Annales de Phénoménologie

Directeur de la publication : Marc RICHIR

Secrétaire de Rédaction et commandes:
France Grenier-Richir
Les Bonsjeans par les Baux
F 84410 Bedoin (France)
e-mail: france.grenier-richir@wanadoo.fr

Comité de rédaction : Marc Richir (dir.), Pierre Kerszberg, Patrice Loraux, Guy Van Kerckhoven

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

Siège social et secrétariat : Gérard BORDÉ 14 rue Le Mattre F-80000-Amiens (France)

ISSN: 1632-0808 ISBN: 2-916484-09-4

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

À PARAÎTRE :

Georgy Chernavin, L'enrichissement du sens

Yasuhiko Murakami, La mort chez l'enfant

Tetsuo Sawada, L'absence de perspective dans le dessin enfantin

Sacha Carlson, Sur le temps musical

Patrick Lang, Questions à l'œuvre de Robert Misrahi

Pablo Posada Varela, Concrétudes en concrescence (II)

Marc Richir, De la diastole à l'expression

Jürgen Trinks, Pour une critique littéraire phénoménologique

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

SOMMAIRE

La déclaration des choses. Expression évocatrice et lyrisme chez G. Misch	7
Phénoménologie de l'implexe valéryen	59
Éléments pour un transcendantalisme spéculatif	75
De la négativité en phénoménologie	93
La doctrine phénoménologique de l'attitude et le mode d'accomplissement de la mise-en-flottement GEORGY CHERNAVIN	153
La réduction de la langue chez Eugen Fink	165
Introduction à la réduction méréologique PABLO POSADA VARELA	189
Variation sur la poussée et la pulsion. L'action, le soi et l'implication FLORIAN FORESTIER	197
L'entrelacs de la vision et du mouvement. À la naissance d'un soi et de son activité consciente chez Merleau-Ponty et Patočka LUCIA ANGELINO	215
Le passé imaginaire pour un bébé avorté et l'appel chez Maldiney YASUHIKO MURAKAMI	237
Dessin et cure de l'enfant névrosé	255

Sur la phénoménologie de la musique	271
Le temps du son. De l'idéalisme musical allemand	
à la phénoménologie de la perception musicale	283
Danielle Cohen-Lévinas	
Le principe de correspondance	303
RICARDO SANCHEZ ORTIZ DE URBINA	202

Éléments pour un transcendantalisme spéculatif

ALEXANDER SCHNELL

La phénoménologie est-elle une philosophie transcendantale ? Proposet-elle une ontologie et, dans le cas de l'affirmative, cette ontologie a-t-elle un sens spécifique (voire inédit) ? Une approche transcendantale et une approche ontologique sont-elles compatibles ou s'excluent-elles mutuellement ? Ou est-ce que la phénoménologie ne débouche pas, en dernière instance, sur une perspective qui remet profondément en cause le clivage gnoséologie/ontologie ?

Pour répondre à ces questions, il faut d'abord clarifier le sens des concepts du « transcendantal » et de l'« ontologie » en phénoménologie, et voir à quels problèmes ou même à quels paradoxes ils donnent lieu. En exploitant le potentiel positif qui se dégage par là, nous esquisserons ensuite les bases d'un « transcendantalisme spéculatif », projet qui se propose de contribuer à l'élaboration des fondements spéculatifs de la phénoménologie en se situant aux limites de cette dernière.

La philosophie transcendantale a connu après Kant, on le sait, un déplacement dont il ressort finalement que, au sein de la tradition qu'il a lui-même inaugurée, son fondateur se trouve manifestement très isolé. L'acception même du transcendantal diffère complètement; et si les représentants majeurs de la philosophie « transcendantale » qui se revendiquent comme tels reconnaissent, sans exception, les mérites de Kant d'avoir introduit ou même d'avoir découvert « le » transcendantal, ils critiquent en même temps des insuffisances massives eu égard à sa légitimation – et ce, tant sur un plan proprement gnoséologique que sur un plan ontologique. Mais esquissons d'abord très rapidement la position kantienne en sa quintessence.

Prenons l'exemple d'un tableau accroché à un mur. Pour Kant, une simple perception du tableau (pouvant prétendre à une connaissance) fait intervenir – outre les données sensibles qui sont *a posteriori* – les conditions *a priori* de la connaissance, à savoir, on le sait, le temps et l'espace, les catégories, les schèmes et les synthèses transcendantales qui jouent au niveau de la sensibilité, de l'imagination et de l'entendement. Or, quelle est la raison profonde de ce

« recours » au transcendantal qui ne lui confère nullement un statut systématique, mais le mobilise pour résoudre des difficultés ad hoc (relatives aux conditions de possibilité de la donation d'un objet, de sa synthèse, etc.)? La raison est que, pour Kant, le sensible est un divers, un chaos se donnant dans une différence irréductible. Si je réitère la perception de mon tableau, alors, sur un plan strictement sensible, je ne vois pas plusieurs fois le même tableau, mais je perçois à chaque fois « un » tableau (sans que, stricto sensu, je le distingue d'ailleurs quantitativement). Le fait qu'il s'agisse du même tableau relève des catégories et des synthèses a priori de l'entendement, mais nullement de la dimension strictement sensible. Qu'est-ce à dire d'autre que, en dehors de ces synthèses opérées a priori par l'entendement, je ne saurais établir le tableau en son identité et en sa substantialité ? Mais alors, le tableau n'est pas en lui-même identique à soi et substantiel, il ne l'est qu'en vertu des effectuations ou opérations constitutives de la subjectivité transcendantale. Et, dans une perspective rigoureusement kantienne, on pourrait même aller encore plus loin: rien ne saurait être dit à propos de l'être du tableau (après tout, il est peut-être « en soi » substantiel), mais Kant ne rend compte de cette substantialité que dans le but de légitimer la possibilité de la connaissance – d'où la célèbre substitution du titre. « modeste », d'« analytique » à celui, « pompeux », d'« ontologie ».

