

MÉMOIRES DES ANNALES DE PHÉNOMÉNOLOGIE
Volume X
Déjà parus :

Marc RICHIR, *L'institution de l'idéalité*
Moritz GEIGER, *Sur la phénoménologie de la jouissance esthétique*
Albino LANCIANI, *Phénoménologie et sciences cognitives*
Antonino MAZZÙ, *L'intériorité phénoménologique*
Alexander SCHNELL, *La genèse de l'apparaître*
Gian-Carlo ROTA, *Phénoménologie discrète*
Guy VAN KERCKHOVEN, *L'attachement au réel*
Yasuhiko MURAKAMI, *Hyperbole. Pour une psychopathologie lévinassienne*
Marc RICHIR, *Sur le sublime et le soi. Variations II*

Ce livre est publié dans le cadre du projet de recherche soutenu par la Czech Science Foundation sous le titre « Philosophical Investigations of Body Experiences », GA ČR(CZ) GAP401/10/1164, et dans le cadre des activités de l'Institut Central-Européen de la philosophie de Prague (www.sif-praha.cz).

Cet ouvrage a bénéficié, dans le cadre du projet Allia, du soutien de la Fondation Maison des Sciences de l'Homme (Paris), du Council of American Overseas Research Centers (Washington, D.C.) et de la Andrew W. Mellon Foundation (New York).

Publication of this book has been made possible by a grant for the project Allia from the Foundation Maison des Sciences de l'Homme (Paris), The Council of American Overseas Research Centers (Washington, D.C.) and The Andrew W. Mellon Foundation (New York).

© M. Maesschalck, J.-F. Lavigne, Y. Mayzaud, S. Micali, N. Monseu, J. Pechar, B. Waldenfels, M. Richir, R. Kühn, L. Tengelyi, A. Schnell, P. Kerszberg, D. Franck, K. Novotný, I. Römer, E. Escoubas, M. Staudigl, I. Copoeru

Coordinateurs du volume © K. Novotný, A. Schnell, L. Tengelyi

© Association pour la Promotion de la Phénoménologie
14 Rue Le Mattre
F-80000 Amiens

© FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ 2011

Éditions de l'Institut de Philosophie de l'Académie des Sciences de la République Tchèque

ISSN : 1635-2025

ISBN : 978-80-7007-347-6

Note éditoriale

Dans la ligne des *Annales de phénoménologie*, l'association éditrice a décidé de s'adjoindre une collection de « Mémoires » indépendants, plus ou moins brefs, mais trop longs pour figurer dans une publication périodique. Cette décision est destinée à pallier l'engorgement actuel de l'édition savante, dû notamment à des raisons commerciales, et à se ménager la possibilité de publier des textes de haute exigence philosophique – qu'ils soient des originaux ou des traductions françaises d'ouvrages autrement confinés dans les bibliothèques spécialisées. C'est en effet un lieu commun de dire que notre tradition culturelle est en péril, que nous risquons d'étouffer, et qu'il est désormais urgent de renouer avec elle des fils susceptibles de relancer à nouveaux frais sa créativité. Et c'est à dessein que le terme « Mémoires » a été choisi : il faut le prendre en son sens ancien et non au sens aujourd'hui banalisé par ses usages universitaires. « Mémoires » et non « Essais », parce qu'il s'y agira de maintenir au mieux les nécessités de la rigueur, parce que le risque y sera, non pas tant celui du débat d'idées que celui de la confrontation effective avec tel ou tel *problème* – avec les choses et les concepts qu'il engage explicitement et implicitement, par delà telle ou telle « solution » éventuelle, jamais définitive en philosophie.

Les Mémoires sont une publication de l'Association pour la Promotion de la Phénoménologie dont l'activité se veut aussi lieu d'échanges et d'avancées dans la réflexion sur des problématiques philosophiques notamment phénoménologiques.

Toute contribution du lecteur qui s'inscrirait dans cette perspective, et dans celle de la note éditoriale ci-dessus, sera la bienvenue au bureau de l'Association, 37 rue Godot de Mauroy, 75009 Paris, ou par courrier électronique auprès du secrétaire de rédaction à l'adresse franzi@club-internet.fr.

La phénoménologie comme philosophie première

K. Novotný, A. Schnell, L. Tengelyi (éds.)

SOMMAIRE

Avant-propos 11

A. Le rôle de la philosophie première au sein de l'histoire de la phénoménologie

L'attention spéculative en philosophie première chez Fichte et Schelling 15

MARC MAESSCHALCK

Le « premier » en phénoménologie 27

JEAN-FRANÇOIS LAVIGNE

L'horizon de la philosophie première 47

YVES MAYZAUD

Le néant comme incinération absolue du passé 61

STEFANO MICALI

La recherche d'un phénomène premier : Levinas face à Husserl 73

NICOLAS MONSEU

La phénoménologie de Merleau-Ponty 89

JIRÍ PECHAR

B. Essais de refonte de la phénoménologie

Bouleversements et surplus de l'expérience 99

BERNHARD WALDENFELS

Le sens de la phénoménologie 115
MARC RICHIR

Le lieu originare de la phénoménologie et la métaphysique 127
ROLF KÜHN

La phénoménologie et les catégories de l'expérience 153
LÁSZLÓ TENGELYI

Le « transcendantal » dans la phénoménologie 169
ALEXANDER SCHNELL

La philosophie première comme ontologie du monde de la vie 191
PIERRE KERSZBERG

C. La possibilité d'une philosophie première dans la phénoménologie contemporaine

L'anarchie de la trace 213
DIDIER FRANCK

Limites de la phénoménologie classique 225
KAREL NOVOTNÝ

Les implications ontologiques dans la phénoménologie de Paul Ricoeur 241
INGA RÖMER

Deux résistances phénoménologiques à la philosophie première 255
ÉLIANE ESCOUBAS

Le sujet violent 265
MICHAEL STAUDIGL

Vie quotidienne et normativité 281
ION COPOERU

Le « transcendantal » dans la phénoménologie

ALEXANDER SCHNELL

La phénoménologie annonce une métaphysique du transcendantal.

E. Levinas

Le but des réflexions suivantes est de contribuer à fonder la phénoménologie comme *philosophie première* ou, du moins, à livrer des éléments de réflexion justifiant cette désignation. Ce projet se doit d'abord d'identifier le *sens* de la phénoménologie en tant que philosophie première, c'est-à-dire qu'il s'agira de mettre en évidence le motif méthodologique fondamental permettant de rendre compte de cette caractérisation de la phénoménologie comme « philosophie première ». Or si, en particulier dans les grandes introductions à la phénoménologie des années 1920, Husserl fournit tous les « ingrédients » pour accomplir cette tâche, il n'a pourtant pas explicité le lien décisif entre, d'une part, le sens méthodologique de ses analyses phénoménologiques *concrètes* (notamment, par exemple, eu égard au *temps* et à la structure *intersubjective* de la subjectivité transcendantale) et, d'autre part, les *conséquences* (là encore *méthodologiques*) qui découlent de la motivation de la phénoménologie comme philosophie première. Un premier objectif de cette étude consistera à mettre en évidence ce lien. Ceci - telle est la thèse qui se dégage à notre avis des élaborations les plus importantes de la phénoménologie génétique de Husserl - permet d'ouvrir une perspective de recherche en phénoménologie encore largement sous-évaluée que nous appelons une « phénoménologie constructive ». (Nous y voyons d'ailleurs une figure essentielle, et originale, de la philosophie *transcendantale* en général.) Un second objectif résidera ensuite dans la tentative d'esquisser la fondation du savoir *comme savoir*, noyau d'une « métaphysique phénoménologique ». Tandis que la première partie s'inscrira encore dans une perspective husserlienne, la seconde ira résolument au-delà de l'horizon des élaborations du père fondateur de la phénoménologie.

*

Husserl écrit dans le § 63 des *Ideen I*, au début des *Methodische Vorerwägungen* pour la « phénoménologie pure », que la prétention de cette dernière ne consiste en rien de moins que dans le fait d'être *une philosophie première* - et qu'elle se *doit* de l'être¹. La première question qui se pose alors est de

1. *Husserliana III*, p. 151.

savoir comment Husserl entend cette notion. Dans les années 1920, il en détermine d'abord de différentes façons le sens et la teneur et s'interroge ensuite sur la manière dont il faut justement concevoir la phénoménologie en tant que philosophie première.

