

## **Annales de Phénoménologie**

*Directeur de la publication :* Marc RICHIR

*Secrétaire de Rédaction et commandes :*

France GRENIER-RICHIR

669 chemin des Bellonis

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 : 978-2-916484-13-6

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**

**2016**

SOMMAIRE

<i>Pour n'en pas finir</i> .....	7
PATRICE LORAUX	
<i>Le phénomène du rêve chez E. Fink et chez M. Richir</i> .....	15
STÉPHANE FINETTI	
<i>Éléments d'une critique de Husserl</i> .....	35
Texte inédit de EUGEN FINK publié par Stéphane Finetti et Guy van Kerckhoven Traduction française de Stéphane Finetti	
<i>L'incompréhensibilité de ce qui va de soi à partir de Husserl et Fink</i> ...	55
GEORGY CHERNAVIN	
<i>Le sens du sensible. La phénoménologie husserliennesible à l'épreuve de sa critique par Ernst Cassirer</i> .....	65
JÉRÔME WATIN-AUGOUARD	
<i>Thymo-logie</i> .....	83
RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA Traduit de l'espagnol par Sacha Carlson	
<i>Suspensions, concrétisations et prises à partie. Réflexions sur la méthode phénoménologique</i> .....	99
PABLO POSADA	
<i>La « nouvelle ontologie » de la phénoménologie. Approches phénomé- nologiques et transcendantales du « réel »</i> .....	119
ALEXANDER SCHNELL	
<i>De la cont(r)actibilité en phénoménologie</i> .....	133
ROBERT ALEXANDER	
<i>Intuition et invention mathématique</i> .....	141
FLORIAN FORESTIER	
<i>Réflexion sur la notion de monade psychique. Une difficulté de lecture d'un texte de Marc Richir</i> .....	163
JOËLLE MESNIL	

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

<i>Pseudo-idéalisme et sublime négatif. Sur le rationalisme morbide de la psychose</i> . . . . .	199
TETSUO SAWADA	
<i>Proverbes et Chansons</i> . . . . .	221
ANTONIO MACHADO	
Textes traduits et présentés par Fernando Comella	

## La « nouvelle ontologie » de la phénoménologie

*Approches phénoménologiques  
et transcendantales du « réel »*

ALEXANDER SCHNELL

Dans cette étude, il s'agit de réfléchir sur le sens de l'« ontologie » en phénoménologie et, en particulier, sur le statut du « réel » impliqué par là. Cette investigation se déploie selon trois axes. Il s'agira d'abord de revenir sur des aspects importants de l'héritage de la philosophie allemande classique dans la phénoménologie. Ensuite, je voudrais montrer dans quelle mesure cette notion du « réel » permet de renforcer le « corrélationnisme » et de réfuter par là des arguments formulés récemment à son encontre. Enfin, j'esquisserai ce que Levinas a appelé une « nouvelle ontologie » qui peut déjà être identifiée chez Husserl, mais dont toute la signification apparaît précisément lorsqu'on la met en rapport avec des élaborations que l'on trouve d'abord chez Schelling et Fichte.

\*

\* \*

La question du réel occupe de nouveau, au début de ce XXI<sup>e</sup> siècle, l'avant-scène du débat philosophique. C'est le cas dans différentes versions d'un « nouveau réalisme » en Allemagne, en France, en Italie et dans le monde anglo-saxon ; mais cela vaut également de la phénoménologie française qui a à son tour donné lieu à différentes ébauches d'un « réalisme » ou d'une « phénoménologie réaliste » ; et c'est vrai aussi de l'anthropologie (par exemple dans les œuvres de P. Descola ou E. Viveiros de Castro) – à chaque fois, il s'agit de clarifier ce qui détermine la réalité en tant que réalité.

Or, l'advenue de « nouveaux » réalismes n'est nullement un phénomène qui serait à son tour « nouveau » : des mouvements importants en littérature ou dans les arts du siècle dernier portaient déjà ce nom. Et en philosophie, il y a également eu aux États-Unis un contre-mouvement contre l'idéalisme britannique qui s'appelait « New Realism », et qui avait soulevé des questions

similaires à celles dont on traite à nouveau aujourd'hui<sup>1</sup>. Comment s'orienter dans une thématique aussi vaste ? Que signifie « le réel », que signifie « la réalité » ?

