

EUROPAEA MEMORIA  
Studien und Texte zur Geschichte  
der europäischen Ideen

Begründet und  
herausgegeben von  
Jean Ecole

Herausgegeben von  
Robert Theis,  
Jean-Christophe Goddard,  
Wolfgang H. Schrader †,  
Günter Zöllner

Reihe I: Studien  
Band 55

Marc Maesschalck  
Robert Brisart (éds.)  
Idéalisme et phénoménologie



2007  
GEORG OLMS VERLAG  
HILDESHEIM · ZÜRICH · NEW YORK

MARC MAESSCHALCK  
ROBERT BRISART (ÉDS.)  
Idéalisme et phénoménologie



2007  
GEORG OLMS VERLAG  
HILDESHEIM · ZÜRICH · NEW YORK

## Table des matières

Avant-propos	5
Partie I	11
L'idéalisme dans la proto-phénoménologie. Robert Brisart	13
Phénoménologie et/ou idéalisme? Réflexions critiques sur l'attribution d'une forme ou d'une autre d'idéalisme à la phénoménologie. Denis Fisette	25
Pourquoi Husserl a-t-il eu tant de mal à faire admettre que son idéalisme transcendantal n'était pas un idéalisme subjectif? Jacques English	57
L'origine et la formation de l'idéalisme husserlien : la question du "tournant". Jean-François Lavigne	81
Partie II	119
Apparition et auto-apparition dans la Doctrine de la science (1812) de Fichte. Jean-Christophe Goddard	121
Conscience et conscience de soi. Entre Kant et Hegel. Jean-Marie Vaysse	133
Les deux voies de la genèse du phénomène (Fichte et Husserl). Alexander Schnell	145

L'attention chez Fichte comme « phénoménologie de la raison ». Essai de généalogie. Marc Maesschalck	159
Partie III	185
Que le mode de donation dépend du mode de constitution : l'intuition des idéalités. Bruno Leclercq	187
Transcendentalisme et Anti-Naturalisme. Helena De Preester	201
La vie vieillissante et le corps vulnérable. À propos de la donation chez Henry et Lévinas. Michael Staudigl	219
Phénoménologie transcendantale et phénoménologie herméneutique. Domenico Jervolino	235
Index onomastique	251
Table des matières	255

mais montrant comment cette richesse est possible<sup>20</sup>. Le transcendantal kantien deviendrait ainsi un milieu « dépassant à la fois le logique et le psychologique »<sup>21</sup>. N'est-ce point là ce que voulait dire Fichte lorsqu'il affirmait à Jacobi que la philosophie est « le comprendre de l'incompréhensible en tant que tel » ?

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 28.

## Les deux voies de la genèse du phénomène (Fichte et Husserl).

*Alexander Schnell*

Université de Poitiers

Il n'y a pas seulement des raisons historiques qui justifient pourquoi cela a un intérêt de s'interroger sur les rapports entre les différentes formes d'« idéalismes » qui ont pu être établies et défendues dans la philosophie occidentale au moins depuis Descartes, d'un côté, et la phénoménologie husserlienne, de l'autre. Nous essayerons de le montrer à partir d'une confrontation entre deux manières de concevoir le statut du phénomène dans des philosophies qui s'entendent explicitement comme « idéalisme transcendantal » – celle de Fichte et celle du père fondateur de la phénoménologie. La thèse que nous voudrions défendre dans ce qui suit consiste dans l'idée que le point commun entre ces deux idéalismes transcendants – caractérisés par le « tournant phénoménologique » chez Fichte de la *Doctrine de la Science de 1804*<sup>2</sup>, d'une part, et, à partir de 1917-18, par un certain « tournant génétique » chez Husserl, d'autre part – concerne la nécessité, pour la fondation de toute connaissance d'un objet, de ne pas en rester sur le plan d'une acception restreinte du phénomène (en tant qu'apparaissant) mais d'en livrer la genèse qui renvoie à quelque chose de bien plus complexe que simplement à l'« histoire » de la subjectivité transcendantale « opérante » ou « fonctionnante ». Ce point commun ne signifie pourtant pas que la « solution » proposée par ces deux auteurs soit identique – loin s'en faut ! Pour expliciter cette idée, nous procéderons en trois temps : nous esquisserons d'abord le problème fondamental qui nous intéresse dans cette étude – celui du rapport entre le phénomène, le *factum*, et la possibilité, donc, de le génétiser. Ensuite nous exposerons la voie fichtéenne et, enfin, la voie husserlienne de ce qu'on peut appeler la « genèse du phénomène ».