Dans les *Conférences de Londres* - l'une des meilleures introductions à la phénoménologie de la plume de Husserl -, Husserl met en rapport, d'une manière générale, la phénoménologie transcendantale et la méthode : « La phénoménologie transcendantale a [...] pour résultat d'être la science nécessaire de la méthode et la philosophie 'première'² ». (Tout le problème étant de savoir ce que signifie ce « et » - dont Fichte disait d'ailleurs une fois que c'est le mot le moins compris et le moins expliqué de la terminologie philosophique.) Par ailleurs, dans la première partie de *Philosophie première*, Husserl détermine la philosophie première comme la discipline, close, déployant l'idée finale suprême du commencement, une discipline qui précède toutes les autres disciplines philosophiques et qui les fonde méthodiquement et théoriquement (première conférence) : la philosophie première est ainsi comprise par Husserl comme « une méthodologie universelle qui se légitime elle-même absolument³ » (c'est nous qui soulignons). Et dans l'article pour l'*Encyclopædia Britannica*, Husserl appelle « philosophie première » la phénoménologie eidétique en tant que « science d'une subjectivité transcendantale possible en général » (et, dans le volume II de *Philosophie première*, Husserl appelle d'une manière correspondante la « philosophie première une science de la subjectivité transcendantale⁴ »), et il nomme « philosophie seconde » la philosophie empirique du factuel ou encore la science de l'univers des *facta* qui détermine l'acception husserlienne de la « métaphysique ». Il souligne là encore le rôle méthodologique de la philosophie première : « La philosophie première est l'univers de la méthode pour la philosophie seconde et elle se rapporte à elle-même dans sa justification (*Begründung*) méthodique⁵ ».

La fonction méthodologique de la phénoménologie comprise comme philosophie première apparaît donc très clairement à travers ces différentes citations. Mais qu'est-ce qui motive exactement cette méthode ? Husserl y répond de façon très explicite dans la deuxième partie de *Philosophie première*. Dans la phénoménologie s'exprime un principe fondamental qui a déjà guidé toute philosophie antérieure (ayant voulu s'instituer comme science) et qui a été formulé de façon explicite pour la première fois dans la philosophie transcendantale kantienne. De quel principe s'agit-il ? C'est le principe, « le plus général », d'une « légitimation absolue (*absolute Rechtfertigung*) » qui ne peut être obtenue que sur le chemin d'une « connaissance de soi transcendantale

2. E. Husserl, « Méthode phénoménologique et philosophie phénoménologique. Conférences de Londres - 1922 », tr. fr. par A. Mazzù, *Annales de phénoménologie*, 2/2003, p. 163.

3. *Husserliana VII, Philosophie Première* (première partie), Leçon 2, p. 13.

4. *Husserliana VIII, Philosophie Première* (deuxième partie), Leçon 28, p. 4 sq. et Leçon 31, p. 32.

5. *Husserliana IX*, p. 298 sq.

(*transzendente Selbsterkenntnis*) » en tant que « source originaire » de toute connaissance, un principe qui fonde la phénoménologie précisément comme « philosophie première », comme « science de la subjectivité transcendantale ». Le terme central de cette caractérisation - au-delà de l'expression « subjectivité transcendantale » - est celui de la « légitimation (*Rechtfertigung*) » (et c'est en cela que réside donc en effet l'héritage transcendantal kantien dans la phénoménologie husserlienne). Mais qu'est-ce qui fonde cette légitimation ?

On sait que cette « science de la subjectivité transcendantale en général » s'effectue sur deux « plans » ou « niveaux (*Stufen*) », clairement exposés dans la *Deuxième Méditation Cartésienne* : d'abord, à travers l'analyse phénoménologique descriptive de l'« empire de l'expérience transcendantale de soi » et, ensuite, en procédant à une « critique de l'expérience transcendantale et de la connaissance transcendantale en général⁶ ». Comme Husserl le note ailleurs, le premier niveau est celui d'une certaine « naïveté⁷ », d'une « naïveté transcendantale⁸ », pourrait-on dire, où - bien que le phénoménologue tienne fermement l'épochè et la réduction phénoménologiques - la question des principes apodictiques de la portée des analyses descriptives n'est pas encore posée - question à laquelle est alors censée répondre la critique qui caractérise ce second niveau.

Or, le problème qui se pose est le suivant. En quoi l'analyse intentionnelle qui se propose de rendre compte du sens des phénomènes en recourant aux « effectuations » ou « opérations » (*Leistungen*) de la subjectivité transcendantale livre-t-elle la légitimation de la connaissance pourtant revendiquée ? Qu'est-ce qui justifie ainsi l'analyse phénoménologique en termes de corrélation noético-noématique ? Pour le dire de façon très directe (en des termes utilisés par exemple par G. Deleuze dans la *Quatorzième Série* de la *Logique du sens*⁹), en quoi le « redoublement » du réel en des modes de conscience subjectifs et leurs corrélats objectifs assure-t-il cette constitution du sens ?

Tout d'abord, la légitimation recherchée doit s'effectuer dans une évidence pure. Dans un second temps, « l'évidence que nous avons doit [à son tour] se légitimer pour nous en tant qu'évidence¹⁰ ». Seule la prise en compte des deux moments de cette caractérisation justifie le titre d'une phénoménologie transcendantale chez Husserl. Nous procéderons maintenant à la clarification de ces deux moments.

*

6. *Husserliana I*, §13, p. 68.

7. *Husserliana XVII, Logique formelle et logique transcendantale*, §104, p. 280. Cf. aussi l'important Supplément XXIX de *Husserliana VIII*.

8. *Husserliana VIII, Philosophie première* (deuxième partie), Leçon 53, p. 170.

9. Voir à ce propos notre ouvrage *La Genèse de l'apparaître. Études phénoménologiques sur le statut de l'intentionnalité*, Beauvais, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2004, p. 40 sq.

10. *Husserliana VIII, Philosophie Première* (deuxième partie), Leçon 31, p. 33.

La phénoménologie ne reconnaîtra comme *valide* (*gültig*), c'est-à-dire comme *étant* et comme étant *ainsi*, que ce qui, en effet, se présente aux yeux du phénoménologue dans une *évidence intuitive* (c'est là l'indice le plus frappant de l'héritage *cartésien* de la phénoménologie husserlienne). On sait que le célèbre § 24 des *Ideen I* le formule expressément : le « principe de tous les principes » est l'« intuition originellement donatrice » qui constitue la « source de droit de la connaissance ». « Originellement donatrice » signifiant que, dans cette intuition, la « chose » est donnée par elle-même et à partir d'elle-même « *telle qu'elle est* » en elle-même - c'est cela, précisément, le sens de son caractère « *selbstgebend* (donateur de soi) ». *Mais cette évidence ne saurait nullement être un simple « sentiment » qui accompagnerait cette donation et cette présence de la chose. En effet, nous l'avons déjà rappelé plus haut, l'évidence intuitive doit à son tour être légitimée !*

Comment l'évidence intuitive trouve-t-elle cette légitimation ? La phénoménologie transcendantale de Husserl - et ce point, *absolument essentiel*, commandera nos développements ultérieurs - procède ici en *deux temps*, en se plaçant à *deux niveaux* différents - qui ne correspondent pas exactement aux deux niveaux évoqués de la *Deuxième Méditation Cartésienne* mais qui en clarifient bien plutôt le sens. Tout d'abord, il s'agit de s'adonner, dans une évidence quasi « naïve », donc, à l'expérience (qui n'est pas celle d'un psychisme mondain, mais qui dévoile des structures eidétiques) que l'*ego* fait de lui-même dans une constante *concordance*. Appartiennent à ce premier niveau toutes les analyses descriptives de la sphère « immanente » de la conscience. Cette « quasi-naïveté », qu'il ne faut évidemment pas confondre avec la « naïveté » de l'attitude naturelle, s'explique par le fait qu'elle s'effectue justement sans aucune *critique*¹¹ (au sens où Kant avait déjà entendu la « critique de la connaissance » comme une investigation *transcendantale*). *Et cette critique transcendantale, au sens husserlien, est précisément la tâche dont le second niveau de la recherche phénoménologique doit s'acquitter en procédant à des « réductions démantelantes (Abbaureduktionen) » et à des « constructions phénoménologiques » relevant de la sphère « pré-phénoménale » ou « pré-immanente » de la conscience (c'est ce que la Seconde Méditation Cartésienne ne souligne pas d'une manière suffisamment explicite). Mais par quel moyen accéder à ces deux « sphères » ? Et comment s'attestent-elles phénoménologiquement ?*

Pour élucider le sens des deux sphères de la subjectivité transcendantale, nous insistons alors encore une fois sur l'idée que l'analyse intentionnelle, en tant qu'elle procède à une « description d'essences (*Wesensbeschreibung*) », commence avec une description « naïve » (premier niveau) qui aboutira, dans un second temps, à une « théorie et critique de la raison phénoménologique

(critique du Moi phénoménologisant)¹² » (second niveau), complétée par des « descriptions supérieures¹³ » où toute naïveté doit être définitivement écartée. À ces deux niveaux correspondent ces deux « sphères transcendantales » - celle qui constitue donc l'être immanent¹⁴ (premier niveau) et celle qui englobe tout phénomène constitutif relevant de la sphère pré-immanente de la conscience (second niveau).

