

# EN DEÇÀ DE L'APPARAÎTRE

Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal/ITP)

© Copyright März 2022 – Alle Inhalte dieses Dokuments sind urheberrechtlich geschützt.  
Bei Verwendung muss ausdrücklich und explizit auf die Quelle hingewiesen werden.  
Alle Rechte, einschließlich der Vervielfältigung, Veröffentlichung, Bearbeitung und Übersetzung, bleiben vorbehalten (Prof. Dr. Alexander Schnell).

Je mettrai en exergue de cet article les deux propositions suivantes de Husserl :

*Wer rettet uns vor einer Realisierung des Bewusstseins. Der wäre der Retter der Philosophie, ja der Schöpfer der Philosophie.*

(Qui nous sauve d'une réalisation de la conscience. Celui-là serait le sauveur, voire même le créateur de la philosophie.)

Ces deux phrases se trouvent dans le Manuscrit A I 36, p. 193a datant de 1920. Il faut souligner que la « *Realisierung* » dont il est ici question n'est pas une « réification » (comme on traduit habituellement ce terme), mais bel et bien une « réalisation » (car il y a des entités qui ne sont pas des « choses », mais qui relèvent néanmoins du régime du « *réel* », par exemple : des fonctions, des structures, etc.). Or, *la conscience n'est en rien « réal »*. La présente contribution a pour objectif principal d'en tirer radicalement les conséquences.

Il me semble que, parmi les différentes possibilités d'identifier la phénoménologie et son « *idée* », il y en a deux qui, durant ces derniers temps, se démarquent et prédominent : la phénoménologie « réaliste » et – toujours et encore – la phénoménologie « transcendantale » (sachant que, manifestement, la première a actuellement pris le dessus sur la seconde). Qu'est-ce qui distingue ces deux orientations ?

Comme on sait, toutes les deux partent du point de vue que les analyses phénoménologiques doivent s'orienter par rapport à un *objet* et que c'est de cet objet qu'il s'agit de mettre en évidence les modes de *constitution*. Mais tandis que la phénoménologie réaliste, dans sa forme la plus générale, considère l'objet comme fil conducteur *exclusif* de ses démarches, et érige cet objet – pour autant qu'il est considéré comme *prédonné* – en *unique* échelle des analyses phénoménologiques, la phénoménologie transcendantale ne questionne *pas seulement* la donation objective, mais *étend* l'interrogation phénoménologique en direction de la « *phénoménalité* » *du phénomène*. Et cela peut aboutir – si cela s'avère nécessaire – à la *déconnexion* de la phénoménalité et de l'objectivité ; le phénomène sera alors considéré comme *pur* phénomène. Des exemples pour cela sont les « objets-temps [*Zeitobjekte*] » husserliens, le pur « 'apparaître' en tant qu'apparaître<sup>1</sup> » chez Fink ou encore les « phénomènes comme rien que phénomènes » chez Richir. – Mais il y a sans doute d'autres critères permettant de départager la phénoménologie réaliste et la phénoménologie transcendantale – par exemple, peut-être, le fait de se tourner vers une phénoménologie de l'expérience *singulière*, d'un côté, ou vers les *Wesensstrukturen* transcendantales et *universelles*, de l'autre. – En tout cas, je m'écarterai peut-être un peu de ce que Bruce Bégout a dit ce matin : la phénoménologie s'intéresse bel et bien aux phénomènes, c'est en tout cas le cas de la phénoménologie réaliste ; et c'est la seule phénoménologie *transcendantale* qui s'intéresse avant tout au *fait* d'apparaître. Dans les termes de Bruce Bégout, on pourrait alors dire que la phénoménologie réaliste –

---

<sup>1</sup> E. Fink, *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, Den Haag, M. Nijhoff, 1958. Cf. aussi l'expression heideggérienne de l'« apparaître de l'apparition » (utilisée dans un dialogue rédigé en 1953/54, mais qui n'a été publié qu'en 1959), *Unterwegs zur Sprache*, HGA 12, F.-W. von Herrmann (éd.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1985, p. 125.

développant des « ontologies régionales » – serait au sens propre une *phénoménologie*. La phénoménologie transcendantale, en revanche, serait une *phénologie*.

Par mes propres travaux, je m'inscris dans la seconde direction, celle d'une phénoménologie transcendantale. Non pas tant par une quelconque réserve vis-à-vis du « réalisme » (et encore – j'y reviendrai en conclusion), mais parce que l'attachement aux origines et aux amorces – toujours à renouveler – de la phénoménologie justifie cette fidélité au transcendantal. Or, depuis des décennies, l'idée d'une phénoménologie transcendantale s'est considérablement complexifiée. Je voudrais aujourd'hui faire un point là-dessus et montrer pourquoi et en quoi l'élaboration d'une phénoménologie *transcendantale ne saurait être déconnectée d'une descente dans l'« en-deçà de l'apparaître »*. Je reviens ainsi – certes d'une autre manière puisque j'aurai toujours en vue ladite « phénoménalité du phénomène » – je reviens donc sur la question, déjà débattue, du lien, en phénoménologie, entre l'apparent et l'inapparent. Cette descente dans l'en-deçà de l'apparaître s'effectuera selon trois voies différentes.