Nous sommes alors face à plusieurs difficultés, voire à des paradoxes, affectant sensiblement l'acception du transcendantal ici en jeu. Premièrement, il y a, au niveau des éléments de la connaissance, un véritable problème d'attestation: les conditions *a priori* de l'expérience ne pouvant être données dans une expérience, dans la mesure où ce qui est censé fonder le connu n'est pas à son tour connaissable, il se pose la question (soulevée déjà à de très nombreuses reprises) de savoir comment et de quel droit Kant parvient à établir par exemple que *seuls* le temps et l'espace sont les conditions *a priori* de la donation d'un objet, ou encore qu'il y a exactement *douze* catégories, etc. Ce problème ne se pose pas seulement au niveau de l'*exposition* des éléments de la connaissance, mais encore à celui de leur *légitimation*. Dans la *Déduction transcendantale des catégories*, censée livrer cette légitimation, Kant cherche à établir la validité objective des concepts purs de l'entendement. Il accomplit cette tâche en affirmant que c'est en vertu de ces concepts *a priori* que l'expérience est d'abord possible¹. Ainsi, la causalité,

par exemple, n'est pas inscrite dans les rapports entre les choses censées être « en soi », mais elle relève de la subjectivité transcendantale qui « forme » le divers sensible selon des relations causales. Et le nœud de l'argumentation transcendantale kantienne (dans ce chapitre de la *Déduction*) réside précisément en ceci que cette mise en forme n'est pas seulement nécessaire pour rendre l'expérience *possible*, mais encore une *conditio sine qua non* de cette dernière. Non seulement il faut que le divers sensible soit formé par les catégories, mais il n'y a tout bonnement pas d'expérience possible sans ces actes de synthèse. Cette argumentation transcendantale pourrait alors être formalisée en ces termes : les catégories sont une condition nécessaire de l'expérience dans la mesure précisément où elles en sont la condition suffisante.

Contrairement à ce que certaines affirmations de Kant laissent à penser, il ne s'agit pas ici d'un raisonnement circulaire au sens strict. De part en part, Kant suppose l'expérience, l'admet en sa positivité, et s'enquiert d'une dimension a priori la rendant possible. Il se pose alors d'autant plus, comme déjà annoncé plus haut, un problème d'attestation : la contrepartie de la supposition de l'expérience (explicitement affirmée, d'ailleurs, au début du chapitre de la Déduction transcendantale des catégories) est qu'il y a ici, compte tenu de la définition explicite de la déduction (selon laquelle il s'agit d'établir la possibilité d'un rapport a priori des catégories à l'objet), un risque d'intellectualisme – en effet, supposer l'expérience et ensuite affirmer qu'elle n'est possible qu'en vertu de synthèses a priori ne prouve encore rien eu égard à l'efficience réelle des catégories (celle-ci est certes livrée, après coup, dans le chapitre du schématisme, mais le problème de la légitimation n'est nullement résolu par là). L'objectivité censée être constituée grâce aux catégories flotte effectivement entre une supposition (relative à l'expérience) et une construction a priori par simples concepts (de ce qui la rend possible). Le transcendantalisme spéculatif va se nicher très précisément dans ce « flottement » qui ouvre, nous le verrons, à la possibilité d'une « genèse » que Kant n'avait pas aperçue ou qu'il n'avait pas voulu explorer.

Ce même problème affecte toute la fondation de la connaissance. Pour Kant, une discipline accède au rang d'une science, on le sait, à partir du moment où elle procède de telle façon que la raison ne conçoit, en regard de la nature, que ce qu'elle engendre elle-même d'après ses propres plans, c'est-à-dire qu'elle ne devient scientifique qu'à partir du moment où elle identifie dans l'objet à connaître une « dimension » ou un « élément » a priori (où toute la difficulté réside certes dans le fait que la raison « transporte » cette aprioricité sans toutefois l'apporter ex nihilo). Et il considère avoir répondu à la question, pour la philosophie, en identifiant le temps et l'espace comme conditions a priori de la donation de l'objet et les catégories comme conditions a priori de l'unification du divers sensible dans un objet. Mais dans la

^{1.} Donc cette validité objective ne tient pas d'abord au fait que leur application se limite au temps et à l'espace — les *limites sensibles* de l'expérience ayant en effet déjà été mises en évidence dans l'esthétique transcendantale (sachant que la pensée, irréductiblement discursive, s'applique nécessairement à quelque chose de donné de l'extérieur); et l'objectif fondamental de la déduction transcendantale des catégories ne consiste pas non plus, bien entendu, à montrer comment les catégories rendent de fait l'expérience possible (c'est là l'objet du schématisme transcendantal (qui explique le rôle des schèmes à cette fin)).

mesure où il n'explique ici le caractère *a priori* de quelque chose (*scil.* de la connaissance) que par quelque chose d'autre qui est à son tour *a priori*, il n'explique pas du tout ce qui répond du caractère *a priori* de la connaissance *elle-même*, c'est-à-dire qu'il n'éclaire pas d'où elle tient proprement son caractère *a priori*. Mais cela n'est-il pas précisément la tâche à accomplir lorsque l'on se propose de fonder² la connaissance ?

Le dernier paradoxe concerne le statut ontologique autant « du » transcendantal (auquel Kant refuse toute attestabilité expérimentale) que des objets mêmes de la connaissance : il apparaît en fin de compte – d'après ce que nous avons vu plus haut – que le projet d'une légitimation de la connaissance d'un objet non seulement, négativement, ne nous apprend rien sur l'être de l'objet, mais implique même l'affirmation, positive, de l'impossibilité de se prononcer à propos de cet être.