\*  
\* \*

Deux points de vue extrêmes peuvent être distingués lorsqu'on cherche à saisir « la réalité ». Ils mettent en jeu ce que l'on pourrait appeler un concept « inflationniste » et un concept « déflationniste » de réalité. Le premier point de vue est celui d'un « réalisme accueillant » (tel est du moins l'intitulé que certains de ses représentants lui donnent eux-mêmes). Ces représentants sont Jocelyn Benoist<sup>2</sup> (dans une variante contextualiste), Tristan Garcia<sup>3</sup>, l'ontologie des « champs de sens » de Markus Gabriel<sup>4</sup>, le sociologue Bruno Latour<sup>5</sup>, Maurizio Ferraris<sup>6</sup> (sous la forme d'un « réalisme positif ») et certains autres. On comprend ici par « réalité » (ou « réel ») ce qui n'est pas seulement « immédiatement présent », mais qui suppose un « (y) avoir » préalable et irréductible – la réalité ne serait pas en premier lieu ce qui « est », mais ce qu'« il y a » ou ce que l'« on » « a ». L'autre extrême, que l'on trouve par exemple chez Graham Harman<sup>7</sup> ou dans la psychanalyse, considère le réel comme ce qui « se soustrait », « se retire », voire comme ce qui est « impossible », c'est-à-dire comme quelque chose qui ne peut être ni représenté, ni énoncé, de sorte que l'étant reposerait sur une « non-présence » radicale. Le premier concept de réalité est *inflationniste* parce que *tout* ce que nous « avons » est réel et que, par conséquent, il ne saurait être interrogé ni eu égard à son « être », ni eu égard à son « sens », ni eu égard à son « fondement » (transcendantal). Le deuxième concept de réalité, en revanche, est *déflationniste* parce que, selon cette conception, le réel est tout simplement inidentifiable – Freud écrit par exemple dans *Le malaise dans la culture* que « le réel demeurera à jamais inconnaissable » et Lacan détermine le réel

1. *The New Realism : Cooperative Studies in Philosophy*, E. B. Holt et alii (ed.), New York, The Macmillan company, 1912.

2. Jocelyn Benoist, *Éléments de philosophie réaliste*, Paris, Vrin, 2011.

3. Tristan Garcia, *Forme et objet*, Paris, PUF, 2011.

4. Markus Gabriel, *Fields of Sense : A New Realist Ontology*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015.

5. Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence*, Paris, La Découverte, 2012.

6. Maurizio Ferraris, *Realismo positivo*, Torino, Rosenberg Sellier, 2013.

7. Graham Harman, *Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Chicago, Open Court, 2002.

comme l'« impossible<sup>8</sup> ». Bref, dans le premier cas de figure *tout* est réel, dans le second, *rien* ne l'est. Une telle configuration – dans laquelle Heidegger se trouverait d'ailleurs aux deux extrêmes parce que son concept d'« *aletheia* » est proche du concept inflationniste de réalité, tandis que l'idée selon laquelle la vérité aurait un caractère de « retrait » s'approche du concept déflationniste de réalité – est manifestement trop vaste et imprécise. Comment la cerner de façon plus concise ?

Depuis le criticisme kantien jusqu'au « réalisme spéculatif » de Quentin Meillassoux<sup>9</sup>, le débat du réalisme soulève à chaque fois la question de savoir s'il existe une réalité indépendamment du sujet ou de la conscience (ou non). Or, l'« être réel » est, d'un point de vue gnoséologique, *neutre*. Il n'est nullement contradictoire et rien n'interdit (comme l'ont déjà montré les « New Realists » dont il a été question plus haut) d'admettre un étant qui n'est pas observable ou connaissable, voire même pensable. Mais comment peut-on ici distinguer le « réel » du « non-réel » (sachant que cela met également en jeu le *rapport* à ce qui se présente ainsi) ? J'essaierai à présent de rendre compte de cette distinction.

D'un côté, tout un chacun est convaincu d'avoir un contact immédiat avec la réalité. Dans *Über die Grundlage der Moral*, Schopenhauer a écrit à ce propos : « Le seul monde que chacun de nous connaisse réellement et dont il a conscience, il le porte en lui-même, comme une représentation qui est à lui ; c'est pourquoi il en est le centre. Par suite, chacun est à soi-même tout dans tout : il considère être le détenteur (*Inhaber*) de toute réalité [...] <sup>10</sup> ». Selon cette conception, la réalité présente ce qui est *immédiatement accessible* et semble être centrée sur chaque individu.

D'un autre côté, lorsqu'on est dans une situation désagréable ou inacceptable, dans laquelle on n'aimerait pas se trouver ou que l'on n'est pas prêt à assumer, une remarque telle que « mais c'est la réalité ! » exprime l'idée que la réalité a aussi à voir avec ce qui nous pose des limites de l'extérieur et ce qui dépasse nos désirs, voire notre pouvoir d'action.

Apparaît donc ici une tension singulière entre deux pôles *inséparables*, à savoir entre un être-auprès-de-soi familial et intime et une extériorité qui nous confronte à une altérité étrangère. Ces deux pôles appartiennent ensemble. Si l'on saisit cette tension de manière plus radicale, le sens de la

8. Le « véritable impossible, l'impossible qui se démontre, l'impossible tel qu'il s'articule », « c'est ça, le réel » (*Le Séminaire. Livre XIX*, Paris, Seuil, 2011, p. 119). Je remercie Robert Alexander de m'avoir indiqué cette référence.

9. Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2006.