Le problème fondamental qui se pose dans toute considération relative au statut du phénomène – et qui a entre autres été soulevé par Hegel – est de savoir si tout ce qui apparaît, qui se présente comme *factum* ou, autrement dit, qui est phénomène, ne peut pas être « laissé » tel quel dans son extériorité par rapport à la conscience, voire même dans son « irrationalité », mais doit être intégré dans et par la raison (sans que l'intégration de ce qui se présente justement « du dehors » se réduise à un dédoublement ou une reduplication de l'objet dans une représentation subjective<sup>1</sup>); ou bien si, pour des raisons alors à éclaircir, il est possible – voire même nécessaire – d'admettre une irréductibilité du *factum*, du phénomène, à toute reprise de celui-ci dans l'idée, dans la raison, etc. – position qui a été défendue avec virulence par Kant quand on pense par exemple aux *facta* de la raison théorique (la nécessité au sein de l'expérience sensible) et de la raison pratique (la loi morale en tant que *ratio cognoscendi* de la liberté). L'hétérogénéité du divers sensible par rapport à la faculté de concevoir (l'entendement) et le caractère « inconcevable » de la nécessité d'une loi pratique inconditionnée (cf. la troisième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*) sont à cet égard deux exemples particulièrement incisifs. Il faudrait alors se justifier d'une telle irréductibilité du phénomène – afin de ne pas tomber dans le dogmatisme ou, ce qui revient au même si on le pousse à l'extrême, dans le scepticisme. Mais, dans tous les cas, la question n'est pas celle de la déduction – au sens du déploiement à partir d'un principe contenant déjà en puissance tous les moments à développer – du phénomène, du *factum*, mais de sa genèse.

Or, ces deux positions fondamentales sont chacune entachées d'un inconvénient décisif : l'intégration rationnelle hégélienne dont la processualité dialectique n'est certes pas loin de l'idée d'une genèse et qui stigmatise toute juxtaposition ou tout parallélisme entre le sujet et l'objet, entre le pour-soi et l'en-soi, fixés dans leur extériorité l'un par rapport à l'autre, ne parvient pas à rendre compte de ce que Maldiney appelle le « transpassible », c'est-à-dire la nouveauté et l'inattendu, ni de la contingence<sup>2</sup>, ni de la singularité. Et Kant, quant à lui, n'est pas en mesure de justifier rationnellement l'irréductibilité du *factum* (qu'il relève du champ théorique ou pratique). La thèse que nous voudrions défendre dans ce qui suit, c'est que Fichte et Husserl ont parfaitement pris conscience du

<sup>1</sup> Cf. 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.

<sup>2</sup> Pour une lecture qui montre exactement l'inverse, cf. l'excellent ouvrage de B. Mabilie, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Paris, Aubier, 1999.

problème de savoir si l'opposition qui s'exprime à travers les positions extrêmes de Hegel et de Kant est véritablement irréductible, et qu'ils ont proposé, chacun à sa manière, une solution à ce problème.

Or, de toute façon, en ce qui concerne Husserl, on pourrait penser que le concept d'intentionnalité rend d'emblée ce problème caduc dans la mesure où il exprime la donation de tout objet pour la conscience et la direction de toute conscience vers un objet. Et Husserl ne montre-t-il pas de façon exemplaire dans le texte n° 51 de *Husserliana X* qu'avec ce rapport de corrélation on n'en reste pas à une simple juxtaposition puisque le sens du doute cartésien que Husserl s'approprie ici ne réside absolument pas dans une simple prise de conscience – psychologique – d'un être pensant, mais dans le fait de porter la connaissance elle-même à la « donation (*Gegebenheit*) » absolue ou à l'expression absolue ? Husserl précise en effet : « C'est l'évidence cartésienne qui nous a bien aidés à nous assurer que ces présuppositions [concernant la possibilité de porter quelque chose de – factuellement – donné à une donation absolue] sont remplies pour la problématique de la raison, lesquelles sont à l'évidence aussi une présupposition pour toute problématique en général »<sup>3</sup>.

Toutefois, les choses ne sont pas aussi simples. Rien n'est moins sûr que tout ce que Husserl identifie comme phénomène soit véritablement caractérisé par un rapport intentionnel. Comme nous verrons, c'est le sens du « tournant » génétique que de nous éclairer à ce propos.

La perspective dans laquelle nous essayons de mettre en rapport les idéalismes transcendants de Fichte et de Husserl concerne donc la question de savoir s'il est possible de maintenir la nécessité d'une sphère de la factualité, du phénomène (ce qui nous rapproche de Kant), tout en en proposant une genèse qui nous permet d'éviter le dogmatisme et d'éradiquer le scepticisme.

La première réponse à cette question sera d'abord la réponse fichtéenne qui intègre le phénomène dans un schéma que nous appelons le schéma « c-l-e » de *la Doctrine de la Science de 1804*<sup>2</sup>. Nous esquisserons rapidement le sens et la teneur de ce schéma<sup>4</sup>. Pour pouvoir le faire, il faut d'abord dire un mot sur le rapport entre Fichte et Kant, car il nous semble que le sens du projet fichtéen ne saurait apparaître clairement si l'on ne le lit pas comme tentative d'accomplir et d'achever la philosophie transcendantale de Kant.

<sup>3</sup> E. Husserl, *Husserliana X*, p. 343.

<sup>4</sup> Pour des développements plus approfondis concernant ce schéma, cf. notre étude « Le transcendantalisme dans la *WL 1804* de J.G. Fichte » qui paraîtra en 2006 dans le collectif *Fichte - La Doctrine de la Science de 1804*, J.-C. Goddard, A. Schnell (ed.), Paris, Vrin.