Ce qui caractérise fondamentalement le transcendantalisme husserlien au premier niveau de l'analyse intentionnelle, c'est la mise en évidence des *implications intentionnelles* qui sont implicitement contenues dans tout rapport intentionnel. Même si l'analyse porte toujours d'abord sur les caractéristiques des vécus intentionnels *actuels*, visant l'objet en sa présence concrète, il importe de souligner que *toute actualité implique ses potentialités* : toute présence signifie la *co-présence* d'horizontalités qui sont également données, quoiqu'elles ne soient pas explicitement visées, et toute perception renvoie à d'autres perceptions qui ne sont pas actualisées, mais impliquées dans le passé (*habitus* et *sédimentations*) et anticipées dans le futur. Ces horizontalités sont « *en excès* » par rapport à la présence actuelle : ce qui est co-présent dépasse toujours, et de façon essentielle, ce qui se donne actuellement à la conscience. Ces horizons co-présents ne sont pas des « possibilités vides », ils ne sont pas de pures hypothèses ni des fictions, mais ils prédisent des possibilités déjà réalisées et à réaliser, des possibilités, qui plus est, caractérisant essentiellement l'*ego* effectif. Husserl appelle donc ces possibilités des « *potentialités (Potentialitäten)* », qui sont toujours des potentialités du « Je peux » et du « Je fais » de l'*ego*. *Tout rapport intentionnel implique toujours un horizon de telles potentialités*. Cet horizon est d'ailleurs dans une unité structurale avec l'horizon temporel, puisque les potentialités sont liées aux actualités présentes par des attentes et des ressouvenirs et par des « protentions » et des « rétentions » du procès originaire (*Urprozess*) qui éveillent ces attentes et ces ressouvenirs.

À cela il faut ajouter que l'objet de la conscience n'entre pas, en son identité, de l'extérieur dans celle-ci, mais qu'il est *contenu* en elle « *comme sens (Sinn)* », c'est-à-dire comme « effectuation intentionnelle de la synthèse de la conscience¹⁵ ». Cet objet intentionnel n'est jamais représenté comme quelque chose de *définitivement donné* ; au contraire, il ne peut être clarifié que grâce à l'explicitation des horizons, actuels et potentiels, mais toujours ouverts, qui relèvent de la *subjectivité transcendantale*. L'intentionnalité d'horizon est effectivement un facteur essentiel dans la constitution du sens de l'objet intentionnel, car ce sens n'est jamais visé totalement, mais seulement de façon « implicite » - ce qui exige donc son explicitation dans d'*autres* expériences intentionnelles.

Nous voyons ainsi - à travers cette mise au point rapide de choses bien

12. *Husserliana VIII*, Supplément XXIX (1923), p. 478.

13. *Ibid.*

14. *Husserliana VIII*, Supplément XXXI (1923), p. 488.

15. *Husserliana I*, §18, p. 80.

11. Sur cette notion de « critique », voir notre contribution « Commentaire de la Deuxième Méditation (§12-22) », dans *Les Méditations cartésiennes de Husserl*, J.-F. Lavigne (coord.), coll. « Études et commentaires », Paris, Vrin, 2008, p. 69 sq.

connues - que, dans la sphère immanente de la conscience transcendantale, Husserl enrichit le terrain d'une simple *description* (qui ne fait état que de ce qui est présent de façon directe et immédiate sous les yeux du phénoménologue) d'une analyse - transcendantale - qui dévoile les *implications intentionnelles* qu'il s'agit d'*explicitement* dans l'analyse du *sens* des effectuations intentionnelles. Mais cela suffit-il pour véritablement fournir la *légitimation* de ce qui est ainsi explicité ?

Si la réduction phénoménologique transcendantale qui nous reconduit, nous l'avons vu, à la subjectivité transcendantale et à sa vie intentionnelle, constitue bien la « méthode fondamentale de la phénoménologie¹⁶ », ces considérations méthodologiques ne se réduisent pourtant pas à la « découverte » ou la « mise à nu » (*Freilegung*) du champ de l'expérience de l'*ego* avec ses implications intentionnelles. C'est que ce terme d'une *Freilegung* renvoie en réalité implicitement à des aspects fondamentaux de la méthode phénoménologique dont Husserl n'a pleinement pris conscience qu'au cours - et tout particulièrement à la fin - des années 1920. Plus précisément, il signifie que, si l'analyse *descriptive* (au sens, bien sûr, d'une description *eidétique*) de la phénoménologie demeure utile et nécessaire pour caractériser les ingrédients « réels » de la conscience « immanente », elle s'avère toutefois insuffisante lorsque - comme le préconise une démarche *transcendantale* ultimement *légitimante* - il s'agit de descendre dans les niveaux ultimement constitutifs de ces phénomènes immanents. En effet, ce champ de l'expérience de l'*ego* n'est pas *seulement* donné, présent, pour qu'une description *suffise* à en dégager les moments structurels (fussent-ils donnés dans des implications intentionnelles), mais il requiert de plus un travail de mise à l'écart des obstacles qui le cachent ou, du moins, qui entravent la compréhension de son rôle constitutif - travail « *déconstructif* » (qui n'a rien de derridien - dans ses manuscrits de travail de la même époque, Husserl parle à ce propos bien plutôt d'une « réduction démantelante (*Abbaureduktion*)¹⁷ ») auquel correspondra, à ce même niveau constitutif ultime, un volet positif : celui d'une *construction*¹⁸, qui n'est ni spéculative, ni métaphysique, mais *phénoménologique* (et que Husserl évoquera *explicitement* dans les paragraphes 59 et 64 de la *Cinquième Méditation*, qui développent des aspects décisifs de la méthode de la phénoménologie transcendantale¹⁹). Toute la difficulté est de bien comprendre, sur le plan de ce niveau constitutif ultime, le statut de ce procédé méthodologique : il ne s'agit ni d'une simple description empirique, ni d'une spéculation systématique,

16. *Husserliana I*, p. 61.

17. La « réduction primordiale », que Husserl développe dans le § 44 de la *Cinquième Méditation Cartésienne*, est un bon exemple d'une telle *Abbaureduktion*. Cf. à ce propos le manuscrit C 17 (*Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934) Die C-Manuskripte, Husserliana Materialien*, vol. VIII, D. Lohmar (éd.), Springer, 2006, p. 394 sq.).

18. Husserl parle à ce propos d'une « partie complémentaire constructive (*konstruktives Ergänzungstück*) » de la méthode phénoménologique, *Husserliana VIII, Philosophie Première* (deuxième partie), Leçon 48, p. 139.

19. Cf. *infra*.

ni même d'une recherche des « conditions de possibilité » de l'expérience : elle met bien plutôt en œuvre une expérience d'une *nouvelle sorte* - qui n'est autre qu'une « expérience *transcendantale* » (*contradictio in adiecto* pour un kantien orthodoxe, bien sûr). Le champ de l'expérience de l'*ego* est en effet un champ *transcendantal* de l'expérience. Cela ne veut pas (seulement) dire, comme l'avaient cru les premiers idéalistes allemands, qu'il y aurait une expérience effective du transcendantal, mais d'abord et surtout que l'expérience dont parle le phénoménologue possède elle-même une (ou des) « structure(s) » transcendantale(s)²⁰.

Or, en quoi ce deuxième niveau méthodologique (en deçà de l'expérience descriptive « naïve » de la sphère immanente de la conscience transcendantale) donne-t-il lieu à des « constructions phénoménologiques » ? Husserl soutient d'abord, négativement, que les analyses intentionnelles de la sphère immanente de la conscience se légitiment par le fait qu'il est *impossible* que ce qui se donne de façon évidente dans ces analyses descriptives - et tout ce que ces analyses dévoilent doit en effet suffire à l'exigence de l'évidence - *ne soit pas* (ni même que ce soit douteux). Husserl appelle cette propriété le caractère « adéquat » ou « apodictique » de l'évidence²¹. Mais que l'apodicticité ne soit *pas* un facteur *inébranlable* ressort déjà du simple fait qu'il y a des modes de donation originaire se présentant dans une évidence *inadéquate* (l'exemple le plus patent en est la perception d'un objet transcendant). Cela n'est-il pas déjà un premier signe manifeste d'une atteinte portée à la légitimation, pourtant affirmée, des analyses descriptives en tant qu'elles s'appuient justement toujours sur cette *évidence apodictique* ?

Nous pouvons donc reposer encore une fois cette même question : *avec l'« auto-méditation » (Selbstbesinnung) de la subjectivité transcendantale* - qui dévoile ses opérations constitutives dans leur rapport aux corrélats objectifs respectifs (avec toutes les implications intentionnelles, les horizons, etc. que cela met en œuvre) - *la question de la légitimité de toute connaissance a-t-elle véritablement trouvé sa réponse satisfaisante et définitive* ? Et, plus particulièrement, Husserl réfute-t-il par là tous ceux - nombreux - qui lui reprochent de simplement *redoubler* le réel par une structure « transcendantale » ?

Dans un texte de 1923 (le Supplément XXIX de *Husserliana VIII*), nous lisons cette remarque décisive :

Je disais que la « description » universelle est la première tâche en vue de la [constitution] de la science de la subjectivité pure.

