-il « phénomène » phénoménologique?³ La description qu'il propose (et qui s'atteste dans des « vécus originaires »⁴ lesquels sont d'une *autre* nature que les vécus immanents – ils ne sont ni descriptibles dans leur apparaître nu, ni une *condition de possibilité* seulement logique – c'est en cela, précisément, que cette description a un statut *constructif*) va dans le sens d'un « dédoublement » répété : il y a un double sens du remplissement, de la protention, de la rétention – selon qu'on les considère comme composantes de la sphère immanente ou comme « phénomènes constitutifs » de ces composantes immanentes. Le premier sens se rapporte à tous les segments d'un événement, le second sens à la phase originaire – cela signifie donc que le premier sens se rapporte à l'événement immanent *constitué*, le second aux *phénomènes constitutifs* de ce dernier.

Comment Husserl décrit-il ces rapports? Husserl nomme « processus originaire » (*Urprozess*) le flux « pré-immanent » dans lequel se constitue la temporalité immanente. Ce « processus originaire » ne représente pas un pôle subjectif en face du pôle objet (ce qui pose toujours la question de savoir comment se constitue l'horizon temporel commun de ces deux pôles), mais il possède une structure en *noyaux*, « intentionnels de part en part », constitutifs de tous les moments réels de la sphère immanente (et c'est par cette analyse que s'inaugure cette « phénoménologie des noyaux » mentionnée plus haut). Cela signifie que ce sont les *noyaux* pré-immanents qui constituent la temporalité (immanente) de la conscience rétentionnelle, impressionnelle et protentionnelle. Toute phase du processus originaire est ici intention et remplissement, à l'infini. Il y a un ordre bien déterminé qui régit chaque *phase* constitutive du processus : le processus originaire est un *continuum* de phases. Chaque phase est à son tour un *continuum* « rétentionnel » et un *continuum* « protentionnel »⁵. Or, le *continuum* de phases du

1. *Husserliana XXXIII*, p. 29.

2. M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, P.U.F., p. 64.

3. *Husserliana XXXIII*, p. 29.

4. *Husserliana XXXIII*, texte n°10, p. 184.

5. Husserl met ces termes entre guillemets, car ces *continua* ne relèvent pas de la temporalité immanente, mais *constituent celle-ci selon la forme*.

processus originaire est constitué d'un « noyau » (*Kern*) (d'une « phase originaire ») (à degré de remplissage maximal (et de noyaux modifiés à degré de remplissage variable tendant vers zéro. Le noyau (ou la phase (originaire n'est plus décrit en termes d'« impressions » (comme c'était le cas dans les *Leçons sur la conscience intime du temps*), mais « il n'est ce qu'il est qu'en tant que *noyau renfermé intentionnellement* »¹. Ce sont ces noyaux qui assurent le lien entre les *continua* ascendants et descendants, au niveau de la sphère pré-immanente, et les protentions et les rétentions, au niveau de la sphère immanente. Ce lien est un lien de constitution, ou plutôt : d'« in-stitution », car il n'y a pas de constitution d'*objets*.

Qu'est-ce que la phénoménologie husserlienne – et, en l'occurrence, cette phénoménologie de la constitution de la conscience du temps – a alors de constructif? Une phénoménologie radicale du temps doit rendre compte de la constitution *et* de la temporalité des (tempo-)objets immanents *et* des actes constitutifs de ceux-ci. On ne peut dès lors en rester, nous l'avons vu, au niveau *immanent* des actes et des composantes d'actes. La descente dans une sphère *pré-immanente* répond à une exigence phénoménologique qui témoigne de la co-originarité de l'apparaître et de l'apparition du processus *au fondement* de toute éclosion du temps et qui s'atteste du coup dans des vécus n'ayant pas le même statut que les vécus immanents (la même chose vaudra d'ailleurs aussi, par exemple, pour la constitution de l'intersubjectivité). Cette descente phénoménologique, loin d'être une hypothèse métaphysique (comme on le soupçonne parfois), donne lieu à la « description » du processus originaire – description qui revêt en réalité une *construction* au sens de ce que nous avons essayé d'établir à partir de Fink et de Fichte (même si cette construction ne concerne en fin de compte qu'un *factum* phénoménal et, du coup, ne parvient pas véritablement à la genèse dernière²). Cette « construction » s'impose par la contrainte même des phénomènes; et sa teneur eidétique peut être révélée avec les moyens que se donne la méthode phénoménologique lorsque, pour ne s'en tenir qu'à l'exemple esquissé ici, elle approfondit, jusqu'à sa dimension ultime, le problème de la constitution de la conscience du temps en tant que cadre formel de toute expérience.

1. *Husserliana* XXXIII, p. 32.

2. Dès lors, Fichte verrait sans doute à l'œuvre, dans les descriptions husserliennes, une *synthesis post factum*, ce dernier fût-il un *factum* « suprême ».

STRUCTURE D'ÉVEIL ET POUVOIR D'INFÉRENCE PRATIQUE DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE GÉNÉTIQUE

Tom DEDEURWAERDERE

L'objet de cette contribution est une interrogation sur le lien entre réflexivité et vie phénoménologique, tel qu'on le trouve élaboré à nouveau frais par Husserl dans la phénoménologie génétique des années vingt, que ce soit à partir de la question du rapport entre l'individuation du flux et son fondement dans la passivité, à partir de la thématique de l'éveil ou encore celle de la facticité absolue. Nous voulons montrer que ce qui s'atteste dans ces développements aux limites de la phénoménologie, c'est la problématique d'un élargissement de l'analyse intentionnelle vers une théorie de la réflexivité, qui élucide en même temps l'origine de son propre mode d'opérativité. En abordant cette problématique spéculative, qui est au cœur de la dernière philosophie de Fichte, dans le cadre de la phénoménologie génétique husserlienne, nous souhaitons apporter un nouvel éclairage sur le processus génétique de saisie du pouvoir de manifestation de la vie réflexive comme image de l'absolu tel qu'il est analysé dans les dernières *Wissenschaftslehre*. En un deuxième temps, nous voulons analyser les implications pour la philosophie pratique de cette analyse spéculative du pouvoir de manifestation de la vie, à partir d'un examen de la théorie génétique du jugement pratique élaborée par Husserl dans les articles du *Kaizo*. Finalement, nous voulons indiquer de façon sommaire, en un troisième temps, comment cette théorie génétique permet de considérer autrement la problématique de l'interculturalité et du nationalisme retravaillée par Fichte dans les *Discours à la nation allemande*, en l'envisageant comme une application particulière du processus génétique d'influence réciproque des consciences.