Il y a dès lors des problèmes relatifs à l'attestation, à la légitimation (ainsi qu'à la « possibilisation ») et à l'être – voilà ce qui ressort des considérations précédentes. Or, la mise en évidence de ces paradoxes ainsi que les critiques qui en découlent ne débouchent pas du tout, pour autant, sur le constat de l'écroulement de l'édifice transcendantal kantien. Nous dirons plutôt, un peu comme Hegel l'avait remarqué à propos du caractère contradictoire de la raison établie par Kant dans la *Dialectique transcendantale*, que l'auteur de la première *Critique* a découvert ici quelque chose devant quoi il ne faut pas capituler, mais qu'il faut au contraire reconnaître en sa force et en sa puissance³. Pour nous, ce sont certains enseignements de l'idéalisme transcendantal fichtéen qui peuvent servir ici, dans une perspective résolument *phénoménologique*, d'orient.

Le premier point s'inscrit dans un horizon méthodologique et concerne la notion d'expérience. Qu'est-ce qu'une expérience? Et qu'est-ce qu'une expérience dans une perspective transcendantale? Kant affirme (et c'est là le cœur de sa propre position transcendantale): les conditions transcendantales ne peuvent pas être données dans une expérience précisément parce qu'elles

rendent l'expérience possible (si elles admettaient un certain type d'expérience, celui-ci requerrait à son tour une condition (« supérieure ») et ainsi ad infinitum). L'acception kantienne de l'expérience est fortement tributaire de la distinction entre la réceptivité et la faculté de penser spontanée : le penser ne produit rien, mais nécessite toujours un contenu de l'extérieur (fourni précisément par la sensibilité); il n'embrasse ou n'appréhende rien en lui-même, mais procède exclusivement de manière discursive. C'est dans la mesure où l'expérience est pour Kant nécessairement sensible que les conditions transcendantales (qui sont bien entendu a priori) sont en deçà de l'expérience. Et cet « en deçà » ne doit pas être entendu en un sens « spatial », mais en un sens « architectonique » (pour utiliser un vocable richirien) : le conditionnement implique une hétérogénéité qualitative entre le conditionnant et le conditionné, entre le transcendantal et l'empirique, et il en résulte une compréhension très différente du concept d'« expérience ».

Or, toute la question est de savoir quelle teneur conceptuelle on assigne à cette « hétérogénéité ». Les élaborations systématiques des philosophes classiques allemands sont généralement interprétées de telle manière que le projet de la *légitimation* glisserait chez les philosophes post-kantiens vers celui de la recherche d'un *fondement* de la connaissance (et manifestement, la distinction, assez récente, dans l'œuvre de Richir, entre la « base » et le « fondement » s'inscrit à cet égard dans le prolongement de toute tentative visant à démarquer la perspective phénoménologique d'une perspective « spéculative », voire « métaphysique »). Mais cette recherche d'un « *fondement* » n'est pas identique à la tentative de réaliser une « *fondation* » – en effet, chez Fichte, si « fondation » il y a, elle ne saurait s'appuyer sur un « fondement » au sens d'un *hypokeimenon* hypostasié dont dériverait de façon hypothéticodéductive toute détermination objective :

[L]a doctrine de la science a expliqué dès le premier instant de sa naissance que le proton pseudos des systèmes qui avaient cours jusqu'alors était de partir de faits (Tatsachen) et de poser l'absolu dans ces derniers : elle a clairement dit qu'elle posait au fondement (Grund) une Tathandlung (en allemand), ce que j'ai appelé [...] du mot grec genesis, ces mots grecs que l'on se plait souvent à mieux comprendre que les mots allemands. Par conséquent, la doctrine de la science a été dès son premier commencement au-delà de l'idéalisme [décrit dans la treizième conférence de la Doctrine de la science de 1804/III. Elle a montré cela encore d'autres manières, tout aussi univoques : en particulier en traitant de son point fondamental, le Moi. Elle n'a jamais admis que celui-ci fût son principe en tant que trouvé et perçu; - en tant que trouvé, il n'est jamais Moi pur, mais il est toujours la personne individuelle de chacun, et celui qui estime l'avoir trouvé en tant que pur, celui-là se trouve assurément dans une illusion psychologique, comme ceux qui, ignorant son vrai principe, ont aussi reproché à la doctrine de la science de s'y trouver - mais la doctrine de la science a constamment assuré qu'elle ne reconnaissait le moi pour pur qu'en tant qu'engendré, et qu'elle le

^{2.} C'est ici que nous rencontrons, en réalité, la limite (probablement indépassable) entre le projet kantien et les projets immédiatement post-kantiens: Kant vise simplement une *légitimation*, mais pas réellement une *fondation* de la connaissance; mais toute la question est précisément de savoir comment il faut concevoir exactement le rapport entre une légitimation et une fondation et si la légitimation n'en appelle pas d'une certaine façon à une fondation.

^{3.} On peut d'ailleurs se demander – à l'instar par exemple de Richir dans La crise du sens et la phénoménologie –, si le jugement réfléchissant sans concept dans la Critique de la faculté de juger n'ouvre pas sur une dimension rendant possible l'accès à une telle légitimation (selon un procédé se rapprochant de ce qui s'effectue au niveau du troisième moment d'une « construction phénoménologique du troisième genre » (cf. infra)). Nous remercions Robert Alexander pour cette indication judicieuse.

posait au sommet de ses déductions, mais nullement d'elle-même, en tant que science, dans la mesure où l'engendrement se situe certes *plus haut* que l'engendré⁴.