Le problème du transcendantalisme kantien consistait (et consiste) dans le fait que les conditions transcendantales de la connaissance ne sont pas à leur tour accessibles à une « connaissance dans le sens propre de ce mot »<sup>5</sup>. Pour un kantien, cela ne pose pas de problème, c'est simplement un fait dont il faut prendre acte étant donné le sens de ces conditions transcendantales de la connaissance. Les « idéalistes allemands » ne pouvaient pas se contenter d'une telle affirmation (qui aboutit en dernière instance à un dogmatisme). Ce qui est au fondement de la connaissance ne saurait être « moins connu » que cette connaissance elle-même. Cet argument, utilisé par Reinhold, le jeune Schelling ainsi que le jeune Fichte, ne sera plus (au plus tard à partir de 1804) l'argument décisif contre Kant. En effet, Fichte prend maintenant la position de Kant radicalement au sérieux : dans l'attitude transcendantale s'exprime l'impossibilité fondamentale – qui n'est pas seulement une indétermination ou une sous-détermination ! – de saisir dans une connaissance et d'« être » (comme dit Fichte) les conditions transcendantales elles-mêmes, dans leur effectivité concrète et vivante, du savoir. Or, c'est cette impossibilité elle-même qu'il s'agit de saisir et c'est cela, précisément, ce que Fichte – en renvoyant implicitement à la toute fin des Fondements de la métaphysique des mœurs – nomme dans la quatrième Conférence de la *Doctrine de la Science de 1804*<sup>2</sup> le « concevoir de l'inconcevable »<sup>6</sup>. Mais la radicalisation, opérée par Fichte, du transcendantalisme kantien renferme encore un second aspect. Il n'y va pas simplement du rapport du concevoir à l'inconcevable, mais aussi du penser à l'être – et c'est la raison pour laquelle la doctrine de la science n'est pas seulement une doctrine du savoir mais aussi une doctrine de l'être ! La doctrine de la science doit rendre compte du savoir transcendantal mais aussi de l'être, c'est-à-dire du fait que les conditions transcendantales de l'expérience sont vraiment des conditions de cette dernière malgré la différence de statut irréductible entre les deux. Remplir ces deux exigences est précisément le but du schéma fondamental de la quatrième Conférence de la *Doctrine de la Science de 1804*<sup>2</sup>.

L'idée de Fichte est la suivante : il interprète le transcendantalisme kantien en des termes qui dépassent de loin un cadre purement épistémologique ou gnoséologique. Pour Fichte, le transcendantalisme renoue avec l'ancienne idée d'une fondation absolue de la connaissance, fondation qui doit s'installer dans un principe absolu et qui constitue ce que Fichte appelle le « savoir absolu ». Or un tel principe absolu, Fichte le désigne par de très nombreux termes qui traduisent peut-être une évolution de fait de sa philosophie mais que Fichte a toujours considéré comme

<sup>5</sup> I. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, p. 93.

<sup>6</sup> J. G. Fichte, *WL 1804*<sup>2</sup>, Hambourg, Meiner, p. 34, l. 3-4.

exprimant une pensée homogène et unitaire. Ces termes sont (sans que cette énumération soit exhaustive) : Moi absolu, être, lumière, Dieu, vie<sup>7</sup>, etc. L'idée étant que toute tentative du philosophe de s'approprier ce principe absolu, de le saisir et de l'exprimer – en termes fichtéens : de le construire – doit inéluctablement échouer parce que soit on s'installe dans le Moi (le sujet pensant) et alors ce à quoi il se rapporte nous échappe (idéalisme), soit on s'installe dans la teneur objective du principe et alors on ne saurait rendre compte du fait qu'il est pour nous et par nous (réalisme). En revanche, l'idéaliste transcendantal, le *Wissenschaftslehrer*, est capable de fournir les CONDITIONS de l'*EINSICHT* du savoir absolu, c'est-à-dire qu'il est en mesure de le reconstruire – mais l'*Einsicht* elle-même ne saurait être reconstruite, elle peut être seulement « vécue » et « vient » elle-même au terme de l'exposé de la doctrine de la science. Ce qui explique pourquoi la reconstruction ne parvient pas à l'*Einsicht*, c'est que toute reconstruction est médiate – et l'*Einsicht* doit être immédiate si, en elle, le principe absolu doit être saisi. Comment procède alors le *Wissenschaftslehrer* ? Il doit à la fois établir (1) comment toute reconstruction échoue et comment à partir de là on saisit le principe et (2) il doit établir comment à partir du principe, on en arrive à la scission sujet/objet qui donne lieu aux différentes formes d'idéalismes et de réalismes. (En effet, la reconstruction après coup du savoir implique une objectivation (sachant qu'il y a une co-originarité entre la réalisation du savoir et la déhiscence de la réalité ou de l'objectivité) ; et la séparation que réalise cette reconstruction est le principe d'une subjectivation.) Or, cette reconstruction s'abandonne elle-même précisément parce qu'elle ne parvient pas à une réalisation immédiate de la vie. Il s'ensuit que la reconstruction après coup construit une non-reconstructibilité = inconcevabilité (qui est l'essence du savoir), une construction, cette fois, dont résultent le sujet (le premier moment de la séparation) et l'objet (l'autre moment qui se déposera ensuite en tant qu'être pur, en tant que porteur de la réalité).