10. Arthur Schopenhauer, *Preisschrift Über die Grundlage der Moral*, München, Wien, Carl Hanser Verlag, 1977, p. 646.

réalité doit être attribué à une instance « subjective » (pour ainsi dire), qui se conçoit en quelque façon comme *originellement déterminante de la réalité*, et en même temps, le réel doit être compris comme une donation « de l'extérieur » qui *s'oppose* à une telle instance et peut même *agir* sur elle. Or, il s'avèrera que ces deux pôles ne sont pas simplement juxtaposés mais qu'il s'ouvre ici un *en-deçà* de cette opposition. Comment faut-il concevoir plus précisément cet « en-deçà » (eu égard à la détermination du concept de réalité), lequel se présentera comme un en-deçà de l'idéalisme et du réalisme ?

\*  
\* \*

Afin de pouvoir préciser la contribution de la phénoménologie à la détermination du concept de réalité, le recours à Kant est inévitable – et ce, d'une part, parce qu'il a explicitement mis en avant la co-appartenance de la détermination de la réalité et la légitimation de la connaissance et que, d'autre part, son projet est et demeure décisif pour la phénoménologie en général.

Les réalistes contemporains adoptent vis-à-vis de Kant une attitude fort critique. Claudine Tiercelin considère la philosophie kantienne comme une « menace puissante », Jocelyn Benoist l'a désignée comme « poison de la pensée moderne » et Quentin Meillassoux y voit même une « catastrophe » pour cette dernière. Or, ce fut Kant qui, dans un cadre plus large, développa l'arrière-plan de la problématique de la réalité dont s'est détachée la pensée postérieure (et en particulier la phénoménologie, bien entendu). Dans cet arrière-plan, nous retrouvons la tension dont il vient d'être question.

L'idée fondamentale de Kant consiste, on le sait, dans l'idée révolutionnaire que la réalité n'est pas *directement accessible*, mais qu'elle est *formée* par des *catégories de pensée*. Ce qui est ici décisif, ce n'est pas la question de l'« accès » au monde réel, ni de la possibilité de « penser » ou de « s'approprier » ce dernier, mais plutôt celle de savoir comment une « réalité objective » peut incomber à ces formes de pensée. En termes kantien : comment les concepts peuvent se rapporter à un objet, c'est-à-dire comment ils sont en mesure de penser le réel tel qu'il est sans recourir à l'expérience.

Or, il apparaît, en particulier dans la seconde version de la déduction des catégories, que Kant ne considère pas la question de la réalité objective des catégories *du point de vue de la donation de formes a priori subjectives* (ce qui s'imposerait afin de pouvoir mettre en évidence la réalité de ces formes), mais qu'il part de la *donation d'une intuition sensible* (et donc d'une sensation qui est d'abord « chaotique ») ! Prouver la « réalité objective » de l'objet donné dans l'intuition revient alors à mettre en évidence que cette intuition de

l'objet est en rapport à l'aperception transcendantale et que cette dernière est au fondement de son unité. Mais, par là, la question initiale se trouve déplacée par rapport à son plan originel. Initialement, il s'agissait, encore une fois, de légitimer la réalité objective des concepts *a priori* de l'entendement. En réalité, Kant montre simplement qu'un objet donné de manière sensible peut s'inscrire de façon ordonnée dans l'enchaînement global de notre expérience – ce qui est certes non moins important puisque cela constitue en quelque sorte une condition minimale de tout son projet transcendantalo-relationniste. Certes, la première *Critique* répondra ultérieurement, dans l'*Analytique des principes*, à cette question initiale – mais non pas sans séparer cette réponse de la *problématique de la légitimation*. Or la *double* question fondamentale demeure : comment une réalité objective peut-elle incomber à des concepts *a priori* de l'entendement – et ce, en pensant effectivement quelque chose de « réel » et non pas de simples fictions ? Et, en lien très étroit à cela : comment établir la *nécessité* de ce qui prétend ainsi à la « réalité » ? Il s'avère dès lors que le recours de Kant à l'« aperception transcendantale » (qui ne se donne dans aucune expérience concrète) ne fournit pas une réponse satisfaisante. Il s'agit plutôt de montrer comment la réalité peut être pensée en sa nécessité en tenant compte de ses déterminations essentielles.

Je répète donc encore une fois la question cruciale à laquelle il s'agira de répondre dans ce qui suit : *comment peut-on justifier la possibilité de saisir l'étant en sa réalité à travers des formes de pensée a priori* ? Deux aspects permettent ici de contribuer à répondre à cette question : le débat relatif au transcendantalisme entre Fichte et Schelling et la tentative de réfuter la critique du « corrélationisme » exprimée par le « réalisme spéculatif » de Quentin Meillassoux dans son ouvrage *Après la finitude*.