Fichte procède ici à deux distinctions. D'une part, il distingue entre le Moi pur en tant que trouvé et perçu et le Moi pur en tant qu'engendré. Le premier revient finalement au Moi psychologique, le second est au sommet des déductions de la doctrine de la science. D'autre part, et cela concerne très exactement cette hétérogénéité dont il a été question à l'instant (mais déplacée sur le plan opposant le « factuel » (« actum ») et le « génétique » (« agere »)), il distingue entre ces mêmes déductions (auxquelles procède la doctrine de la science) et la doctrine de la science elle-même, auxquelles correspondent respectivement l'engendré et l'engendrement. La doctrine de la science engendre ses propres effectuations, mais en tant que telle, elle ne se confond pas avec ces déductions ou dérivations (ce qui explique d'ailleurs comment il est possible qu'elle reste identique à elle-même à travers les différentes expositions auxquelles elle a donné lieu sur une période de plus de vingt ans). La doctrine de la science considérée en elle-même et pour elle-même est engendrement pur, genèse, activité pure, Tathandlung (action s'inscrivant dans un horizon « actif » et « en acte » (pas au sens de l'energeia, puisqu'elle est agir pur, mobilité pure)). On le voit, « fondement » et « fondation » ont un sens que Fichte lui-même opposait déjà à l'acception de ce terme tel qu'il circulait dans tous les systèmes « qui avaient cours jusqu'alors », car elle est au-delà des déductions. La déduction, procédé rattaché à l'idée de fondement, ne concerne pas le point de vue ultime de la doctrine de la science qui est une doctrine du savoir en tant que doctrine de la vie. Ce point de vue ultime ouvre sur une genèse qui est dès lors, en deçà de toute déduction, sous le signe d'une sorte de contingence irréductible (point central que retiendra le transcendantalisme spéculatif). Dans quelle mesure cet « engendrement pur » ou cette « genèse pure » peuvent-ils alors être rendus fructueux pour la phénoménologie comprise comme philosophie transcendantale?

Pour répondre à cette question, il faut mettre en évidence une *expérience* – terme auquel nous devons donc revenir – qui soit authentiquement une « expérience *transcendantale* ». Est-ce qu'une telle expérience existe? D'aucune manière, il ne suffit d'affirmer que c'est le cas parce que nous en avons besoin pour atteindre nos objectifs. Pour Kant, l'idée même d'une « expérience transcendantale » est d'ailleurs un contresens. Nous l'avons déjà rappelé : c'est *dans la mesure* où les conditions transcendantales rendent

possible la connaissance qu'elles n'admettent pas à leur tour une expérience, de quelque nature que ce soit. À l'encontre de cela, nous verrions au moins trois tentatives qui, dans l'histoire de la philosophie transcendantale, visent à livrer des déterminations positives d'une telle « expérience transcendantale » : l'« intuition intellectuelle » fichtéenne, l'« évidence originairement autodonatrice » husserlienne et l'« intuition constructive » finkienne. Trois formes de l'intuition qui ont chacune pour prétention de faire apparaître « le » transcendantal. L'intuition intellectuelle, chez Fichte, désigne non pas un entendement de nature « archétypale » qui produirait ses propres objets, mais le type d'intuition à même toute activité de synthèse qui atteste du transcendantal et le légitime. L'intuition originairement auto-donatrice, chez Husserl, appréhende l'intuitionné tel qu'il est intuitionné et comme il se présente dans l'intuition, selon les « modes d'apparition » qui lui sont propres. Dans le premier cas, il s'agit d'un agir (activité synthétique) qui est en même temps un voir (en tout cas, il prétend l'être); l'intuition intellectuelle désignant la dimension « intuitionnante », « voyante », du penser. Dans le second, il s'agit d'une intuition pure, mais pas du tout au sens de Kant, pour qui l'intuition se rapporte toujours à une objectité individuelle, donc se situant dans l'espace empirique - il faut ici souligner, en passant, la grande importance, à cet égard, de l'espace dans l'architectonique criticiste, le temps ayant comme simple rôle (outre ses fonctions transcendantales évidemment décisives) de mettre en ordre les perceptions constituant le flux de la conscience -, mais au sens où, pour Husserl, il y a bel et bien une intuition possible du général (en l'occurrence : d'un a priori, tant universel que « matériel », auquel Husserl reconnaît une teneur « eidétique »). Fichte est le premier à avoir concédé à l'intuition une mobilité; Husserl le premier à lui avoir reconnu le pouvoir de se rapporter à un contenu universel. Fink, quant à lui, attribue à cette intuition non sensible encore une autre qualité : celle de superviser la méthode régressive-constructive de la phénoménologie elle-même (dans des élaborations datant des années 1930, il identifie purement et simplement « phénoménologie » et « intuition constructive »). Mais dans la mesure où ce concept reste chez lui programmatique et vague, il demanderait assurément à être saisi plus concrètement et à être déterminé plus précisément.