Le schéma fondamental de la quatrième Conférence – le schéma « c-l-e » – exprimera alors les rapports suivants : le principe que Fichte appelle ici lumière (l) devant s'extérioriser et se réaliser, il faut que le principe factuel de tout concevoir, le « concept » (c) soit posé, afin justement d'être anéanti (un anéantissement en vertu duquel s'ouvre et se déploie l'inconcevabilité). Cet anéantissement dépose l'être (e) (qui, lui, est à son tour inconcevable), le porteur de toute réalité dans le savoir. Fichte développe ensuite dans le cours

<sup>7</sup> Cf. la contribution la plus importante aux recherches fichtéennes récentes en France : J.-C. Goddard, *La philosophie fichtéenne de la vie. Le transcendantal et le pathologique*, Paris, Vrin, 1999.

ultérieur de la construction génétique du savoir (dans la *Doctrine de la Science de 1804*<sup>2</sup>) comment il faut comprendre exactement ces trois « pôles ». On ne peut en rester ni à la juxtaposition idéaliste, ni à la juxtaposition ou séparation réaliste de ces concepts – pour peu qu'on veuille « philosopher »<sup>8</sup> au sens strict du terme. C'est la raison pour laquelle il s'agit pour Fichte en 1804 de construire la médiation génétique mutuelle de ces pôles. Et on pourrait même aller jusqu'à dire que cette version de la doctrine de la science n'est rien d'autre qu'une explicitation du schéma « c-l-e ».

On pourrait maintenant se demander ce que signifie cet « anéantissement du concept ». Or, c'est ici que le procédé génétique de Fichte prend tout son sens : Fichte ne part pas de l'idée qu'il y aurait d'abord une position du concept et ensuite son anéantissement, mais il propose une construction après coup (*Nachkonstruktion*) du savoir qui intègre la genèse du phénomène dans le processus qui consiste à accéder à l'inconcevabilité, c'est-à-dire qui prend au sérieux l'idée kantienne d'une irratrapabilité des conditions de possibilité de la connaissance dans ou pour une « connaissance dans le sens propre de ce mot ». Et cette genèse consiste alors à construire les conditions de l'*Einsicht* du savoir, construction qui n'est pas une fiction spéculative, libre et arbitraire, mais qui, en construisant, suit la nécessité des lois qu'elle découvre en construisant<sup>9</sup>, et dont le contenu correspond à ce que Fichte appellera, en particulier dans la *Doctrine de la Science de 1811*, le *Gesicht* (le *visum*), c'est-à-dire le contenu idéal qui n'est que dans la mesure où il est vu par l'œil de l'esprit.

Le savoir exposé dans la quatrième Conférence de la *Doctrine de la Science de 1804*<sup>2</sup> « avec une clarté et une évidence [...] à laquelle rien ne peut se comparer »<sup>10</sup> met alors en œuvre les trois termes du schéma « c-l-e » : le principe (appelé ici la « lumière »), le concept et l'être. Précisons le sens de chacun de ces termes.

La lumière, le principe absolu du savoir transcendantal en tant qu'il se rend transparent, met en œuvre une figure tout à fait originale que Fichte

<sup>8</sup> J. G. Fichte, *WL 1804*<sup>2</sup>, op. cit., XVIII<sup>e</sup> Conférence, p. 189.

<sup>9</sup> La genèse ici à l'œuvre inspirera Fink (après Heidegger, cf. *Etre et temps*, M. Niemeyer, § 72, p. 375 sq. et § 63, p. 310 sq. et *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Gesamtausgabe vol. 28, Klostermann, Francfort s/Main, 1997 ; cf. aussi R. Bruzina, « Construction in Phenomenology », chapitre 3 de *The Reach of Reflection : Issues for Phenomenology's Second Century*, S. Crowell, L. Embree et S. J. Julian (ed.), Center for Advanced Research in Phenomenology, Inc., disponible sur le site [www.electronpress.com](http://www.electronpress.com), 2001, pp. 46-71.

<sup>10</sup> Formulation utilisée dans la cinquième Conférence, voir J. G. Fichte, *WL 1804*<sup>2</sup>, op. cit., p. 52, l. 25-27.

appelle le « Soll »<sup>11</sup>. Qu'est-ce que c'est que ce « Soll » ? Le *Soll* apparaît dès la quatrième Conférence de la *Doctrine de la Science de 1804*<sup>2</sup> où Fichte établit que la lumière devant s'extérioriser, il faut qu'un concept soit posé et anéanti, un anéantissement qui dépose en même temps un être inconcevable. Or, un *Soll* exprime toujours immédiatement, selon Fichte, une indépendance et une autonomie due au fait que le *Soll* est fondé en lui-même. Mais, d'un autre côté, le *Soll* exprime par sa simple forme une certaine « problématique » (ou hypothéticité) (la proposition subordonnée qui commence en allemand par « Soll » est traduite en Français par le participe présent « devant » qui a une valeur conditionnelle). Comment faut-il comprendre l'idée que le *Soll* implique à la fois une auto-fondation et un caractère hypothétique ? Fichte indique ici la caractéristique fondamentale de tout principe, qui fait d'un principe un principe. La thèse de Fichte est qu'un principe ne saurait être simplement catégorique. S'il l'était, il devrait être fondé dans un autre principe catégorique et, dans ce cas, il perdrait son caractère absolument fondamental. Mais il va de soi qu'il ne pourrait pas non plus être qu'hypothétique, car comment des conséquences catégoriques découleraient-elles d'un principe hypothétique ? Que signifie alors le *Soll* ? Considérons, pour répondre à cette question, la structure formelle des propositions contenant un *Soll* : « X devant (être réalisé), il faut que... ». L'antécédent qui s'exprime par (ou à travers) un *Soll* est hypothétique, le conséquent qui exprime un « il faut » (*muss*) est catégorique. Dans quelle mesure le *Soll* n'est pas qu'hypothétique ? Dans la mesure où la catégoricité est déjà contenue hypothétiquement dans le *Soll* – et il faut donc en effet être attentif à la nouvelle figure logique que Fichte saisit ici ! Voici comment à partir d'un antécédent hypothétique peut s'ensuivre un conséquent catégorique : ce qui est absolument catégorique, autrement dit ce qui est compris comme vrai et certain, s'apparaît à soi-même comme hypothétique ou problématique, c'est-à-dire comme pouvant être (ou non), comme pouvant être ainsi (ou non)<sup>12</sup>. Ainsi, ce *Soll* – en tant qu'il renferme autant la construction idéale de l'être (doctrine de la vérité) que la *proiectio per hiatum* (doctrine du phénomène) et en tant que, du coup, l'extériorisation, la « factualisation », bref : la phénoménalisation de l'être en dépend – s'avère être le principe fondamental du phénomène.