\*  
\* \*

Il y a en effet un parallèle remarquable entre, d'un côté, l'opposition entre la réponse kantienne et la réponse phénoménologique (que je développerai plus loin) à la question de la légitimation de la nécessité de la réalité et, d'un autre côté, celle entre les positions de Fichte et de Schelling eu égard à l'idée fondamentale de l'idéalisme transcendantal. Pour pouvoir faire ressortir le point de vue phénoménologique dans toute sa clarté, il s'agit à présent de recourir à cette opposition fondamentale au sein de la philosophie allemande classique pour autant qu'elle est pertinente à ce dessein.

Pour Fichte et Schelling, il s'agissait de fonder et de légitimer la connaissance transcendantale, c'est-à-dire le savoir *en tant que* savoir. Pour Fichte, cela n'était concevable (et possible) qu'en montrant que le savoir s'auto-justifie

« de l'intérieur » – et cela veut dire, en particulier, sans aucun recours à un état « objectif », à un « contenu » ou à n'importe quelle affection « extérieure ». Seule une telle génétisation du « savoir pur » est en mesure, à ses yeux, d'achever l'idéalisme transcendantal kantien.

Comment s'effectue alors plus précisément cette « génétisation du savoir » ? Et dans quelle mesure cela est-il significatif d'un point de vue phénoménologique ? En traduisant l'ébauche de Fichte dans un langage phénoménologique, on pourrait dire que la constitution originnaire du *sens* présuppose une génétisation transcendantale. Le point de vue que Fichte combattait de la façon la plus virulente était celui d'un savoir purement « historique » ou « factuel » – donc de celui-là même que phénoménologiquement on appelle une « description ». Quiconque se contente de décrire se heurte inéluctablement, à partir d'un certain moment, aux limites de ce qui peut certes être donné intuitivement, mais non pas légitimé du point de vue de la constitution du sens. La phénoménologie husserlienne livre une série d'exemples illustrant cet état de choses (que j'ai énumérés ailleurs<sup>11</sup> – notamment dans le cadre d'une phénoménologie du temps ou de l'expérience d'autrui). Or, comment ce qui se soustrait à une description intuitive peut-il néanmoins être fondé et mis en évidence par la phénoménologie transcendantale ? C'est ici que le concept d'une « génétisation » entre en jeu. Fichte use en particulier de celui d'une « construction génétique » auquel correspond phénoménologiquement celui de la « construction phénoménologique ». J'ai récemment<sup>12</sup> essayé de montrer qu'il faut distinguer entre trois « genres » de constructions phénoménologiques introduisant des nuances (essentielles, me semble-t-il) dans l'idée d'une « construction génétique » que Fichte n'avait pas encore distinguées, à savoir : la *phénoménalisation* (premier genre), la *plasticité* posante-anéantissante (deuxième genre) et la *généralité* (troisième genre). Grâce à un « redoublement possibilisant », cette dernière effectue la genèse de la formation du sens que la description statique ne parvient pas à réaliser.

Pour l'auteur du *Système de l'idéalisme transcendantal*, en revanche, le point de vue fichtéen était un « formalisme » abstrait. La légitimation du savoir – et même et surtout du savoir « absolu », donc du savoir qui est effectivement en mesure de légitimer tout savoir – présuppose à son avis que les différentes déterminations logiques et réelles (!) de ce qui est su structurent de manière catégorielle cette légitimation elle-même. Selon cette conception, ce qui constitue transcendantale est pour ainsi dire ontologiquement

11. Voir notre ouvrage *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble, Millon, 2007.

12. *La déhiscence du sens*, Paris, Hermann, 2015.

contaminé par ce qui est transcendantalelement constitué. Cette idée eut ensuite une influence décisive sur Hegel et la *Phénoménologie de l'esprit*. L'opposition entre Fichte et Schelling peut alors être résumée ainsi : pour Fichte, le savoir ne peut être radicalement légitimé que si cette légitimation précède toute détermination réelle – un recours à des structures réelles nous ferait sortir de la perspective transcendantale et conduirait à un empirisme. Schelling oppose à ce qu'il considère comme une façon de voir formaliste un projet dans lequel la déterminabilité réelle du transcendantal renvoie à la catégorialité logique du réel lui-même – un « renvoi à rebours » au réel en vertu duquel le transcendantal est constitué par ce dernier et obtient littéralement sa « réalité objective ».

Au sein de la philosophie transcendantale, Schelling découvre ainsi une forme du transcendantalisme qui est caractérisée par un « conditionnement mutuel » (cette expression est de Levinas) entre le constituant et le constitué, auquel je reviendrai plus loin. Si Schelling ne le met pas expressément en avant, c'est Husserl (comme l'a montré de façon convaincante l'auteur d'*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*) qui a pris pleinement conscience de cette nouvelle acception du transcendantal<sup>13</sup>. Quoi qu'il en soit, l'ébauche de Schelling est effectivement décisive pour le transcendantalisme, en général, et pour la phénoménologie transcendantale, en particulier ; aussi, si l'*Auseinandersetzung* entre Fichte et Schelling fait manifestement apparaître une opposition irréductible entre eux, elle peut néanmoins être rendue fructueuse en phénoménologie selon les deux directions esquissées. Dans chacun des deux projets (qui ne s'excluent pas mutuellement mais doivent être pensés ensemble), s'exprime un aspect fondamental, à savoir, d'un côté, la genèse transcendantale et, d'un autre côté, la nécessité de l'appliquer à des contenus concrets (et pas exclusivement à la constitution des conditions de possibilité du savoir). Or, ce qui est remarquable, et ce qui pourrait en quelque sorte constituer la réponse fichtéenne à la perspective ontologique de Schelling, c'est que le « conditionnement mutuel » peut à son tour être intégré dans la genèse transcendantale elle-même – ce qui correspond justement à la tâche et à la portée de la construction phénoménologique du troisième genre.