Mais qu'est-ce qui justifie d'abord cet objectif même qui consiste à « mettre en évidence une expérience transcendantale » ? Qu'est-ce qui légitime ce recours « au » transcendantal ? Heidegger s'était demandé, dans le § 31 de *Sein und Zeit*, « [p]ourquoi le comprendre [en tant qu'existential du *Dasein*], selon toutes les dimensions essentielles de ce qui peut être ouvert en lui, perce toujours jusqu'aux possibilités ? » Autrement dit, la question était de savoir ce qui motive et fonde la recherche incessante et radicale des « conditions de possibilité » ? Heidegger a trouvé la raison à cela dans le sens d'être de « celui » qui

^{4.} J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre von 1804 (zweite Fassung)*, Hamburg, F. Meiner, p. 136.

pose cette question : si le *Dasein* s'enquiert, lorsqu'il cherche à rendre compte du fondement ultime de la connaissance, de cela même qui *rend possible* cette connaissance, c'est parce qu'il est lui-même *pouvoir-être* (projet). La structure de la légitimation de la *connaissance* est fondée et inscrite dans la structure *ontologique* du *Dasein*. Or, un tel ancrage nous semble *impossible* – pour deux raisons. D'une part, parce que « le » transcendantal n'est inscrit ou ancré dans *aucune* structure ou polarité « subjective » (fût-elle « *daseinsmäßig* »). Et, d'autre part, parce que la fondation d'une problématique relative à la *connaissance* dans une structure *ontologique* semble être inconciliable avec ce qu'implique la perspective transcendantale elle-même.

Aussi les deux élaborations les plus puissantes de la phénoménologie postheideggerienne – celle de Levinas après Totalité et infini et celle de la refonte richirienne de la phénoménologie – abandonnent-elles toute perspective fondationnelle. À cet égard, le concept lévinassien de l'« incondition » se substitue, dans Autrement qu'être ou au-delà de l'essence au « conditionnement mutuel » du constituant et du constitué élaboré à l'époque de la rédaction de Totalité et infini. Chez Richir, c'est l'horizon métaphysique d'une fondation qui est remis en cause – ce qui donne lieu à une « architectonique » où toute prétention à une fondation est en effet contestée. Il n'empêche que – et la distinction, mentionnée plus haut, entre le « fondement » et la « base » l'indique déjà – dans les faits, dans l'accomplissement concret (cf. des expressions telles que « registre "le plus archaïque" », « Wesen sauvages », « moment du sublime », « transcendance absolue », etc.), une certaine perspective transcendantale subsiste⁵. L'objectif du transcendantalisme spéculatif est d'assumer cette position et de penser ses implications dans toute leur radicalité.

C'est la raison pour laquelle nous essayons d'être attentif, c'est là le fil conducteur de nos travaux depuis plusieurs années, aux potentialités d'une « phénoménologie constructive » qui n'a certes jamais été réellement mise en œuvre – ni par Husserl, ni par Heidegger, ni même par Fink (Husserl, s'il a pu utiliser ce terme, l'a repris à Fink, Fink en a hérité de Heidegger en essayant de l'inclure dans la méthodologie phénoménologique et Heidegger, quant à lui, n'en a fait usage qu'en termes de « construction existentiale » de la « Geschichtlichkeit » (qui, comme ce sera le cas chez Fink également, sert à « adjoindre », à ce qui se présente phénoménalement, des suppléments (par exemple le phénomène de la « naissance ») qui, eux, ne se présentent pas) –, mais qui n'en possède pas moins un sens rigoureusement phénoménologique. Cette « phénoménologie constructive » opère avec trois genres de constructions, dont nous voudrions exposer à présent la teneur spécifique.

Nous avons déjà insisté ailleurs⁶, à de nombreuses reprises, sur l'idée qu'une construction phénoménologique – qui ne réinstaure évidemment à aucun égard une quelconque forme de téléologie – n'est pas une construction métaphysique. Cela veut dire que ni, en amont, on ne s'appuie sur un « principe » ou sur quelque « première proposition » que ce soit, ni, en aval, on ne construit par simples concepts un réseau de déterminations découlant « logiquement » (sans contradiction) de ce qui a pu être établi au préalable. Les constructions phénoménologiques s'en tiennent rigoureusement à la « teneur phénoménale » - cela veut dire : elles partent d'une donnée factuelle où la simple description phénoménologique (statique) se heurte à ses limites ; et elles se meuvent dans une sorte de « zigzag phénoménologique » (génétique) entre la construction et ce qui est à construire. Ici, aucune règle extérieure, prédéfinie, ne guide la construction, et la « nécessité » inhérente à cette dernière ne se découvre jamais que dans son effectuation même. Se réalise ici, en quelque sorte, une « genèse pure » entre deux polarités qui ne sont que dans la mesure, précisément, où elles s'effectuent en acte : à savoir la constructio et le constructum, phénoménologiques, extrémités d'un champ préintentionnel au sein duquel ou à même lequel s'instituent et se constituent les entités intra-phénoménales. Aussi ne s'agit-il pas ici d'un « conditionnement mutuel » entre constituant et constitué tel que Levinas l'avait envisagé dans ses travaux préparatoires à Totalité et infini (mais qu'il a lui-même dépassé, nous y avons fait référence plus haut, dans Autrement qu'être ou au-delà de l'essence): nulle part, une compréhension rigoureuse du transcendantal ne saurait attribuer au constitué un pouvoir constitutif. Nous distinguons alors entre des constructions phénoménologiques du premier, du deuxième et du troisième genre en cherchant à exprimer par là la dimension gnoséologique du transcendantalisme spéculatif.

Les constructions phénoménologiques du premier genre émergent là où, au sein de la sphère immanente de la conscience, différents facta s'opposent et rendent nécessaire une construction – s'effectuant dans la sphère pré-immanente de la conscience – et permettant de résoudre un problème précis, relatif à un champ d'objet déterminé. Nous avons essayé de montrer, dans notre ouvrage Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive, comment s'effectuent concrètement ces constructions phénoménologiques eu égard à la phénoménologie du temps, de l'intersubjectivité et de la pulsion. D'autres constructions sont envisageables, par exemple dans la phénoménologie de la logique et des mathématiques; mais quel que soit le domaine considéré, elles seront à chaque fois tributaires d'un phénomène particulier et

^{5.} Perspective transcendantale que Richir avait d'ailleurs revendiquée explicitement et avec force en 1987 dans *Phénomènes, temps et êtres, ontologie et phénoménologie*.