<sup>11</sup> Pour cette notion du *Soll*, cf. notre étude « Schema - Soll - Sein » à paraître en 2005 dans les *Fichte-Studien*.

<sup>12</sup> J. G. Fichte, *WL 1804*<sup>2</sup>, op. cit., XVI<sup>e</sup> Conférence, p. 167, l. 20-28.

Récapitulons donc rapidement l'essence du *Soll*<sup>13</sup> :

1. Le *Soll* repose absolument en lui-même, rien d'extérieur n'est à son fondement. Il n'est fondé que par le fait qu'il se présuppose soi-même, « il n'est absolument le présupposé intérieur que de lui-même ».

2. Puisque le *Soll* est *creatio ex nihilo*, « auto-créateur de son être et auto-porteur de sa durée », il exprime une construction de soi, un « se faire » intérieur, absolu et purement qualitatif. En d'autres termes, le *Soll* s'engendre soi-même.

3. Il s'ensuit qu'en dépit de toute problématique apparaissant, la catégoricité et l'absoluité reposent dans le *Soll*.

Le concept correspond à ce que Fichte appelle aussi le « phénomène » qui est le principe de toute déterminabilité et ce, dans le prolongement du second principe de la *Grundlage* et des « lois de la réflexion » de la *Doctrine de la Science nova methodo*. Le phénomène ne s'oppose ni à la chose en soi, ni à un existant transcendant, mais il est la condition transcendantale d'accès au savoir – que ce soit de la *Wissenschaftslehre* ou de n'importe quelle philosophie qui se propose d'assurer de façon radicale un fondement au savoir et à la certitude. Ce qui chez Kant présentait un point d'arrêt – le *factum*, le *quod*, indépassable d'un lien nécessaire du sujet et de l'objet – chez Fichte, cela devient alors en quelque sorte le tremplin nous élevant au principe : la position nécessaire d'une disjonction devant être dépassée. Le *factum* qui s'oppose ici au principe, mais qui n'est pas moins nécessaire pour qu'on y accède, c'est l'apparition, en tant que phénomène, de ce principe<sup>14</sup>. Par un renversement tout à fait saisissant du transcendantalisme kantien, ou du moins en y apportant le demi-cercle manquant du rapport circulaire entre le phénomène et ses conditions transcendantales, Fichte établit dans la *Doctrine de la Science de 1804*<sup>2</sup> – et c'est en cela que réside ici son originalité – que le phénomène n'est pas seulement soumis à des conditions transcendantales (au sens de Kant), mais que le phénomène est à son tour une condition transcendantale (cette fois au sens de Fichte) du savoir absolu.

Enfin, Fichte établit l'être – corrélat attesté de la conscience – comme porteur de toute réalité. Comme cet être est « déposé » par la lumière, il « déduit » ainsi la réalité à partir de ce principe de la lumière. Pour souligner ce rapport entre la réalité et son « porteur », Fichte écrit par exemple dans la vingt-troisième Conférence : « L'être n'est pas une réalité tirée de la somme des réalités possibles, c'est-à-dire des déterminations possibles d'un quid, mais il est en lui-même absolument clos et, par rapport à l'extérieur,

<sup>13</sup> Concernant les trois points suivants, voir *ibid.*, p. 168, l. 1-24.

<sup>14</sup> J. G. Fichte, *WL 1804*<sup>2</sup>, *op. cit.*, p. 28, l. 8-11.

seulement la condition et le porteur de tout quid et de ses déterminations »<sup>15</sup>. En tant que cette « déduction » de la réalité établit le rapport entre le concept (phénomène) et l'être, elle établit le lien nécessaire entre la fondation – en sa radicalité – du transcendantalisme kantien (la génétisation de la lumière avec son principe du *Soll*) et, ce qui permet de retrouver le rapport avec la réalité, le « dépôt » ontologique – l'être comme « résultat » de cette genèse – qui lui est corrélaté. Ainsi, c'est autant malgré qu'en raison de la radicalisation du « geste » transcendantal que l'être doit être « déduit » – et le rôle du schéma « c-l-e » consiste justement dans l'effectuation d'une telle genèse.