En effet, le « conditionnement mutuel » se laisse génétiser, comme on peut le montrer, par une (*auto*-)réflexion. Tout conditionnement implique une différence de plan ou de registre qui met à chaque fois en jeu une présence et un retrait (soit du conditionnant, soit du conditionné, selon le point de vue adopté). 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

13. Voir notre ouvrage *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Paris, Vrin, 2010, p. 33 et *passim*.

un anéantissement et un engendrement *puisqu'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 registre 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 ». 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 réflexion », 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). J'appelle (suite à Fichte) cette « réflexion de la réflexion » s'auto-réfléchissant la « *réflexibilité* » qui œuvre au registre le plus archaïque de toute genèse<sup>14</sup>.

Il apparaît donc dans tout cela que la solution d'un problème phénoménologique – à savoir la légitimation radicale de la formation du sens – met en jeu les projets d'un idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling et que, de surcroît, elle permet de clarifier ces projets dans leur débat réciproque.

Le second point concerne la discussion entre le « réalisme spéculatif » et la phénoménologie eu égard au statut du « corrélationnisme » (c'est-à-dire de la perspective selon laquelle les objets sont nécessairement en corrélation avec le sujet). Dans quelle mesure le « nouveau réalisme » contribue-t-il à la compréhension du concept de réalité ?

Le réalisme spéculatif affirme que les énoncés dits « ancestraux » (censé *se soustraire* à la possibilité d'une corrélation conscientielle) infirment la nécessité de toute constitution par la conscience et documentent par là l'échec du corrélationnisme. Prenons l'exemple suivant : « Le Big Bang marque le début de notre univers il y a 13,8 milliards d'années », qui peut être comparé à celui-ci : « Le Big Bang marque le début de notre univers il y a 8,5 milliards d'années ». Si l'on tient compte du fait que la vie monocellulaire sur terre (le présumé le plus élémentaire de la conscience) ne date pas de plus de quatre milliards d'années, ces deux énoncés sont manifestement des énoncés ancestraux, c'est-à-dire des énoncés qui se rapportent au statut de l'univers censé être valide *avant* l'existence de fait d'une conscience. Or, le réalisme spéculatif introduit le concept de l'« énoncé ancestral » comme un énoncé capable de statuer sur des faits réels et vrais et qui ne se réduit pas à

14. Ce point est approfondi dans *La déhiscence du sens*, op. cit., p. 138-140.

une simple expérience de pensée. Les deux énoncés affirment quelque chose de différent et ne sauraient donc être vrais en même temps. La conscience n'a pas provoqué le *Big Bang* ; et elle n'est pas non plus responsable des processus physiques qui ont conduit à l'évolution biologique des espèces.

Le réalisme spéculatif affirme ainsi que l'ancestralité rend le corrélationnisme superflu. La phénoménologie répond en posant la question suivante : quelle *réalité* peut être attribuée à l'énoncé ancestral ? Si l'énoncé ancestral exprime une connaissance vraie, c'est précisément *parce que* et *dans la mesure* où de la réalité lui incombe. Et il doit cela à la manière dont nous nous rapportons à son contenu – parce qu'autrement, on ne serait pas en mesure de prouver qu'il n'est pas dénué de toute teneur réelle. En d'autres termes, l'ancestralité est précisément ce qui explique le caractère bien-fondé du corrélationnisme.

Ces rapports peuvent être exprimés encore d'une autre façon. Le corrélationnisme admet que la réalité objective d'un énoncé a comme corrélat la conscience. Des énoncés ancestraux sur l'univers sont vrais. Alors, pour le réalisme spéculatif, la conscience ne saurait par définition être un tel corrélat et est donc superflu. Le contre-argument phénoménologique consiste dans l'idée que le corrélationnisme n'affirme pas que ce qui est *signifié* dans un énoncé a comme présumé une conscience corrélatrice. Cela vaut bien plutôt pour le sens de ce qui est *signifié par la conscience* – et cela veut dire : en vertu d'une « *Sinnbildung* » – *en général*. Mais, dès lors, se pose la question de savoir ce qui confère une réalité objective à ce qui est signifié de manière ancestrale grâce à la conscience « *sinnbildend* ».