20. La méthode phénoménologique est ainsi caractérisée, d'une manière générale, par l'*epochè* et la réduction (c'est-à-dire la *reconduction* à la subjectivité transcendantale), par l'analyse intentionnelle de la sphère immanente de la conscience et, enfin, par un certain nombre de « réductions démantelantes (*Abbaureduktionen*) » ainsi que de « constructions phénoménologiques », au niveau de la sphère pré-immanente de la conscience. Ces dernières ne sont pas les mêmes pour toutes les régions ontologiques étudiées et se distinguent donc les unes des autres en fonction de « fils conducteurs » spécifiques de chaque région considérée.

21. Voir par exemple *Husserliana VIII, Philosophie Première* (deuxième partie), Leçon 31, p. 35.

Scientifique, la description doit l'être, c'est-à-dire <répondre à> l'exigence d'être préparée pour - donc apte à - la tâche ultime de la légitimation. Mais si nous posons la question générale de savoir *comment une telle connaissance descriptive est possible* [...], nous opérons déjà, en elle, avec des concepts qui sont repris à la description [...]. La possibilité de la connaissance de l'être est présupposée - et c'est elle qu'il s'agit de légitimer²².

Déjà dans les *Conférences de Londres*, Husserl avait noté - au sujet de la question du caractère adéquat de ce qui se donne dans l'analyse intentionnelle - que « le concept de légitimation a subi », dans les analyses eidétiques descriptives « un déplacement »²³. Mais dans ce texte de 1922, ce n'était que pour souligner l'*abandon* (évoqué à l'instant) de l'évidence adéquate comme norme de toute scientificité authentique. Depuis les *Manuscrits de Bernau* (1917/1918) une autre raison - rendue explicite seulement à la fin des années 1920 - justifie cependant ce « déplacement » : à savoir celle qui a justement conduit à la mise en place de la *construction phénoménologique*. Cela ressort clairement de l'extrait suivant de l'important *Supplément X* dans *Husserliana VIII* où Husserl traite encore une fois du caractère inadéquat de l'expérience finie :

[...] l'expérience *finie*, c'est-à-dire celle que nous pouvons effectivement accomplir, est *inadéquate*. Mais l'être possible du monde ne doit-il pas tout d'abord être pensé *comme possibilité*, fût-ce comme possibilité d'une infinitude de l'expérience, d'une expérience [qui] dans son style, dans sa forme, [serait] *constructible* (*konstruierbar*)²⁴, de telle sorte que le vrai être du monde, du monde visé de façon présomptive, devient d'abord évident *comme possibilité*²⁵ ?

Deux choses doivent ici être soulignées. Premièrement, la quasi naïveté qui donne les phénomènes constitutifs de l'apparaissant dans une expérience concrète et directe doit être élevée (grâce à la variation eidétique) à la sphère des *possibilités*. Et, deuxièmement - c'est cela qui nous importe particulièrement ici -, cette élévation à une sphère du possible ne se limite pas à une simple *description* eidétique, mais l'*essence de l'expérience* requiert une forme de *construction* phénoménologique²⁶. Cela nous est confirmé par cet extrait du

22. *Husserliana VIII*, Supplément XXIX (1923), p. 477 (c'est nous qui soulignons).

23. *Husserliana XXXV*, p. 337 ; *Conférences de Londres*, tr. fr. p. 207.

24. C'est nous qui soulignons.

25. *Husserliana VIII*, Supplément X (datant probablement de 1924), p. 390.

26. Voir aussi *Husserliana VIII*, Supplément XX (1924), p. 435. Pour cette notion de la « construction phénoménologique » cf. nos ouvrages *La genèse de l'apparaître. Études phénoménologiques sur le statut de l'intentionnalité*, op. cit., p. 33 sq., *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, Hildesheim, Olms (diff. Vrin), 2004, p. 9-14, 202 sq., 250 sq., 255 sq. et surtout *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, coll. « Krisis », Grenoble, J. Millon, 2007, p. 66 sq.

§ 59 de la *Cinquième Méditation Cartésienne* :

[...] tout ce qui est naturel, tout ce qui est directement donné d'avance, est *re-construit* (*wiederaufgebaut*) dans une nouvelle originalité et [...] n'est pas simplement interprété après coup comme quelque chose de d'ores et déjà définitif²⁷.

Nous avons ici un témoignage explicite du rôle fondamental que joue la construction - ou la *reconstruction* - phénoménologique dans la *méthode* de la phénoménologie transcendantale. Le « *wieder* » (« re- », « de nouveau ») apporte ici en effet une précision importante. Ce que le phénoménologue construit n'est pas construit *ex nihilo*, donc il ne s'agit pas ici d'une construction métaphysique « par simples concepts », le « retour aux choses mêmes » préconisé par Husserl l'interdit d'emblée - d'où le « re- » ; mais c'est bel et bien *construit*²⁸, et non pas décrit comme quelque chose de simplement pré-donné. La construction suit cela même qui est à construire selon sa nécessité d'essence. Ce qui caractérise en effet proprement la construction phénoménologique²⁹, c'est qu'elle ne construit pas, d'une manière spéculative, un *constructum* (par exemple en vue d'exhiber un principe d'un système métaphysique), mais qu'elle s'en tient strictement aux contraintes mêmes des phénomènes³⁰. Plus exactement, la construction phénoménologique est un « pro-jet »³¹ qui construit les conditions transcendantales (au sens phénoménologique) de ce qui est exigé et imposé par les phénomènes eux-mêmes. Deux choses la caractérisent avant tout. D'une part, nous insistons, elle découvre - *en construisant* - la *nécessité* de ce qui est à construire et des lois présidant à cette construction³². D'autre part,

27. *Husserliana I*, p. 165.

28. Husserl écrit tout à la fin des *Méditations Cartésiennes* : « Une phénoménologie poursuivie de façon rigoureuse construit donc *a priori* - certes dans une nécessité d'essence et une universalité d'essence strictement intuitives - les formes des mondes concevables, et elle les construit d'abord dans le cadre de toutes les formes d'être concevables en général et de leur système de niveaux », *Husserliana I*, § 64, p. 180.

29. Il est à noter que cette démarche « constructive » n'est pas annoncée ou développée telle quelle par Husserl - et on ne trouve chez lui la notion de « construction phénoménologique » que dans des textes des années 1930, directement inspirés par des entretiens qu'il a eus avec Fink. À notre connaissance, cette notion est utilisée pour la première fois par Heidegger dans *Sein und Zeit*. On en trouve un développement plus approfondi dans le cours du semestre d'été de 1929 où Heidegger a développé sa conception d'une « construction » sur la base de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95) de Fichte (voir M. Heidegger, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Gesamtausgabe tome 28, Klostermann, Frankfurt am Main, 1997).

30. Un exemple très éclairant en est la construction à l'œuvre dans l'association caractéristique de la constitution d'autrui. Quand Husserl dit que l'apparition d'un corps étranger « éveille » de façon reproductive (donc à partir de moi-même) un mode d'apparition semblable au mien, il fait état de l'*expérience* de la nécessité à construire une structure à partir de laquelle seule le vécu en question (en l'occurrence : celui de l'apparition d'un *Leib* étranger) devient compréhensible (et il ne s'agit là donc nullement d'une expérience *psychologique*).

31. Cf. notre ouvrage *La genèse de l'apparaître. Études phénoménologiques sur le statut de l'intentionnalité*, op. cit., p. 34.

32. Cf. le §63 de *Logique formelle et logique transcendantale*.

la construction phénoménologique n'impose rien à ce qui est, mais elle est *commandée, exigée* par les phénomènes eux-mêmes. C'est le propre de la phénoménologie génétique - en tout cas selon la lecture que nous en proposons (nous y reviendrons plus bas) - que de livrer la *genèse* d'une factualité, c'est-à-dire la genèse des phénomènes qui apparaissent dans la sphère immanente de la conscience. Approfondissons ces deux points.

Pour comprendre le rôle et le statut de la construction phénoménologique, il faut répondre aux deux questions suivantes : 1) *Qu'est-ce que construit la construction phénoménologique ?* 2) *Sur la base de quoi construit-elle ce qu'elle construit - si tant est qu'elle n'est pas une pure spéculation fictive*³³ ?

1) Comme nous l'avons vu, il faut procéder à une construction phénoménologique à chaque fois que l'analyse intentionnelle *descriptive* rencontre une limite - « à chaque fois », cela veut dire : pas simplement dans le cadre de la reconstitution d'une partie ou d'un segment de l'« histoire » de la subjectivité transcendantale qui n'aurait pas été accessible au Moi phénoménologique réflexif³⁴. Cette limite n'est pas une simple impasse qu'une expérience plus riche ou plus complète pourrait franchir grâce à une expérience ultérieure. Au contraire, la limite de l'analyse descriptive qui va donner lieu à la nécessité de procéder à une construction phénoménologique a un caractère *définitif*. Ce qui pose cette limite, ce sont tous les points aveugles de l'analyse descriptive en général.