On pourrait interpréter ce schéma comme une tentative très puissante de résoudre un problème formulé dans l'Introduction de *L'Être et le néant*, où Sartre pose la question rhétorique suivante : « L'être de la conscience suffit-il à fonder l'être de l'apparence en tant qu'apparence [Sartre veut dire : l'être du phénomène en tant qu'apparition] ? » [Avec l'époché phénoménologique], poursuit Sartre, « nous avons arraché son être au phénomène pour le donner à la conscience, et nous comptons qu'elle le lui restituerait ensuite. Le pourra-t-elle ? »<sup>16</sup>. Autrement dit, on pourrait comprendre l'argumentation de Fichte comme une tentative à la fois de rendre raison de la position du phénomène et, en même temps, d'en assurer le soubassement ontologique. Nous aimerions maintenant montrer que la deuxième solution au problème posé dans nos remarques introductives – celle de l'idéalisme transcendantal caractérisant la phénoménologie génétique de Husserl – emprunte cependant une tout autre voie.

On considère traditionnellement que la phénoménologie husserlienne a connu au début des années 1920 un second « tournant » – après le premier, le « tournant transcendantal » – cette fois d'une phénoménologie dite « statique » vers une phénoménologie « génétique ». La phénoménologie statique est la phénoménologie des « fils directeurs (*Leitfäden*) ». Cela signifie qu'elle part d'un objet donné à l'avance dont elle décrit statiquement – sans faire intervenir aucune dimension temporelle – les phénomènes constitutifs (actes, contenus d'acte, etc.). Par opposition à cela, on présente souvent la phénoménologie génétique comme une perspective nouvelle faisant intervenir, en premier lieu, une dimension temporelle et historique que la phénoménologie statique aurait complètement négligée. Or, cette caractérisation qui s'appuie trop unilatéralement sur l'introduction de la temporalité est à plusieurs égards problématique. Premièrement, le clivage même entre une phénoménologie statique et une phénoménologie génétique

<sup>15</sup> J. G. Fichte, *WL 1804*<sup>2</sup>, *op. cit.*, p. 230, l. 26-30.

<sup>16</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 24.

ne va pas du tout de soi<sup>17</sup> – ne serait-ce que parce que, comme Husserl le montre dans la *Quatrième Méditation Cartésienne*, il existe un « lien (*Bindung*) » intime entre l'ego (qu'il soit un *Ur-Ich* au sens de l'ego cartésien ou un *Vor-Ich*) et le monde constitué<sup>18</sup>. Deuxièmement, les analyses relatives à la constitution de la conscience du temps interviennent dans ces deux « points de vue »<sup>19</sup>. Et, troisièmement, le sens même de la dimension temporelle diffère selon les sphères constitutives où l'on se situe – la temporalité de la sphère immanente de la conscience (sphère que décrit la phénoménologie statique) n'est pas celle de la sphère pré-immanente que construit la phénoménologie génétique. Pour toutes ces raisons, il nous semble plus juste d'identifier la phénoménologie génétique à travers un autre critère que celui qui se contente de mettre en avant l'introduction d'une dimension temporelle. Quel va alors être ce critère ?

Le terme « génétique » est introduit par Husserl parce qu'il y va, dans cette phénoménologie génétique, d'une genèse. Quelle est cette genèse ? C'est celle de la facticité (ou factualité). L'objet fondamental de la phénoménologie génétique consiste à « produire » ou plutôt : à « construire » la genèse d'une facticité à laquelle le regard du phénoménologue s'est d'abord heurtée et dont il a d'abord rendu compte, de façon descriptive, dans des élaborations « statiques ».

Voici donc le critère recherché : la phénoménologie génétique est une phénoménologie de la genèse de la facticité au sein de laquelle il y a un lien intime entre les notions de phénomène et de construction. Précisons-en rapidement le sens dans cette phénoménologie génétique.

Une indication précieuse à cet égard nous est d'abord fournie par Eugen Fink. Dans la *VI<sup>e</sup> Méditation Cartésienne* (texte à propos duquel Husserl disait qu'il souscrivait à chaque mot de sa plume), Fink insiste sur la nécessité de compléter – du point de vue méthodologique – la « phénoménologie régressive », c'est-à-dire toutes les descriptions qui descendent dans les sphères ultimement constitutives de tout ce qui apparaît, par une « phénoménologie constructive » assignant à ces descriptions le lieu systématique qui leur incombe. Et, dans ses notes de travail, il s'efforce avec autant d'insistance d'accomplir une « systématisation » des descriptions phénoménologiques, afin de leur faire correspondre un ordre non pas d'« en

<sup>17</sup> Voir aussi I. Yamaguchi, « Triebintentionalität als uraffektive passive Synthesis in der genetischen Phänomenologie », in *Alter*, 9 (2001), p. 223.

<sup>18</sup> E. Husserl, *Quatrième Méditation Cartésienne*, § 37, *Husserliana I*, p. 110.

<sup>19</sup> Cf. I. Kern, « Statische und genetische Konstitution », in Bernet, Rudolf/Kern, Iso/Marbach, Eduard : *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hambourg, Meiner, 1989, p. 183-185 ; B. Bégout, *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, Vrin, 2000, p. 54, n. 2.

bas », mais – pour utiliser les termes de la déduction kantienne des catégories – d'« en haut » et ce, dans le but de les « réécrire » de manière constructive.