Pour le dire d'une façon positive : le phénoménologue affirme que des énoncés ancestraux sont doués de vérité. Comment cela est-il conciliable avec le corrélationnisme ? En vérité, l'attribut « conciliable » ne convient pas dans ce contexte parce que l'ancestralité est plutôt, pour ainsi dire, le « tremplin » pour le corrélationnisme. Qu'est-ce qui confère en effet la nécessité à ce qui est signifié de manière ancestrale ? C'est justement la *conscience* « *sinnbildend* » et le « conditionnement mutuel » qui la caractérise en propre (lequel intervenait déjà dans les ébauches de Schelling et auquel je reviendrai dans un instant). Sans cette conscience « *sinnbildend* » non seulement on ne saurait décider *quelle* proposition ancestrale est vraie, mais encore on ne pourrait même pas comprendre le *sens* d'une telle proposition.

L'ancestralité – et la transcendance vis-à-vis de la conscience en général – opère alors *de facto* comme levier pour ce que l'on pourrait appeler un « argument ontologique inversé ». Tandis que dans l'argument ontologique classique l'hypothèse de la *pensée* de l'*essence* de l'Absolu implique l'*existence* de ce dernier, dans l'« argument ontologique inversé » (que l'on pourrait aussi appeler l'« argument anagologique »), c'est l'*existence*

de l'ancestralité qui renferme la nécessité de la donation possible pour la conscience et à la conscience et, par conséquent – en raison du « (double) conditionnement réciproque de la réalité » – la réalité de ce qui est signifié de manière ancestrale. La « générativité » désigne concrètement l'essence de la *Sinnbildung* pour autant que celle-ci détermine la teneur de sens réelle d'un énoncé ancestral. Ainsi, par l'affirmation bien fondée de l'ancestralité, le corrélationisme – qui n'est plus un corrélationisme d'un sujet constituant et d'un objet qui se tient face à lui, mais du processus (« conscient ») de la *Sinnbildung* et du sens de l'objet qui se cristallise et se stabilise en lui – n'est pas rejeté, mais, tout au contraire, cette affirmation bien fondée lui confère d'abord toute sa dignité grâce à cet argument ontologique inversé.

\*  
\* \*

Dans cette discussion phénoménologique avec le « réalisme spéculatif », le corrélationisme n'est donc pas réfuté, mais renforcé. Approfondissons, à présent, ce qui permet d'éviter de conférer la constitution du sens du réel au seul pôle « subjectif » de la corrélation. Pour pouvoir éviter pareille posture unilatérale, il faut saisir très précisément comment la « conscience » ou le « penser » se rapporte à sa teneur objective. Il ne s'agit pas d'une appropriation personnelle, ni d'un devenir-conscient simplement empirique, mais bel et bien de la façon dont « nous » nous « rapportons » à ce contenu objectif ainsi que de la manière dont ce dernier contamine à rebours les structures corrélationnelles.

On peut déceler deux moments fondamentaux dans la réponse à cette question : d'un côté, la fonction du concept phénoménologique de vérité ; d'un autre côté, le conditionnement mutuel entre le constituant et le constitué dans la sphère immanente ainsi que dans la sphère pré-immanente de la conscience transcendantale.

Pour pouvoir mesurer d'abord le rôle de la vérité dans la clarification du soubassement ontologique de la corrélation intentionnelle, il faut se tourner vers la *Sixième Recherche Logique*. La thèse de Husserl consiste à coupler précisément la légitimation de la nécessité de l'objectivité apparaissant au concept phénoménologique de vérité, en-deçà de l'adéquation concrète entre l'« esprit » et la « chose ». La vérité est ce qui se réalise lorsque le rapport intentionnel est « correct », « juste ». Et, à l'inverse, le rapport intentionnel adéquat suppose l'objet « qui rend vrai » (l'énoncé) – sachant qu'aucune subjectivité individuelle, concrète, n'entre ici en jeu, mais que les déterminations « transcendantales » ont un statut « anonyme ». La vérité est la forme a priori

de tout rapport au monde<sup>15</sup>. La question se pose toutefois de savoir ce qui constitue ici concrètement les conditions et les critères de la vérité.

Rappelons encore une fois brièvement quelle fut la réponse kantienne à cette question. D'une part, la vérité d'un énoncé relatif à un étant objectif dépend pour lui du fait que ce qui s'exprime en lui s'inscrive dans le rapport global cohérent, « harmonieux », de l'expérience (et Husserl le suivra sans réserve sur ce point). D'autre part, ce qui se présente ainsi dans une telle cohérence doit ensuite être unifié dans une conscience de soi. Certes, Husserl avait déjà critiqué cette thèse de Kant, mais ce sera surtout Levinas qui prendra conscience des conséquences ontologiques qui s'ensuivent. En quoi consiste alors la contribution proprement *phénoménologique* à la clarification du statut du concept de réalité, et comment les deux pôles de l'arc de tension esquissé plus haut (entre un être-auprès-de-soi immanent et une extériorité transcendantale) peuvent-ils être reliés ?