^{6.} Voir en particulier Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive.

ne livrent pas de méthode à chaque fois identique qu'il suffirait d'appliquer purement et simplement à l'objet en question.

La construction phénoménologique du deuxième genre s'inscrit dans l'horizon de ce que P. Valéry a appelé l'« implexe ». Nous devons ce terme et cette référence à l'auteur de L'idée fixe à Robert Alexander. La construction phénoménologique du deuxième genre « condense » la question de l'émergence du sens vers une « dimension », « un principe » ou un « horizon » de la phénoménalisation caractérisé par la « virtualité » (au sens de Richir), ce qui implique ici un double mouvement entre, d'une part, cette « dimension », ce « principe » ou cet « horizon » qu'il est impossible de fixer ou de saisir et, d'autre part, le phénomène se présentant dans la sphère immanente de la conscience. L'essentiel est qu'il s'agit ici d'un principe unique de la phénoménalisation s'opposant massivement à la pluralité des constructa caractérisant la construction phénoménologique du premier genre. Cette construction phénoménologique du deuxième genre opérait déjà dans le projet d'une « phénoménologie des noyaux » (que nous avons tenté de développer dans nos premiers travaux) parce qu'elle cherchait à identifier à chaque fois des « noyaux » (« noyaux de sens », « noyaux » constitutifs de la temporalité originaire, etc.) au niveau de la sphère pré-immanente de la conscience transcendantale⁷.

Les constructions phénoménologiques du troisième genre réalisent des possibilisations (« Ermöglichungen ») et visent à rendre compte de ces dernières⁸. Une possibilisation désigne non pas le simple fait de rendre possible... (l'expérience, la connaissance, etc.), mais ce qui rend possible cela même qui rend possible – donc un redoublement possibilisant. Une telle possibilisation ne consiste pas en un simple retour sur... (donc elle n'est pas équivalente en quelque sorte à un redoublement de la construction phénoménologique du deuxième genre), mais elle dévoile de façon conséquente le redoublement qui appartient essentiellement à tout conditionnement transcendantal. C'est cette même possibilisation qui répond à la question, soulevée plus haut, de la source et de l'origine de l'attitude transcendantale. Or, cette construction phénoménologique du troisième genre, si elle se rapporte elle aussi à un phénomène unique, n'en donne pas moins lieu à trois moments: à un moment de la « phénoménalisation », à un moment de l'« implexité » ou de l'« implexification » et à un moment de la « possibilisa-

tion » proprement dite. Aussi cette construction phénoménologique du troisième genre *intègre*-t-elle les principes des *trois* genres de construction (ce qui veut dire qu'elle se contient elle-même et, à la fois, ne se contient pas elle-même – ce qui est probablement la marque suprême du fait que toute construction parvienne ici à son point d'arrêt).

L'une des tâches principales concernant la réalisation positive du « transcendantalisme spéculatif » consiste dans l'effectuation d'une construction phénoménologique du troisième genre en vue de la fondation de la connaissance. Il s'agit ici, plus particulièrement, de faire de la connaissance un⁹ phénomène de la phénoménologie et d'entreprendre, par là, une phénoménologie de la connaissance, abandonnée par les phénoménologues après Husserl (comme si la question de la connaissance était « tombée dans l'oubli » après la mort du père fondateur de la phénoménologie). Notre objectif consistera à essayer de montrer qu'il en va ici d'une « auto-fondation de la connaissance en tant que connaissance » (ou du « savoir »), ce qui nécessite d'étendre la signification du concept de « phénomène ». Pourquoi cela requiert-il une telle extension du concept de phénomène ? Parce que, contrairement à l'acception classique du phénomène caractérisé par la corrélation intentionnelle et s'appliquant à une diversité illimitée d'objets, ce « phénomène » est unique et que, partant, le transcendantalisme spéculatif a affaire à un « phénomène originaire 10 » opposé, au registre phénoménologique archaïque, à la multiplicité des phénomènes à décrire (ou à construire par une construction phénoménologique du premier genre). Ce « phénomène originaire » est ainsi, pour nous, un « singulare tantum » différencié (au sens de l'« Ereignis 11 » chez le Heidegger des Beiträge zur Philosophie)¹². Comment rendre compte de ce « phénomène originaire »?

La phénoménologie, en général, et la phénoménologie constructive, en particulier, est un *idéalisme transcendantal*¹³. Cela signifie, conformément à

^{7.} D'autres exemples de la mise en œuvre d'une telle construction phénoménologique du deuxième genre sont le « visage » dans l'économie d'une « phénoménologie sans phénoménalité » chez Levinas et l'« auto-affection de la vie » chez M. Henry.

^{8.} Heidegger en a tenté différentes ébauches, notamment celle relative à l'angoisse comme Grundstimmung ouvrant l'accès au monde (dans Sein und Zeit), le projet de soi de la temporalité originaire (dans les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie) ou encore le projet de soi du monde (dans les Concepts fondamentaux de la métaphysique) (cf. notre ouvrage Hinaus. Entwürfe zu einer phânomenologischen Metaphysik und Anthropologie).

^{9.} Ce qui signifie que la phénoménologie n'est pas *ipso facto* une phénoménologie de la connaissance, mais qu'il s'agit là d'un phénomène, certes insigne, dont il s'agit de dévoiler le sens et la signification.

^{10.} 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 Âges du monde, l'« essence originaire (*Urwesen*) » ou encore de ce que Robert Alexander nomme, dans ses remarquables travaux sur M. Richir, l'« ogkorythme ».

^{11.} M. Heidegger, Identität und Differenz, Pfullingen, Neske, 1957, p. 25.