\*

L'entrée dans cette problématique sera amorcée à partir de ce qu'on a pu nommer la « bordure interne du champ phénoménal »<sup>2</sup> (donc la bordure « subjective », pour ainsi dire, ou la bordure « immanente ») ou encore à partir de ce que j'ai appelé moi-même, dans mes premiers travaux sur Husserl, la « sphère pré-immanente » du champ phénoménologique.

Le « champ phénoménologique » est plus complexe qu'il n'y paraît. Classiquement, on le comprend à partir de l'affirmation husserlienne selon laquelle, avec l'*epochè* et la réduction, s'ouvre un « monde nouveau », celui de la *Sinnbildung*. Ces outils méthodologiques de l'*epochè* et de la réduction permettent, en se servant du fil conducteur d'objectités constituées, de mettre en évidence les structures ou processus constitutifs de ces objectités. Selon Husserl, cela concerne les différents types d'intentionnalité qui correspondent aux types d'objets mis en évidence au préalable par le phénoménologue. Ces intentionnalités ne sont pas visibles ou ne sont pas « conscientes » dans l'attitude naturelle. Leur mise en évidence exige un changement de regard. Ce qui y laisse s'établir est toujours sous le règne d'une évidence intuitive. Et l'ensemble de ces structures ou processus constitue précisément le « monde nouveau » indiqué à l'instant. Ce sont là des choses très connues évidemment.

Or, il se trouve qu'il y a des problèmes phénoménologiques qui ne sont pas solubles au niveau de la sphère immanente. L'exemple le plus connu relève de la phénoménologie du temps et plus particulièrement de la constitution de la temporalité immanente elle-même. Si la temporalité des objets apparaissants (certes mis entre parenthèses par l'*epochè*) est constituée par les modes « subjectifs » de l'intentionnalité rétentionnelle et protentionnelle, qu'en est-il de la temporalité de ces modes eux-mêmes ? Est-elle constituée à son tour par des modes « subjectifs » plus enfouis ou requiert-elle une constitution dans la temporalité objective ? Dans le premier cas, la même question se poserait de nouveau eu égard à la temporalité de ces nouveaux modes – exige-t-elle à son tour une telle constitution « subjective » ? – et on risquerait de tomber dans une régression à l'infini. Dans le second cas, on tomberait dans une pétition de principe, car ce dont il s'agissait de rendre compte dès le départ, c'étaient précisément les modes objectifs de la temporalité. Husserl envisage une perspective pour résoudre ce problème en ouvrant la sphère de ce qu'il appelle une temporalité « pré-phénoménale » ou « pré-immanente<sup>3</sup> ». Cette notion d'une « pré-phénoménalité » ou d'une « pré-immanence » a déjà été introduite dès 1907 dans *Chose et espace*. Mais la phénoménologie du temps et de l'espace n'est pas le seul cas de la

---

<sup>2</sup> Voir l'excellent ouvrage de S. Jullien, *La phénoménologie en suspens. Derrida et la question de l'apparaître*, Dixmont/Wuppertal, Association Internationale de Phénoménologie, « Mémoires des Annales de Phénoménologie », vol. XIV, 2020.

<sup>3</sup> Voir les deux derniers textes de la section B de *Husserliana X*.

« pré-phénoménalité » ou de la « pré-immanence » en phénoménologie. On peut renvoyer par exemple à la phénoménologie de l'intersubjectivité, de la « hylè originaire (*Urhylè*) », etc.

Or, qu'est-ce que l'on « trouve » exactement dans cette sphère pré-immanente ? Les textes de Husserl, même ses manuscrits de travail, ne nous renseignent pas à ce propos. Et on constate, d'une manière plus générale, que la littérature phénoménologique ne s'est pratiquement jamais penchée sur cette problématique. La raison en est qu'il s'agit là d'une démarche « opératoire » (au sens où Fink a pu parler de « concepts opératoires »). Dans mes élaborations d'une phénoménologie « constructive » ou « générative » – véritable « plongée » dans la pré-immanence –, je tente de contribuer à combler cette lacune.