Comme Husserl l'a exposé dans le premier volume de *Philosophie première*, l'ébauche kantienne est, à ses yeux, entachée de psychologisme. L'orientation par rapport aux facultés subjectives de la connaissance et en particulier la détermination plus concrète de l'« aperception synthétique originnaire » (fût-elle appelée « transcendantale ») mettent au premier plan la manière dont ce qui est à connaître peut être « pour moi », peut présenter un « représenté possible », etc. Mais le « transcendantal » ne désigne pas seulement, dans la perspective de Husserl, que ce qui est à connaître est « reconduit à un ego transcendantal » (ce qui élève les opérations constitutives et transcendantales au niveau d'une conscience claire et distincte), mais que toute actualité de la conscience « implique » des *potentialités* qui ne se présentent pas dans toute leur clarté à la conscience (et qui ne sont d'ailleurs pas toujours en mesure de le faire). La signification de ce « renouvellement » du concept du transcendantal ouvre, Levinas l'a souligné à juste titre, une « nouvelle ontologie » – et c'est ici qu'il renoue<sup>16</sup> avec la perspective ontologique de Schelling esquissée plus haut : « L'être se pose non pas seulement comme corrélatif d'une pensée, mais comme fondant déjà la pensée même qui, cependant, le constitue<sup>17</sup>. » La

15. Cette idée est décisive pour la compréhension du « renouvellement » du concept du transcendantal » (cf. plus bas), car elle établit que la vérité ne relève pas de l'institution d'une norme sur la base d'un contenu réel pré-donné (par exemple), mais que l'être réel et la légitimation de sa nécessité sont *médiatisés mutuellement*.

16. Si, à cet égard, l'ébauche de Husserl suit effectivement celle de Schelling, il y a néanmoins aussi une différence entre les deux dans la mesure où il n'est pas question, en phénoménologie, de « déductions » de séries réelles et idéelles, mais précisément d'analyses où la teneur objective des phénomènes s'atteste phénoménologiquement dans l'intuition (qu'elle soit intuitive ou constructive).

17. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin 1988 (1<sup>re</sup> éd. 1949), p. 181.

pensée et l'être, le sujet conscient et l'objet de la conscience, sont précisément dans un « rapport de conditionnement mutuel ». Mais comment ce concept d'ontologie peut-il être déterminé de manière plus précise ?

Dans le § 20 des *Méditations cartésiennes*, Husserl avait d'abord établi (au niveau de la sphère *immanente* de la conscience) que dans tout rapport intentionnel s'effectuait certes la visée d'un visé, mais que le visé était en même temps caractérisé par un « excès » vis-à-vis de ce qui est *explicitement* visé. Cela signifie que dans cette approche de la phénoménologie transcendantale s'ouvre un « horizon » qui *prédessine* la constitution intentionnelle et qui, par là, la « motive » à s'orienter par rapport à cet « excès » – ce qui relativise toute constitution dirigée d'une façon unilatérale et renvoie à un rapport de dépendance mutuelle qui concerne la conscience intentionnelle *immanente* et l'être de ce qui apparaît également de façon *immanente*. Ce qui est décisif, c'est que, au sein de la sphère de ce qui est ouvert grâce à l'*epochè* et la réduction (où le concept dogmatique de l'être est neutralisé), éclot un être « constitué transcendantale » qui « fonde » précisément d'une façon *ontologique* toute opération ou fonction de la conscience. Pour Levinas, la « phénoménologie elle-même<sup>18</sup> » consiste de part en part dans ce rapport de conditionnement mutuel qu'il exprime de la façon suivante : « L'intentionnalité signifie que toute conscience est conscience de quelque chose, mais surtout que tout objet appelle et comme suscite la conscience par laquelle son être resplendit et, par là-même, apparaît<sup>19</sup>. »

Mais ce n'est pas tout. Ce rapport de médiation réciproque a encore un sens plus profond – qui permet de voir que cette « nouvelle ontologie » est aussi en vigueur, en phénoménologie, au niveau constitutif proprement transcendantal (c'est-à-dire à la « sphère pré-immanente de la conscience) : c'est qu'en effet, par l'*epochè* et la réduction, s'ouvre un « terrain subjectif » dans un *autre* sens, que l'on pourrait justement appeler avec Husserl la sphère « pré-immanente » de la conscience et qui est, en même temps, encore une fois en termes lévinassiens, « plus objectif que toute objectivité<sup>20</sup> ». Cela veut dire en particulier que l'objet n'est pas simplement le corrélat du sujet, mais qu'il existe ici un rapport de médiation en vertu duquel le sujet n'est pas « pur » sujet, l'objet n'est pas « pur » objet<sup>21</sup>. L'« être » qui entre ici en jeu ne peut plus être considéré comme « être ». Il requiert une réduction plus radicale. Aussi Husserl l'appelle-t-il dans différents endroits dans ses manuscrits

18. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit..

19. *Ibid.*, p. 185 sq.

20. *Ibid.*, p. 182.