¹² Nous verrons plus loin comment il faut comprendre ce caractère « différencié ».

^{13.} 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.

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, nous l'avons rappelé au début de ces réflexions, qu'elle renferme des éléments a priori (qu'exposent l'esthétique transcendantale et l'analytique transcendantale). Mais, nous insistons, cette fondation de l'idéalisme transcendantal n'est pas satisfaisante. 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'aprioricité) - à des formes a priori – car, par là, nous l'avons déjà dit, on explique simplement la connaissance, qui est nécessairement a priori, par des éléments à leur tour a priori. Un tel renvoi entre deux instances de même nature ne livre pas encore de fondation de la connaissance, mais ne repousse le problème que d'un cran. C'est ici que le transcendantalisme spéculatif entre en jeu et que l'« hétérogénéité » introduite plus haut fait valoir tout son sens14.

La phénoménologie a trait aux phénomènes. Rien ne justifie en effet pourquoi ce qui fonde *tout* savoir *en tant que* savoir ne pourrait pas lui aussi être thématisé 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 caractérise tout savoir *en tant que* savoir, toute connaissance *en tant que* connaissance – 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* ».

Il s'agira, à présent, d'essayer de livrer la légitimation de la connaissance exigée. Il convient de souligner que, dans la perspective *phénoménologique* qui demeurera celle du transcendantalisme spéculatif, 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 suit.

La connaissance doit (« soll ») être. La légitimation ultime doit être produite, Kant avait affirmé : la connaissance transcendantale s'occupe de notre

manière de connaître en tant qu'elle « doit (soll) » être possible (a priori)¹⁵. La¹⁶ construction phénoménologique qui est ici requise du « phénomène originaire » doit d'abord esquisser un concept encore vide de cette fondation de la connaissance (= premier moment de cette construction phénoménologique du troisième genre). Cela signifie que cette fondation se présente d'abord comme projetée dans une « simple représentation » (simple « copie » de ce qui est à projeter). Cette opposition entre une fondation visée et une « simple représentation » conceptuelle, correspond d'ailleurs 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 conscientiellement (c'est-à-dire par la structure sujet-objet).

Dans un deuxième moment de cette construction phénoménologique du troisième genre, celle-ci *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 représentation, encore vide, d'un « contenu » et ce, d'une façon phénoménologiquement *attestable*. Que résulte-t-il de cette réflexion? La simple représentation projetée n'est *pas* le « principe¹⁷ » même de la légitimation de la connaissance, qui est *recherché*, mais seulement, nous répétons, une simple représentation conceptuelle s'opposant à lui. Cette dernière « se comprend » dans cette réflexion comme *simple* représentation. Afin de parvenir à ce « principe » lui-même, ce qui vient d'être esquissé doit être *anéanti*. Par là se forme un nouveau moment : non pas une simple représentation seulement (et inévitablement) *projetée*, mais un procédé réflexif engendré génétiquement par l'anéantissement de ce qui a été posé dans une simple représentation et par la formation du principe lui-même. Or, en quoi ce nouveau moment consiste-t-il — s'il ne doit pas être purement formel ?

^{14.} Dans notre ouvrage *Réflexion et spéculation*. *L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, nous avons émis l'hypothèse que la fondation et la légitimation du caractère *a priori* de la connaissance chez Fichte et chez Schelling correspond 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-àdire 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.

^{15.} Cela renvoie à la figure logique décisive de l'« hypothéticité catégorique » dont nous ne pouvons développer ici la portée pour la phénoménologie. Pour plus de détails sur ce point, cf. notre étude « Welchen Sinn hat es, die Phänomenologie Edmund Husserls mit der Klassischen Deutschen Philosophie in Beziehung zu setzen? » (in Husserl und die Klassische Deutsche Philosophie, F. Fabbianelli, S. Luft (éd.), coll. « Neue Studien zur Philosophie », Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, paraîtra en 2013).

^{16.} 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. Cette tentative s'écartera sur différents points de cette « Bildlehre », le transcendantalisme spéculatif s'installant dans une « circularité phénoménologique » qui ne correspond pas à la circularité formelle de l'idéalisme transcendantal de Fichte, mais fournit pour ce qui correspond chez Fichte au troisième « schème » ou au « troisième type de l'image » une attestation phénoménologique.

^{17. «} Principe » non pas au sens d'une « première proposition », mais au sens de ce qui est « au principe » de toute connaissance (ou de tout « savoir ») (qui n'exclut pas, nous l'avons souligné, une dimension *contingente*).

Justement dans le double processus d'un anéantir et d'un projeter con-temporains. Dans ce nouveau moment, nous avons alors affaire, et de façon quasi paradoxale, à l'anéantissement du premier moment. Et puisque ce premier moment 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), le deuxième moment 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 con-temporains. 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 que, en elle, le constitué n'est pas fondé dans quelque chose qui serait à son fondement, mais que ce dernier n'est luimême accessible que par la construction. Nous reviendrons plus loin sur les conséquences ontologiques décisives de cet acte pré-intentionnel d'un engendrement et d'un anéantissement (car la réalité ne s'avérera 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 achevée, car la « teneur » phénoménologique de ce qui est à construire n'est apparue jusqu'ici que négativement dans un « former ». 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 engendrer 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 (= troisième moment de cette construction phénoménologique du troisième genre). Tout anéantissement est un anéantir de quelque chose qui a d'abord été posé, et dépend donc de ce dernier. Le deuxième moment résultait du fait que la simple représentation se comprenait en tant que telle 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 réfléchissante, mais comme « comprenante ». Et cette compréhension comme compréhension 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 de ce qui rend possible cette compréhension – donc le savoir comme savoir. En effet, pour que la construction ne s'arrête pas au simple anéantissement du premier moment de la construction phénoménologique du « phénomène originaire », ce troisième moment de la construction phénoménologique du troisième genre fait apparaître que tout conditionnement transcendantal IMPLIQUE SON PROPRE REDOUBLEMENT POSSIBILISANT. Dans la possibilisation, le double mouvement (anéantissement/engendrement) est à son tour réfléchi