En quoi consiste plus précisément cette limite de l'analyse descriptive ? Nous savons que l'analyse intentionnelle se propose de dévoiler les effectuations de la subjectivité transcendantale en tant que celle-ci constitue le sens de ce qui apparaît à la conscience. Une telle analyse ne fait pas simplement un « inventaire » d'actes de la conscience, mais elle propose une *genèse de la factualité* (c'est cela en effet un des sens profonds³⁵ de la « phénoménologie génétique »)³⁶. Cette « factualité », ces *facta* ne doivent pas être confondus avec ce que Husserl appelle des « *Urtatsachen* (faits originaires) » : ces derniers - objets par excellence de la « métaphysique » - se soustraient à toute génétisation, à toute construction phénoménologique possible (la phénoménologie

33. Pour répondre à ces deux questions, nous ne pouvons nous appuyer sur des développements husserliens, mais nous sommes obligé de reconstituer *ce qu'il faut nécessairement penser* pour pouvoir rendre explicite ce « concept opératoire implicite ». À propos de la notion du « concept opératoire implicite », cf. notre ouvrage *Temps et phénomène*, *op. cit.*, p. 255.

34. Les analyses auxquelles nous procéderons par la suite dépassent le cadre tout de même limité des considérations heideggeriennes (cf. *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, § 63, p. 310 sq. et § 72, p. 375 sq.) et finkiennes (cf. la *Sixième Méditation Cartésienne*) au sujet de la construction phénoménologique.

35. Soulignons bien en effet que cela ne signifie pas que *toute* genèse (au sens phénoménologique du terme) procède par constructions (phénoménologiques) mais que la phénoménologie constructive constitue *une* partie (parmi d'autres) de la phénoménologie génétique.

36. Et là où cette factualité ne peut plus être génétisée - et *seulement* là, c'est-à-dire là où la construction ne sera plus phénoménologique mais spéculative - nous quittons la phénoménologie (au sens strict) pour entrer dans la métaphysique.

constructive « se situant » ainsi dans l'écart « entre » la phénoménologie descriptive et la métaphysique). Contrairement aux *Urtatsachen*, les « *facta* »³⁷ - qui sont précisément ces données de la sphère immanente de la conscience, dont une analyse constitutive *descriptive* ne parvient pas à rendre compte - sont les « dépôts » d'un faire, génétique, qu'il s'agit pour le phénoménologue de « re »faire. La construction phénoménologique est ainsi la reconstruction de ce faire qui précède, d'un point de vue génétique, tout « dépôt » factuel.

Remarquons, en passant, que cette façon de poser le problème rappelle la démarche fichtéenne (dans la *Doctrine de la Science de 1804/II*) d'une « construction génétique ». Mais il y a une différence importante entre les deux. Fichte introduit l'idée d'une « genèse » suite à sa critique de la démarche de Kant qui procède, selon lui, par « synthèses *post factum* » (*posant* une unité de deux termes disjoints sans la « déduire », c'est-à-dire sans la construire génétiquement). Or, les constructions génétiques de Husserl ne sont pas celles d'un « savoir pur »³⁸, mais elles ne sont pas équivalentes non plus à une « synthèse *post factum* » parce que, loin de laisser les termes à synthétiser tels quels (comme c'est le cas chez Kant), *elles en dévoilent d'abord le sens phénoménologique* - c'est ce que nous avons eu en vue, plus haut, lorsque nous affirmions que la construction phénoménologique ne découvre la nécessité de ce qui est à construire *qu'en réalisant cette construction*³⁹.

Nous pouvons formuler ce même état de choses encore d'une autre manière. En effet, la phénoménologie husserlienne retrouve par ce biais une vérité qui a d'ailleurs d'abord été découverte par Kant - tout en la transposant, certes, sur le plan de l'expérience phénoménologique. Cette vérité concerne la structure *antinomique* de la raison. On sait que, dans la « Dialectique transcendantale » de la *Critique de la raison pure*, Kant avait mis en évidence des antinomies dues à la nature profondément « contradictoire » de la raison. Or, l'analyse intentionnelle husserlienne rencontre à son tour des paradoxes, voire des apories. Pour reprendre nos deux exemples, on peut poser les questions suivantes : le temps est-il « subjectif » ou « objectif » ? L'intersubjectivité est-elle

37. En réalité, il faut distinguer entre *trois* sortes de « *facta* » qui correspondent respectivement aux trois régions ou domaines *fondamentaux* de la phénoménologie : d'abord, les « faits originaires » ou « absolus » qui relèvent de la (phénoménologie) métaphysique ; ensuite, les « faits » au sens le plus large et le plus général du terme dont traite la phénoménologie *descriptive* ; et enfin les « *facta* » très particuliers (qui constituent à la fois une limite à la démarche descriptive et qui sont pourtant « constructibles » génétiquement) qui sont donc l'objet de la phénoménologie *constructive*. La phénoménologie se laisse caractériser comme un philosopher qui rend compte - avec des procédés méthodologiques à chaque fois spécifiques - de ces différents types de *facta*.

38. Rappelons que ce « savoir pur » désigne, chez Fichte, non pas le savoir d'un quelconque objet, mais cela même qui répond du fait *qu'un savoir est un savoir* - donc non pas n'importe quel *contenu* du savoir, mais le savoir purement *formel*. Dans les travaux de Husserl, en revanche, nous ne trouvons nulle part le phénomène d'un tel « savoir pur ».

39. Pour plus de détails concernant la différence entre la méthode constructive de Husserl et la méthode génétique de Fichte, voir notre ouvrage *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*, deuxième partie, chapitre I, coll. « Épiméthée », Paris, PUF, 2010.

constituée dans et par une subjectivité irréductible, ou, à l'inverse, la subjectivité est-elle intrinsèquement intersubjective ? Ce qui caractérise ces « paradoxes » ou ces « apories » phénoménologiques, c'est qu'ils ne relèvent pas de la structure - contradictoire ou non - de la *raison*, mais d'une limite de l'*expérience* en tant qu'on essaie d'en rendre compte, justement, moyennant une analyse *descriptive*. Or, ce qui est décisif, c'est que cette limite n'est pas rédhitoire, mais qu'elle peut précisément être franchie grâce à la construction phénoménologique. Et c'est cette construction qui va aussi *légitimer*, d'une manière définitive, l'analyse intentionnelle (en quittant bien entendu le terrain d'une simple description).

2) Mais *pour être légitime et légitimée*, une telle construction ne saurait rien construire « à vide ». Sur quoi la construction phénoménologique se base-t-elle alors ? On voit que le *factum* délimite déjà le champ de la construction : le temps est *ou bien* objectif, *ou bien* subjectif, *ou bien* en deçà du clivage subjectif/objectif ; la subjectivité est *ou bien* irréductible, *ou bien* structurée de façon intersubjective, etc. Mais la question se pose de savoir ce qui détermine la construction à construire plutôt l'un que l'autre de ces *facta*, d'autant que la construction phénoménologique se doit évidemment de rester fidèle à l'exigence suprême de l'*attestabilité*. Husserl écrit dans la deuxième partie de *Philosophie première* à propos de la « vérité définitive » et du « monde » :

[...] la vérité définitive, le monde comme définitivement vrai, est une *idée* - cela veut dire : d'un côté, il est certes absolument inconcevable qu'il puisse être objet d'une perception adéquate ; mais, d'un autre côté, *il n'est rien moins qu'un fictum ou un idéal arbitraire. Au contraire, il est un idéal motivé dans la figure (Gestalt) du cours universel de l'expérience et - tant que cette figure est donnée - un idéal qui doit être nécessairement posé et non récusé ; un pôle qui doit être intuitionné (herauszuschauend) et [...] auquel se rapportent d'une manière valide toutes les relativités de la vérité empirique*⁴⁰.

La construction phénoménologique construit à la fois le *factum* et les conditions de possibilité de ce dernier - à savoir *cela même qui le rend possible*, le « *possibilise (ermöglicht)* ». Ou, en d'autres termes, comme nous l'avons dit plus haut, en construisant, la construction phénoménologique suit la nécessité de ce qui est à construire. Mais pour que ce soit possible, il faut que la construction phénoménologique, loin de se réduire à une construction purement conceptuelle, intellectuelle, possède une *intuitivité spécifique*⁴¹. Cette intuitivité (Husserl évoquait dans l'extrait cité à l'instant une certaine « *Herausschaubarkeit* ») n'est pas une intuition intellectuelle, elle n'est pas l'« œil

40. *Husserliana VIII, Philosophie Première* (deuxième partie), Leçon 33, p. 48 (c'est nous qui soulignons).

41. Sur l'idée - finkienne du reste - d'une « intuition constructive », voir le *Manuscrit Z-IV*, p. 94ab, aux Archives Eugen Fink à Fribourg, et le dernier chapitre de notre ouvrage *En deçà du sujet*, *op. cit.*

de l'esprit », mais elle est elle-même instituée et fondée sur l'« histoire » du phénoménologue en tant que celle-ci est tributaire - dans la mesure où il la revit et la réactualise - de l'histoire de la philosophie en général. Du coup, l'intuitivité caractérisant spécifiquement la construction phénoménologique est elle-même susceptible d'être reconstituée génétiquement eu égard à ses « couches » ou « strates » ultimes.