21. *Ibid.*, p. 185.

tardifs – et manifestement sous l'influence de Fink – un « pré-être »<sup>22</sup>. Ce « pré-être » précède en quelque sorte, d'un point de vue constitutif, l'être du monde et sape l'opposition entre une perspective gnoséologique et une perspective ontologique dans la mesure où il concerne autant la « subjectivité » transcendantale anonyme que le corrélat qu'elle constitue et qui la fonde.

La détermination du contenu objectif du réel requiert ainsi à la fois une opération constitutive subjective et une fondation ontologique qui confère une réalité objective à ce qui est ainsi constitué. Et ce, de manière *co-originale* ! La constitution transcendantale est une fondation ontologique. J'insiste : ce n'est que dans la mesure où l'être (constitué transcendantale-ment) « fonde » la conscience (c'est en cela que consiste l'« objectivité plus objective » que toute *objectivité constituée unilatéralement par la subjectivité transcendantale*) que la conscience peut « constituer » l'étant apparaissant. La « constitution » signifie ainsi que l'objet ne saurait servir simplement de fil conducteur *abstrait*, mais qu'il *contamine* les opérations ou fonctions transcendantales. Cette idée fait d'ailleurs écho à celle d'« épigénèse » telle que Catherine Malabou l'a développée récemment<sup>23</sup>, en partant de Kant : c'est-à-dire à une genèse médiatisée par la teneur objective *au-delà* (« épi- ») de l'*origine transcendantale* qui constitue pour ainsi dire l'autre face de la médaille d'une conception selon laquelle l'objectivité est structurée de façon catégoriale. Et ce « rapport de médiation réciproque » est alors à son tour légitimé par une construction phénoménologique du troisième genre qui met en jeu, comme je l'ai mentionné rapidement, une « réflexibilité transcendantale ». Autant l'amorce de Schelling que le point de vue de Fichte a, je le répète, un poids décisif dans toute cette problématique.

Il s'ensuit que la phénoménologie ne s'avère pas être une pure *théorie de la connaissance*, mais en même temps une *ontologie* – ou, plus exactement, comme se situant *en-deçà* de ce clivage – une perspective pour laquelle l'expression d'une « hypophysique » me semble appropriée. Dans ce cadre fondamental et systématique, la richesse des analyses phénoménologiques est considérable. Loin de se limiter à une simple légitimation de la connaissance, elles ouvrent un champ de recherche infini – celui de la clarification de la constitution du sens de tout apparaissant.

\*

\* \*

22. Voir en particulier le texte n° 62 des Manuscrits C (*Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*), Husserliana Materialien, vol. VIII, D. Lohmar (éd.), Dordrecht, Springer, 2006, p. 269) et une note dans le texte n° 35 dans *Husserliana XV* (p. 613).

23. C. Malabou, *Avant demain. Épigénèse et rationalité*, Paris, PUF, 2014.

Quelles sont, en guise de récapitulation, les contributions de la phénoménologie à la détermination du concept de réalité (pour autant qu'elles s'appuient sur des acquis de la philosophie allemande classique) et quel est le sens de cette « nouvelle ontologie » en phénoménologie ?

Il s'agit en premier lieu d'éviter les écueils autant d'un idéalisme que d'un réalisme unilatéral. Deux contraintes fondamentales doivent alors être respectées : il faut rendre compte du fait que le contenu du savoir n'est pas « produit » par celui qui pense et qui comprend, mais qu'il relève de ce qui est ; et la légitimation du savoir ainsi que son caractère bien-fondé doit être rendu transparent(e). La phénoménologie prend au sérieux l'idée de Kant selon laquelle la réalité est une dimension *qualitative* de la *détermination a priori de l'objet par l'entendement*. Certes, il considère le concept (ou la « catégorie ») de la « réalité » dans une cadre plus large que chez Kant. D'un côté, la réalité ne concerne pas simplement la dimension graduelle de la *sensation*, mais la teneur réelle de l'étant en tant qu'étant ; d'un autre côté, Husserl souligne que la question de la légitimation de la nécessité entre précisément dans la détermination de la réalité. Ce projet ne se limite pas à la légitimation de la *connaissance*, mais vise sur un plan ontologique la détermination du sens et de la genèse de tout étant phénoménal. Deux idées décisives sont ici reprises à Schelling et Fichte : la constitution transcendantale met en jeu un rapport de médiation qui n'émane pas unilatéralement de la subjectivité transcendantale, mais dans lequel les déterminations « réales » de l'étant subjectivement constitué renvoient à leur tour à la constitution transcendantale (Schelling) ; et la légitimation d'un rapport de médiation réciproque de cette sorte repose sur un redoublement transcendantal « réflexible » qui rend à son tour possible cette possibilisation (Fichte). Le concept de réalité ici esquissé contient dès lors une légitimation de la nécessité qui rend pleinement compte de ces deux façons de voir et fournit une base transcendantale à la tension évoquée tout au long des présentes réflexions.