Qu'est-ce qu'une construction en phénoménologie ? Ce qui caractérise proprement la construction phénoménologique, 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 phénomènes. La construction phénoménologique est « pro-jet »<sup>20</sup> dans la mesure où elle construit les conditions transcendantales (au sens phénoménologique) de ce qui est exigé et imposé par les phénomènes eux-mêmes. Et, ce faisant, elle n'obéit pas à une nécessité transcendante, mais c'est en construisant qu'elle exhibe la nécessité et la régularité présidant à cette construction.

La construction phénoménologique n'est donc pas une construction spéculative « par simples concepts », le « retour aux choses mêmes » préconisé par Husserl l'interdit d'emblée. Elle est caractérisée avant tout par deux choses :

1. Elle ne construit pas quelque chose *ex nihilo*, ni ne reconstruit quelque chose de donné à l'avance, mais, en construisant, elle découvre la nécessité de ce qui est à construire et des lois présidant à cette construction<sup>21</sup> (et nous retrouvons par là le statut du *Gesicht (visum)* dans la pensée tardive de Fichte).

2. La construction phénoménologique n'impose donc rien à ce qui est, mais elle est commandée, exigée par les phénomènes eux-mêmes.

Or, chez Husserl, on peut déceler deux acceptions fondamentales du phénomène. On en trouve une formulation très utile dans les Conférences de Londres datant de 1922 et parues récemment dans le volume XXXV des *Husserliana*.

1. Le phénomène, c'est d'abord le « vivre pur comme fait (das pure *Erleben als Tatsache*) »<sup>22</sup>, c'est-à-dire le *factum* d'une donation, d'une manifestation à la conscience, qui est tout à fait indépendant de toute considération eu égard au statut ontologique de ce qui se donne ou se manifeste. Seul ce *factum* est phénomène. Pour y accéder, il faut inhiber tout ce qui renvoie à une position d'être transcendant. Husserl appelle

<sup>20</sup> Cf. notre ouvrage *La genèse de l'apparaître. Études phénoménologiques sur le statut de l'intentionnalité*, op. cit., p. 34.

<sup>21</sup> Cf. le § 63 de E. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*.

<sup>22</sup> E. Husserl, *Husserliana XXXV*, p. 77 ; *Conférences de Londres*, trad. fr. par A. Mazzù, in *Annales de Phénoménologie*, n 2/2003, p. 177.

« subjectivité transcendantale » l'« empire de [ces] faits égologiques »<sup>23</sup> ou « purement phénoménologiques » (ce qui, comme Husserl le précise ailleurs<sup>24</sup>, veut dire la même chose).

2. La deuxième acception du phénomène concerne les « opérations fonctionnelles » de cette subjectivité transcendantale en tant que celles-ci rendent compte des « phénomènes constitutifs » de tout sens. C'est cette acception qui englobe l'idée d'un phénomène en tant que phénomène : ici il n'y va pas d'un simple apparaissant, qui est un étant renvoyant à un autre étant (qui, lui, n'apparaît pas), mais d'une sorte d'étant très spécifique dénué de tout soubassement ontologique. En effet, quand on parle du phénomène en tant que phénomène, on vise par là une dimension dynamique qui ne se réduit pas simplement à une dimension temporelle. Cette dimension dynamique nous permet par ailleurs de comprendre le véritable statut philosophique de l'épochè : celle-ci n'est pas un outil à appliquer dans le cadre d'une « pratique » phénoménologique, mais elle traduit précisément le sens d'être du phénomène en tant que celui-ci est dénué de tout soubassement ontologique.

Et pour pouvoir rendre compte du phénomène en tant que phénomène, en tant que dimension dynamique de l'apparaître qui ne s'appuie pas et qui ne peut s'appuyer sur un fondement ontologique stable, Husserl se voit contraint d'élaborer une phénoménologie qui prend vraiment au sérieux un tel sens d'être « précaire » (ce qui ne signifie nullement « indéterminé »), privé de toute forme de stabilité. Nous voyons d'emblée cinq domaines d'une telle élaboration qui propose donc à chaque fois une genèse d'une certaine factualité :

-la phénoménologie de la raison productrice (*erzeugende Vernunft*) et la constitution des idéalités<sup>25</sup> ;

-la phénoménologie de l'histoire et du telos qui élabore la genèse de l'histoire comme « *factum* absolu », comme « facticité transcendantale »<sup>26</sup> (= le « seul thème de la métaphysique ») ;

-la construction phénoménologique, dans les manuscrits dits « de Bernau »<sup>27</sup> (de 1917-18), d'une temporalité pré-immanente afin de rendre compte de la constitution de la temporalité immanente et factuelle<sup>28</sup> ;

<sup>23</sup> E. Husserl, *Husserliana XXXV*, p. 81 ; *Conférences de Londres*, trad. fr. p. 180 (traduction modifiée).

<sup>24</sup> E. Husserl, *Husserliana XXXV*, p. 328 ; *Conférences de Londres*, trad. fr. p. 189.

<sup>25</sup> Cf. en particulier ce que Husserl dit dans *Logique formelle et logique transcendantale*, *Husserliana XVII*, § 85-§ 86 à propos de la « genèse du sens » des jugements « en tant que sens ».

<sup>26</sup> Voir E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*.