(mais dans un sens impropre du terme parce qu'il s'agit précisément d'une « réflexion » intériorisante, et non pas d'un retour réflexif). Par là, le « phénomène originaire » n'entre pas dans une simple circularité, formelle (comme c'était le cas du « savoir pur » dans la doctrine fichtéenne de l'image qui présupposait la connaissance transcendantale et ne faisait « qu' » en dévoiler l'« hypothéticité catégorique »), mais obtient pour ainsi dire, dans une « circularité phénoménologique 18 », sa propre densité (certes « pré-phénoménale ») et s'atteste par là « phénoménologiquement » : le redoublement possibilisant n'est autre qu'un anéantissement producteur — anéantissement de toute positivité expérimentable d'un conditionnant, et engendrement de ce même conditionnant — ou encore production ou engendrement du troisième moment du « phénomène originaire » se retirant dans la négativité d'un être insaisissable.

La réflexion intériorisante – qui achève cette construction phénoménologique du troisième genre et qui ne peut, nous insistons, 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 ¹⁹ à l'instance réfléchissante – constitue le dernier aspect de ce « phénomène originaire ». Ici c'est l'imagination qui intervient et rend possible ce mouvement intériorisant – 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 ce travail de l'imagination n'est autre qu'un comprendre qui se comprend comme comprenant²⁰. 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 façon prégnante cette construction phénoménologique du troisième genre relatif au « phénomène originaire »²¹. On cherche un prin-

^{18.} Nous devons cette expression à Robert Alexander.

^{19.} Si, dans la réflexion, le sujet réfléchissant *revient* sur ce qui est à réfléchir, celui-ci lui est effectivement *extérieur*.

^{20.} 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 phénoménalisante » : 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 du regretté Gérard Esmérian).

^{21.} Nous avons procédé à une autre construction phénoménologique du troisième genre dans le but de proposer une approche phénoménologique de l'*humain* dans « "*Homo imaginans*". Pour une nouvelle anthropologie phénoménologique », *Annales de Phénoménologie*, n° 10/2011.

cipe 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 « représentation » conceptuelle 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, la représentation conceptuelle se comprend comme simple représentation - ce qui rend nécessaire son anéantissement en tant que représentation. Que reste-t-il alors? Non pas rien, mais la double activité 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 - dans laquelle le double mouvement est réfléchi - n'est alors rien d'autre que 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 méprendrait sur le concept de phénoménalisation, si on l'appréhendait 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 des *Beiträge zur Philosophie* et de *Der Ursprung des Kunstwerks*, une « in-stance ek-stante (*ausstehendes Innestehen*)²² ». 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 » qui précise le statut ontologique du transcendantal.

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

La « réalité » est inséparable du deuxième moment de cette construction phénoménologique du troisième genre du « phénomène originaire ». Le

« réel » est ce qui demeure dans la négation de la « simple représentation » 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, de ce fait, il est préintentionnel!). Cependant, il n'est pas un être-en-soi mort, mais est animé, vivifié, par la réflexion intériorisante (à son tour pré-intentionnelle) : 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 ».

Ainsi, nous pouvons tirer les conclusions de ce que, d'une manière générale, l'épochè 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 1'« attitude » phénoménologique, c'est-à-dire dans l'épochè. Mais cela signifie, plus précisément, que ce qui est donné « réellement » est « immanent » à la conscience transcendantale. La réalité est l'immanence de l'être ou de la conscience - nous nous servons pour cela, comme nous l'avons évoqué plus haut, du concept d'« endogénéité²³ » 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 deuxième moment de cette construction phénoménologique du troisième genre du « phénomène originaire » – du projeter et de l'anéantir du premier moment : si le « principe » de la légitimation de la connaissance 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 ».

Enfin, en ce qui concerne le rôle des différentes facultés de connaître dans cette ébauche d'un transcendantalisme spéculatif, 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 (au sens large) a - a l'opposition de la phénoménologie

^{22.} C'est en ces termes que Heidegger caractérise en particulier le « *Bewahren* (laisserêtre-vrai) » (de l'œuvre d'art), *cf.* « Über den Ursprung des Kunstwerkes », dans *Holzwege*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1980⁶, p. 54.

^{23.} Nous avons introduit ce concept dans notre ouvrage Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale.

husserlienne – la priorité devant la faculté de perception²⁴. Cela se justifie essentiellement par le *caractère imaginaire* (ou plutôt : *imaginal*) *de la réalité*. Celle-ci n'est pas imaginale parce que l'on postulerait une telle priorité, mais c'est cette dernière qui résulte de ce caractère imaginal. Les compréhensions gnoséologiques résultent ici des compréhensions ontologiques – et non pas l'inverse. Dans la mesure où les raisons qui conduisaient à introduire la construction phénoménologique impliquaient le contraire, nous voyons que, grâce aux démarches constructives de la phénoménologie transcendantale, s'ouvre plutôt une sphère en deçà du clivage gnoséologie/ontologie que le transcendantalisme spéculatif se propose d'investir et d'explorer.

^{24.} C'est dans les œuvres de M. Richir – qui distingue, d'ailleurs, entre l'« imagination » et la « *phantasía* » – depuis les années 2000 que cet état de choses est élaboré *phénoménologiquement* (voir en particulier le rôle de la *phantasía* dans la phénoménologie, dans la psychopathologie, dans l'esthétique, etc.).