Faisons une dernière remarque à propos de la méthode phénoménologique. La démarche de Husserl - et ce point est *essentiel* - est une démarche en « zig-zag »⁴². Quel en est le sens ? On ne peut comprendre les origines qu'à partir du résultat, c'est-à-dire à partir d'une « rétrospective » ou d'une « considération à rebours » (*Rückschau*) qui porte sur *tout le développement* ; mais, d'un autre côté, on ne peut comprendre le développement comme « développement de sens (*Sinnesentwicklung*) » qu'à partir des *origines*. Cette démarche en « zig-zag », irréductiblement circulaire⁴³, Husserl la mentionne certes (dans la *Krisis*) dans le contexte d'une réflexion sur l'origine de l'« esprit (*Geist*) » et des sciences modernes (avec le style méthodique qui les caractérise en propre), mais, en réalité, elle s'applique de la même manière - et c'est décisif - à toute constitution de sens (*Sinneskonstitution*) en général. Nous voudrions défendre l'idée que cette démarche ne s'impose nulle part davantage que dans la sphère pré-immanente de la conscience où le phénoménologue « oscille » sans cesse entre ce qui est à construire et la construction proprement dite. Cela signifie que *la construction phénoménologique est inéluctablement dépendante des « coordonnées analytiques » du phénomène* - d'où le sens de cette démarche en « zig-zag », d'où aussi un certain risque, voire un « flottement », auquel s'expose le « phénoménologue constructif ». Ce flottement *légitime* la construction phénoménologique autant qu'il la *fragilise* par ailleurs - risque que le phénoménologue prend quand il va au-delà d'une démarche simplement descriptive, mais qu'il est aussi *obligé* de prendre, justement, s'il veut rendre compte du sens ultime, pleinement légitimée, des phénomènes de la sphère immanente de la conscience transcendante.

*

Or, que Husserl lui-même ait effectivement mis en œuvre des constructions phénoménologiques ne fait pas l'unanimité. Quoi qu'il en soit, on peut retenir à ce propos - en vue de l'élaboration d'une métaphysique phénoménologique vers laquelle nous nous tournerons à présent - les points suivants.

Une légitimation philosophique ultime ne saurait être livrée par la seule *intuition*. - C'est en ce point que se séparent la phénoménologie « orthodoxe »

42. Voir le § 6 de l'*Introduction* au volume II des *Recherches Logiques* ainsi que la *Krisis*, § 9 1).

43. M. Richir, *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, coll. « *Krisis* », Grenoble, J. Millon, 1992, p. 11.

(cf. *supra*) et la phénoménologie « constructive ». - Certes, *idéalement* (au sens de l'idée kantienne), la donation intuitive est un *horizon* nécessaire qu'il ne faut pas perdre de vue. Mais, comme nous venons de le voir en détail, la pratique phénoménologique montre que l'intuition rencontre par moments des limites *en deçà* d'une légitimation possible. La construction phénoménologique développe - moyennant une « intuition constructive⁴⁴ » - des modèles projetés de façon intellectuelle qui ne doivent jamais être dépourvus de caractère intuitif (laquelle intuitivité ne peut parfois se présenter qu'*après coup*), mais qui se situent nécessairement sur un terrain *dont le caractère intuitif doit d'abord être rendu manifeste*. Aussi, la construction phénoménologique unit-elle un projet relevant de l'entendement et un voir intuitif en ouvrant *en même temps* les conditions de possibilité *intellectives et intuitives* d'une légitimation ultime de la connaissance. Et dans la mesure où cela concerne précisément aussi le caractère intuitif, la construction phénoménologique n'est ni une construction métaphysique ni une construction spéculative.

En ce qui concerne les conditions de possibilité *intellectives* de la légitimation ultime, il faut rappeler encore une fois que la *nécessité* de la construction n'apparaît que *dans la construction elle-même* : ainsi, la construction phénoménologique ne procède pas selon des règles données par avance ou présumées, mais ces règles ne se laissent appréhender que dans la construction et grâce à la construction. La construction phénoménologique⁴⁵ s'avère dès lors être une construction *génétique* (au sens fichtéen du terme) : en soi-même, ce qui est à construire n'est pas « rien », mais il ne s'engendre que pour celui qui accomplit cette construction. Elle n'en est pas moins *nécessaire*, car elle seule livre la légitimation ultime exigée.

*

Dans ce qui précède, il a plusieurs fois été question de « *légitimation ultime* » - et ce, à bon droit (même dans le cadre de la phénoménologie husserlienne !), si l'idéalisme transcendantal (sous toutes ses formes) a effectivement pour but de réaliser cette légitimation ultime de la connaissance. Il s'agit à présent de montrer que cette dernière ne peut être conçue que comme une *auto-fondation du savoir*. Notre thèse consistera alors à essayer de montrer que cette auto-fondation peut être livrée dans le se-faire-image du « phénomène » compris comme « image » (ce qui nécessite d'étendre la signification du concept de « phénomène »). Cela constitue en effet une *extension* du concept de phénomène puisque ce « phénomène » est *unique* - et que, partant, la phénoméno-

44. Cf. *supra*.

45. Il n'est pas possible ici de développer en détail un exemple d'une telle construction phénoménologique. Nous renvoyons à ce propos à notre ouvrage *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive* qui met en œuvre des constructions phénoménologiques dans les domaines du *temps*, de l'*intersubjectivité* et de l'*intentionnalité des pulsions et des instincts*.

gie constructive rencontre un « phénomène originaire⁴⁶ » opposé, au niveau le plus profond du savoir, à la *multiplicité* des phénomènes à *décrire*. Ce « phénomène originaire » est ainsi, pour nous, un « *singulare tantum* » différencié (au sens de l'« événement⁴⁷ » chez le dernier Heidegger)⁴⁸. Pour des raisons qui seront livrées plus bas, nous l'appelons « image ».

La phénoménologie, en général, et la phénoménologie constructive, en particulier, est un *idéalisme transcendantal*⁴⁹. Cela signifie, conformément à la définition kantienne de la connaissance transcendantale, qu'elle porte sur « notre manière de connaître » les objets en tant que celle-ci « doit être possible *a priori* ». La solution à ce problème, proposée par Kant, consiste dans l'idée, on le sait, qu'elle renferme des éléments *a priori* qui (dans le cadre d'une esthétique et d'une analytique transcendantales) constituent les formes *a priori* de la sensibilité et de l'entendement. Mais cette fondation de l'idéalisme transcendantal n'est pas suffisante. Le fait d'avoir réussi à mettre en évidence ces *éléments* de la connaissance constitue certes un premier pas très important. Mais pour que cela garantisse aussi une *légitimation* convaincante de la connaissance, il ne suffit pas de renvoyer - eu égard à ce qui est censé fonder une connaissance *en tant que* connaissance (à savoir l'*apriorité*) - à des formes *a priori* - car, par là, on explique simplement la connaissance, qui est nécessairement *a priori*, par des éléments *a priori*. Un tel renvoi entre deux instances *de même nature* ne livre pas encore de *fondation* de la connaissance. C'est ici que la phénoménologie constructive entre en jeu⁵⁰.

La phénoménologie a trait aux phénomènes. Rien ne justifie pourquoi ce qui fonde *tout savoir en tant que* savoir ne pourrait pas à son tour être thématiqué en tant que « phénomène ». Il s'agit là certes d'un phénomène particulier et ce, à un double titre : d'une part, il n'est pas lié à un objet déterminé, mais

46. Cet usage du concept de « phénomène originaire » n'a rien à voir avec le concept d'« *Urphänomen* » que nous rencontrons dans les travaux tardifs de Husserl. En revanche, il peut être rapproché de ce que Schelling appelle, dans les *Weltalter*, l'« essence originaire (*Urwesen*) » ou encore de ce que Robert Alexander nomme, dans ses remarquables travaux sur M. Richir, l'« *ogkorythme* ».

47. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957, p. 25.

48. Nous verrons plus loin comment il faut comprendre ce caractère « différencié ».

49. Husserl écrit de façon très claire : « Celui qui comprend mal le sens profond de la méthode intentionnelle ou le sens de la réduction transcendantale - ou l'un et l'autre - peut seul vouloir séparer la phénoménologie et l'idéalisme transcendantal », *Méditations Cartésiennes*, §41, Paris, Vrin, 1996, p. 144.