-la phénoménologie de la *phantasia* par opposition à la phénoménologie de l'imagination<sup>29</sup> (cf. le Cours de 1904-5) ;

-la phénoménologie des instincts comme cette partie de la phénoménologie génétique qui explique l'« instinct transcendantal universel » comme son « ultime facticité », son « *factum* ultime »<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> E. Husserl, *Husserliana XXXIII*, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, R. Bernet, D. Lohmar (ed.), Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer, 2001.

<sup>28</sup> Cf. notre ouvrage *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, Hildesheim, Olms, coll. « Europaea Memoria », 2004, section C, chapitre III.

<sup>29</sup> Sur ce point, cf. *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, *op. cit.*, section A, chapitre II.

<sup>30</sup> Cf. Nam-In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, *Phaenomenologica* 128, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer, 1993, p. 231. La constitution de la « hylè originaire » telle qu'elle s'élabore dans la phénoménologie de la pulsion et des instincts est en effet un « champ d'application » exemplaire de la construction phénoménologique. Justifions en quelques mots cette affirmation. Si nous faisons abstraction, au niveau ultimement constitutif de la hylè originaire, de tout moment *conscientiel*, nous ne pourrions plus nous appuyer sur le chemin *cartésien* de la réduction phénoménologique, dans la mesure où ce chemin qui est motivé par la question gnoséologique des conditions de possibilité de la connaissance, se restreint précisément au champ de la réflexion égologique et ne transcende pas la certitude de soi actuelle et concrète. Pour Nam-In Lee, c'est le chemin de la réduction qui passe par la *psychologie intentionnelle* qui est censé « remplir » le « vide » du chemin cartésien – et ce, non pas au sens où ce chemin (présenté dans la *Philosophie Première*) viendrait se substituer au chemin cartésien, mais au sens où il en serait une « modification » (*Erste Philosophie, Husserliana VIII*, p. 316). Seul le chemin passant par la psychologie intentionnelle serait en mesure de cerner l'*ego* non pas de façon abstraite, mais en descendant dans les « profondeurs de la subjectivité transcendantale » (*Erste Philosophie, Husserliana VIII*, p. 168) ce qui seul permettrait de l'inscrire dans le « flux de la vie transcendantale » (*Erste Philosophie, Husserliana VIII*, p. 316), c'est-à-dire de l'appréhender en tant que *monade transcendantale* ou en tant que *vie monadique transcendantale*. Mais une telle perspective n'est pas convaincante parce qu'on abandonne ici un terrain qui a pourtant constitué un des acquis méthodologiques fondamentaux de Husserl (et auquel il a tenu jusqu'à la fin, jusqu'à la rédaction des *Méditations Cartésiennes* et au-delà) – celui de l'attestation phénoménologique, celui de la possibilité de faire et de refaire l'expérience à son compte. Si l'on affirme, comme le fait à plusieurs reprises Nam-In Lee (en s'appuyant sur K. Held et B. Waldenfels), qu'en dépassant la sphère égologique restreinte et en se plongeant dans la vie monadique transcendantale, on ne peut plus s'appuyer sur une expérience *directe*, mais qu'on est obligé de recourir aux témoignages de tierces personnes (les parents, etc.) pour se procurer des informations nécessaires à l'explication de la genèse originaire d'un individu, il est clair que nous quittons tout bonnement le terrain de la phénoménologie. Par conséquent, la voie qu'il faut favoriser et qui seule permet de tenir les deux bouts – le fait de tenir ferme la contrainte phénoménologique de l'attestabilité et de l'expérimentabilité universelle, d'une part, et le fait de dépasser la sphère trop restreinte de la certitude de soi actuelle afin de pouvoir plonger dans les sphères ultimement constitutives de la monade, d'autre part – c'est donc la voie de la *construction phénoménologique* qui est implicitement mise en œuvre dans les manuscrits traitant de cette constitution de la hylè originaire (cf. par exemple le *Manuscrit A VII 13*).

Pour conclure, nous revenons encore une dernière fois à la notion de construction phénoménologique. On sait que E. Fink avait opposé aux concepts « thématiques » de la phénoménologie husserlienne les concepts « opératoires ». Cette distinction pourrait encore être affinée davantage en procédant à une subdivision entre concepts opératoires explicites et concepts opératoires implicites. « Phénomène », « époque », « constitution », « effectuation (*Leistung*) », etc. sont des concepts opératoires explicites – Husserl les a forgés et utilisés abondamment – tandis que la construction phénoménologique est un exemple caractéristique d'un concept opératoire implicite, car Husserl ne l'a jamais thématisé comme tel, même s'il a opéré sur différents plans, comme le montrent par exemple les analyses husserliennes relatives à la constitution de la conscience du temps. Nous pensons en effet que si « la force clarificatrice d'un penser se nourrit de cela même qui demeure dans l'ombre du penser (*Denkschatten*) »<sup>31</sup>, la construction phénoménologique est un exemple insigne d'un concept qui agit dans l'ombre du penser (phénoménologique) de Husserl. Et c'est justement en ce sens que, nous semble-t-il, elle peut par exemple rendre fructueuse pour clarifier la voie husserlienne de la genèse du phénomène.

---

Pour tout ceci, voir notre étude « Intentionnalité d'instinct et de pulsion chez Husserl » qui paraîtra dans le n° 5/2006 des *Annales de Phénoménologie*.

<sup>31</sup> E. Fink, « Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie », in *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Fribourg/Munich, Alber (« Alber Studienausgabe »), 2004, p. 186.