50. Dans notre ouvrage *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, coll. « Krisis », J. Millon, 2009, nous avons émis l'hypothèse que la fondation et la légitimation du caractère *a priori* de la connaissance chez Fichte et chez Schelling correspondent à la mise en évidence des « prémisses » qui, selon une célèbre lettre adressée le 6 janvier 1795 par Schelling à Hegel, sont censés faire défaut dans la philosophie transcendantale kantienne. L'analyse fichtéenne du « *Soll* » (c'est-à-dire de l'« hypothéticité catégorique ») et l'« auto-objectivation du Moi » dans les différentes « époques » de l'« histoire pragmatique de la conscience de soi » dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* (1800) de Schelling constituent à chaque fois, selon cette lecture, une légitimation de la connaissance dans le cadre de leur compréhension de l'idéalisme transcendantal.

caractérise tout savoir *en tant que* savoir - donc il est effectivement un phénomène *unique* ; et, d'autre part, il n'est jamais donné de manière thématique et explicite - donc il est un phénomène « *inapparent* ». Essayons maintenant de nous faire une *image* de ce « phénomène originaire ».

Il s'agira donc, à présent, d'essayer de livrer effectivement la légitimation de la connaissance exigée. Il convient de souligner que, dans le cadre d'une phénoménologie constructive, une telle légitimation se doit toujours d'élucider en même temps la phénoménalité en tant que phénoménalité. C'est cette *dualité en un* que vise la construction phénoménologique qui suit⁵¹.

*

La connaissance doit (« *soll* ») être. La légitimation ultime doit être produite, Kant souligne : la connaissance transcendantale s'occupe de notre manière de connaître en tant qu'elle « *doit (soll)* » être possible (*a priori*). La question transcendantale des conditions de possibilité de la connaissance, de leur possibilisation, est alors étroitement liée à ce « *Soll* » (qui n'est pas un devoir-être abstrait)⁵². La⁵³ construction phénoménologique qui est ici requise du « phénomène originaire » en tant qu'*image*⁵⁴ doit d'abord esquisser un concept encore absolument vide de cette fondation de la connaissance. Cela signifie que cette fondation se présente d'abord comme projetée dans une « simple image (« *Ab-bild* ») » (simple « copie » de ce qui *est à projeter*). Ce *redoublement*, résultant du « *Soll* », cette opposition, entre une fondation visée et une « simple image » conceptuelle correspond d'ailleurs, inutile de le souligner, à la nature de la *conscience* elle-même, la seule dont on puisse et doive partir, et qui est à son tour caractérisée par la disjonction entre le sujet conscient et ce qui est donné consciemment (c'est-à-dire par la structure sujet-objet).

Dans un deuxième moment, la construction phénoménologique *réfléchit* ce qui est projeté de la sorte et le met en rapport avec ce qui est à construire - laquelle réflexion « remplira » au fur et à mesure la simple image, encore vide,

51. La construction phénoménologique n'est pas une méthode universelle, mais elle dépend bien sûr de ce qu'il s'agit de construire. Par conséquent, la construction qui suit - et qui concerne le « phénomène originaire » - se distingue de manière essentielle de toute construction se rapportant à la constitution de ce qui apparaît dans la sphère immanente de la conscience transcendantale.

52. Cela a d'abord été établi par Fichte, cf. notamment la *Doctrine de la Science de 1804* (deuxième version).

53. Le lecteur familiarisé avec la philosophie tardive de Fichte reconnaîtra, dans la construction phénoménologique que nous allons accomplir dans ce qui suit, la tentative de rendre fructueuse la doctrine fichtéenne de l'image pour une légitimation phénoménologique ultime de la connaissance.

54. Le caractère d'*image* (*Bild*) du « phénomène originaire » est fondé dans un *imager* (*Bilden*) originaire et, comme nous l'établirons par la suite, dans ses différents modes (« *Ab-bilden* », « *Aus-bilden* », « *Ein-bilden* »).

d'un « contenu » et ce, d'une façon phénoménologiquement *attestable*. Que résulte-t-il de cette réflexion ? La simple image projetée n'est *pas* le principe même de la légitimation de la connaissance, mais seulement, nous insistons, un simple image s'opposant à lui. La simple image « se comprend » dans cette réflexion comme *simple* image. Afin de parvenir au principe lui-même, ce qui vient d'être esquissé doit être *anéanti*. Par là *se forme* (« *aus-bilden* ») une nouvelle image : non pas une simple image seulement (et inévitablement) *projetée*, mais une image engendrée génétiquement par l'anéantissement de ce qui a été posé dans une simple image et par la formation (*Aus-bildung*) du principe lui-même. Or, en quoi *cette nouvelle* image consiste-t-elle - si elle ne doit pas être purement formelle ? Justement dans le double processus d'un *projeter* et d'un *anéantir* simultanés. (Le concept d'« *Aus-bilden* » convient ici très bien puisqu'il exprime négativement une extinction, un effacement, et, positivement, une mise en forme). Dans cette nouvelle image, nous avons alors affaire, et de façon quasi paradoxale, à l'anéantissement d'un premier imager (nécessaire). Et puisque ce premier imager, dans une « simple image », n'est autre que l'expression de la condition de la conscience (intentionnelle) elle-même (dans la mesure où il exprime la *corrélation* de la conscience), la deuxième image met en même temps en forme une sorte de « conscience » *pré-intentionnelle* (et « pré-temporelle ») qui est à son tour caractérisée par cette position et cet anéantissement simultanés ! Par là, cette construction phénoménologique constitue en même temps génétiquement, nous le voyons, la structure intentionnelle elle-même. Cette « constitution » a ceci de tout à fait particulier qu'en elle, le constitué n'est pas fondé dans quelque chose qui serait à son fondement mais que ce dernier n'est lui-même accessible que par la construction ! Nous reviendrons plus loin sur les conséquences ontologiques décisives de cet acte pré-intentionnel d'une position et d'un anéantissement (car la *réalité* ne s'avèrera être rien d'autre que la prise de conscience d'un être « endogène »). Or, avec ce qui précède, la construction phénoménologique du principe de la légitimation de la connaissance n'est pas encore achevée. La « teneur » phénoménologique de ce qui est à construire n'est apparue jusqu'ici que négativement dans un « former (*Aus-bilden*) ». Une première indication d'une détermination *positive* de ce qui est à construire phénoménologiquement réside dans le fait que ce qui a été construit jusqu'ici ne retombe pas simplement dans ce qui *devait* originairement être, mais renvoie à une double « activité » pré-subjective d'un *poser* et d'un *anéantir* opposés. Celle-ci ne s'accomplit évidemment pas « mécaniquement », mais elle se laisse saisir dans une réflexion encore plus profonde, *intériorisante*. Tout anéantissement est un anéantir de quelque chose qui a d'abord été posé, et dépend donc de ce dernier. L'*Aus-bilden* résultait du fait que le simple imager se comprenait *en tant que tel* et de ce fait s'anéantissait. La réflexion intériorisante qu'il s'agit d'accomplir à présent va plus loin : elle ne se comprend pas seulement comme imageante, mais comme « *compréhensive* ». Et cette compréhension *comme compréhension*, ce concevoir *comme concevoir*, cette réflexion *comme réflexion* ouvre un champ tout à fait inédit

(qui s'annonçait certes déjà dans le deuxième moment) : un champ non pas de l'objectivement donné, mais du pur possibiliser⁵⁵ lui-même. Que faut-il entendre par là ?

La réflexion intériorisante - qui achève cette construction phénoménologique et qui ne peut, en réalité, être caractérisée que de manière impropre comme une « réflexion » puisqu'elle ne réfléchit pas, dans l'acte de réflexion, sur quelque chose qui est inévitablement *extérieur*⁵⁶ à l'instance réfléchissante - constitue le dernier aspect de ce « phénomène originaire ». Si on voulait lui attribuer un caractère « imageant », alors le concept d'« imagination » serait sans doute le plus approprié - ce qui indique en même temps quelle faculté (transcendantale) est ici à l'œuvre (cf. *infra*). S'exprime ici de façon insigne une *intériorité*. Et cet « imaginer » n'est autre qu'un concevoir qui se conçoit comme concevant, un réfléchir qui se réfléchit comme réfléchissant⁵⁷ ! La légitimation de la connaissance recherchée aboutit ainsi à ce se-saisir en tant que se-saisir phénoménologiquement construit et possibilisant. Comme nous l'avons vu, elle ne se contente pas de formes de connaissance simplement *postulées*, mais exprime le principe réflexif fondamental de la possibilisation du comprendre de... Récapitulons de manière prégnante cette construction phénoménologique du « phénomène originaire ». On cherche un principe de légitimation de la connaissance qui ne doit pas être posé simplement de manière factuelle (comme c'est par exemple le cas de l'évidence intuitive postulée), mais qui doit s'attester phénoménologiquement et ce, dans une réflexion permanente qui s'intériorise progressivement. Ce principe est d'abord présenté dans une « image » conceptuelle (une « simple image ») dont on ne sait pas, de prime abord, ce qu'elle renferme précisément. Or, nous ne réfléchissons pas de l'extérieur sur cette dernière, mais nous la laissons se réfléchir sur elle-même sous nos yeux. Dans cette *première* auto-réflexion, l'image se comprend comme *simple image* - ce qui rend nécessaire son anéantissement *en tant qu'image*. Que reste-t-il alors ? Non pas *rien*, mais la double activité,

55. Dans la tradition phénoménologique, nous trouvons cette idée en premier lieu chez Heidegger. Cf. ses élaborations relatives à la « possibilisation » dans *Être et temps*, les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* et les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*. Nous en avons traité de façon plus détaillée dans le quatrième chapitre de notre ouvrage *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2011.

56. Si, dans la réflexion, le sujet réfléchissant revient sur ce qui est à réfléchir, celui-ci lui est effectivement *extérieur*.

57. Ces trois aspects du « phénomène originaire » peuvent être rendus fructueux pour la compréhension de l'esthétique contemporaine. Il s'agirait alors de distinguer entre trois types d'« images » en tant que paradigmes de trois attitudes esthétiques correspondantes (et des formes d'œuvre d'art qui leur sont corrélées) : 1) l'« image phénoménologique » : l'œuvre d'art en tant qu'elle rend visible et engendre des apparitions infiniment variables (exemple : l'œuvre d'André Thomkins) ; 2) l'« image condensante » : l'œuvre d'art en tant qu'elle concentre ou dépose les énergies créatrices, vitales, érotiques, etc. de l'artiste (exemple : le livre de Mallarmé, la poupée de Bellmer) ; 3) l'« image réfléchissante » : l'œuvre d'art en tant que réflexion sur le processus de création lui-même (exemple : l'œuvre de Gérard Esmérián).

décrite à l'instant, d'un projeter et d'un anéantir. Dans une *seconde* réflexion qui ne se dirige pas sur une activité visant un objet (fût-elle - négativement - anéantissante, laquelle activité reste tributaire, nous l'avons vu, de ce qui est anéanti), mais sur le simple réfléchir purement intérieur lui-même, ce réfléchir se conçoit *en tant que réfléchir*, le concevoir *en tant que concevoir*, le connaître *en tant que connaître*. La *possibilisation* n'est alors rien d'autre que ce réfléchir qui se réfléchit en tant que réfléchissant, ce concevoir qui se conçoit en tant que concevant, ce connaître qui se connaît en tant que connaissant. Mais en quoi se manifeste ici la fondation de la phénoménalité *en tant que phénoménalité* ?

La réponse est déjà contenue dans ce qui vient d'être développé. On se méprend sur le concept de phénoménalisation, si on l'appréhende comme une extériorisation phénoménale de quelque chose qui ne serait pas d'abord donné de façon phénoménale (donc « en soi »). La phénoménalisation n'est point une *extériorisation* ; elle exprime bien plutôt, pour utiliser le langage heideggerien de « De l'origine de l'œuvre d'art », une « in-stance ek-stante (*ausstehendes Innestehen*)⁵⁸ ». Mais ce concept peut lui-même prêter à confusion, car le « in- » n'a de sens que si on l'oppose à quelque chose qui est « ex-térieur ». C'est pourquoi nous préférons ici le concept d'« *endogénéité* de l'être ». Pour clarifier cette notion, nous aborderons dans un dernier moment le concept de « réalité ».

*

De tout ce qui précède découlent en effet des conséquences décisives eu égard au statut de la *réalité*.

1) La « réalité » est inséparable du moment *réflexif*. Le « réel » est ce qui demeure - le *dépôt* - dans l'anéantissement de la « simple image » qui a d'abord été esquissée. Il est l'être qui reste au terme de l'anéantissement du pôle subjectif de la corrélation de la conscience (et qui est de ce fait pré-intentionnel !). Mais il n'est pas un être-en-soi mort, mais est animé, vivifié, par la réflexion intériorisante : il n'est autre que la *réflexion de la réflexion*, mieux : la réflexion *en tant que* réflexion. Par là, la réalité « hérite » de et « incarne » en quelque sorte les trois aspects fondamentaux du « *phénomène originaire* ».

2) Ainsi, nous pouvons maintenant tirer les conclusions de ce que l'*époque* phénoménologique contient d'implicite. Ce qui est accessible phénoménologiquement ne s'oppose nullement à un « réel » extérieur et « naturel ». N'est réel que ce qui se manifeste justement dans l'« attitude » phénoménologique, c'est-à-dire dans l'*époque*. Mais cela signifie, plus précisément, que ce qui est donné « réellement » est « *immanent* » à la conscience (et en particulier à la conscience transcendantale). La réalité est l'immanence de l'être ou de la

58. C'est en ces termes que Heidegger caractérise le « *Bewahren* (laisser-être-vrai) » (de l'œuvre d'art), cf. « Über den Ursprung des Kunstwerkes », dans *Holzwege*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1980⁶, p. 54.

conscience - nous introduisons pour cela, comme nous l'avons évoqué plus haut, le concept d'« endogénéité » qui ne désigne pas une immanence pure, mais tient compte de l'« ek-stance », c'est-à-dire du caractère « transcendant » du « réel ». Jamais la conscience ne saurait être « en retard » vis-à-vis de l'être, rien n'est - en tant qu'« être » - pré-donné ou présupposé vis-à-vis de la conscience transcendantale. C'est probablement le dénominateur commun des élaborations essentielles des recherches phénoménologiques récentes. On comprend également à présent quel est le sens du double mouvement - développé plus haut, et qui caractérise le second type de l'imager - du projeter et de l'anéantir de la « simple image » : si le principe de la légitimation de la connaissance, qui a d'abord été exigé par un « *Soll* », ne se laisse en effet pas seulement rendre intelligible dans le projeter et dans l'anéantir des structures conceptuelles du projeter, mais s'extériorise encore « réellement », alors cela implique que ce principe est toujours déjà « auprès » de nous et que l'accès à lui est par là assuré pour nous. C'est là une autre manière dont s'exprime l'endogénéité dans la conscience de tout être ainsi que de son principe.

3) En ce qui concerne le rôle des différentes facultés de connaître dans cette ébauche d'une métaphysique phénoménologique, il convient de souligner, nous y avons déjà fait référence plus haut, que l'*imagination* (transcendantale) prime sur toutes les autres facultés. Dans la phénoménologie constructive, l'imagination a - à l'opposition de la phénoménologie husserlienne - la priorité devant la faculté de perception⁵⁹. Cela se justifie essentiellement par le caractère imaginaire de la réalité. Celle-ci n'est pas imaginaire parce qu'on postulerait une telle priorité, mais c'est cette dernière qui résulte de ce caractère imaginaire. Les compréhensions gnoséologiques résultent ici des compréhensions ontologiques - et non pas l'inverse. En ce sens, la phénoménologie constructive se voit contrainte de réinterroger certains acquis de la « révolution copernicienne » kantienne et, le cas échéant, de les remettre en cause.

*

D'autant plus profondément on descend dans les sphères originaires constitutives des phénomènes, d'autant plus le concept de phénomène risque de perdre son caractère simplement « intuitionné ». Si la phénoménologie statique et descriptive - son nom l'indique - a affaire à de l'apparaissant se donnant dans l'évidence (et dès lors appréhendé dans un voir), cela ne vaut plus nécessairement pour la phénoménologie génétique et constructive. Déjà les opérations « fonctionnelles » de la subjectivité transcendantale qui constituent

59. C'est dans les œuvres de M. Richir des années 2000 que cet état de choses a été élaboré phénoménologiquement (voir en particulier le rôle de la *phantasia* dans la phénoménologie, dans la psychopathologie, dans l'esthétique, etc.). Voir à ce propos notre ouvrage *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles, Ousia, à paraître.

ce qui se montre dans la sphère immanente de la conscience renvoient à une « activité » génétique (qui n'appartient certes pas à une subjectivité libre et arbitraire). Mais cela vaut d'autant plus pour le « phénomène originaire » dans lequel se fonde le savoir lui-même (ou, comme on pourrait dire également, la conscience de soi transcendantale) : en lui, le principe de la légitimation ultime devient proprement un « phénomène » qui est en même temps le principe de la phénoménalisation.

La « phénoménologie constructive » ne rencontre pas, sur ce chemin, un « fondement » de l'apparaître - du moins, si cela voulait dire que quelque chose serait au fondement de l'apparaissant. Conformément au caractère génétique de la construction phénoménologique, un tel « fondement » qui s'avère être « pré-temporel » n'est ouvert que *dans la construction elle-même*. N'y a-t-il pas pourtant un fondement de l'apparaître ? La question semble être mal posée et devrait plutôt être formulée de façon inversée : quelle est après tout la raison d'admettre l'existence de quelque chose d'extra-phénoménal ? Le but de ces réflexions était de poser cette question autrement que dans l'horizon d'une transcendance simplement *présupposée* (ce qui explique en même temps pourquoi nous avons introduit le concept de l'« endogénéité » du champ phénoménal). Et la réponse à cette question pourrait résider dans la mise en évidence du caractère apparemment paradoxal du phénomène : d'autant plus le phénomène *se phénoménalise*, d'autant plus il *s'intériorise*. Et d'autant plus il s'intériorise, d'autant plus il *s'expose à la transcendance*.