Pour pouvoir dire ce que l'on « trouve » dans la sphère pré-immanente, il faudrait d'abord faire des considérations d'ordre méthodologique. Dans *La déhiscence du sens* et *Le clignotement de l'être*, j'ai longuement développé quelles extensions sont nécessaires, sur le plan de la méthode, pour rendre compte de ce qui est ici en jeu. Cela concerne en particulier les outils de la « construction phénoménologique » (en deçà de la description), de l'« *epochè* hypophysique » (sorte d'« *epochè* dans l'*epochè*) et de l'« induction phénoménologique » (conduisant *dans* la pré-immanence), « pendants » – relevant donc de la sphère *pré*-immanente – de la description phénoménologique, de l'*epochè* et de la réduction au niveau de la sphère immanente, sur lesquels je ne peux pas revenir (je renvoie donc à ces deux ouvrages). Ensuite, je tiens à préciser que ce qui est ici présenté exprime une prise de position très ferme eu égard à la nécessité, pour la phénoménologie, de prendre au sérieux des enjeux *théoriques*, touchant à ce que classiquement on a appelé des enjeux relevant de la connaissance (on verra dans quel sens j'entends ce terme). Il est question, récemment, de toutes sortes de « tournants » en phénoménologie. J'ai l'impression que ces « tournants » ont en réalité pour objectif essentiel de se *détourner* des enjeux théoriques initiaux de la phénoménologie. Je voudrais faire entendre une *autre voix* qui s'engage dans une réhabilitation de la question de la « connaissance » en phénoménologie (en tenant compte, évidemment, des critiques de la gnoseologie husserlienne ce qui exige, telle est l'une des thèses ici défendues avec laquelle je me démarque du « mainstream », de prendre en considération des éléments « spéculatifs »).

Je reviens donc à ma question : qu'est-ce que l'on « trouve » dans la sphère pré-immanente ? Si l'on considère cette interrogation du strict point de vue théorique, on peut y déceler trois démarches opératoires fondamentales, je dirais : trois opérations synthétiques ou « synthèses » (auxquelles correspondent trois genres de « constructions phénoménologiques »). – Depuis la première déduction des catégories dans la *Critique de la raison pure* (1781), l'idée qu'il y a « trois synthèses » aura eu un avenir important dans la philosophie transcendantale : je ne citerai que les trois synthèses de l'entendement de la « *A-Deduktion* » chez Kant, les trois synthèses passives du temps dans *Différence et répétition* de Deleuze ou encore les synthèses passives de premier, deuxième et troisième degré dans les *Méditations phénoménologiques* de Richir. – Le premier type de synthèse est une « synthèse *post factum* » ; le deuxième est une « synthèse radicale », visant une *unité ultime* ; le troisième une « synthèse génétique ». Pour être un peu plus précis : la première synthèse cherche toujours (par exemple chez Husserl ou Merleau-Ponty) un fondement pour une opposition antithétique (mais à la manière d'une synthèse *post factum* parfaitement assumée) – par exemple : un terme synthétique pour l'opposition entre la temporalité objective et la temporalité subjective ou pour celle entre la dimension égologique et la dimension intersubjective de la subjectivité transcendantale ; la deuxième synthèse se dirige radicalement vers un principe unitaire – par exemple : la vie auto-affective chez Michel Henry ou le sublime phénoménologique chez Richir (qui porte chez lui des noms différents mais vise toujours le même principe) ; la troisième synthèse *rejette* l'idée d'une synthèse *post factum* et élabore, moyennant une synthèse générative, une conception quasi dialectique de la légitimation de la connaissance (ou du « rendre-compréhensible transcendantal » [*transzendentes Verständlichmachen*], pour utiliser les termes de Husserl dans la *Krisis*). Une telle conception n'a pas été développée dans l'histoire de la phénoménologie ; elle constitue

une autre tentative qui cherche à contribuer à l'élucidation de la phénoménologie comprise comme idéalisme transcendantal. Avant de développer davantage ce qui est ici en jeu, je passerai maintenant à la seconde voie d'accès à l'en deçà de l'apparaître.

Cette seconde voie est celle par la « logique transcendantale ». Qu'est-ce que la « logique transcendantale » ? Elle vise deux choses. Elle cherche à établir le bien-fondé d'un possible rapport *a priori* à l'objet ; et elle ambitionne une auto-fondation du savoir. En quel sens faut-il entendre ici le « savoir » ? Cela rejoint la question des enjeux théoriques que j'ai mis en avant à l'instant. Il ne s'agit pas d'une perspective gnoséologique classique, mais d'un type de compréhension qui rend la compréhension auto-transparente. C'est en prenant le savoir en ce sens-là que la philosophie se dévoile en son sens éminent (cela n'est pas exprimé ainsi chez Kant qui a pourtant fondé le premier la logique transcendantale ; en revanche, c'est l'idée gouvernant le projet de Fichte et, dans un autre sens, celui de Husserl). Et ce sont effectivement Kant, Fichte et Husserl qui ont conçu les trois programmes fondamentaux et décisifs d'une « logique transcendantale ».

Selon Kant, la logique transcendantale traite du rapport de la pensée à l'objet en tant que ce rapport est pensé de façon « pure » (moyennant les catégories et leur déduction) et que ce rapport est gouverné par les principes de l'entendement pur.

Pour Fichte, la logique transcendantale a pour objet de génétiser ce qui, pour Kant, est une donnée : à savoir le *factum* des facultés de connaître (sensibilité et entendement) et le « point suprême » qu'est l'aperception transcendantale. Son point de départ est ainsi le « savoir » (dans le sens indiqué à l'instant) en tant que coïncidence et inséparabilité de la pensée et de l'intuition. Le concept transcendantalo-logique moyennant lequel Fichte déploie la structure du savoir est le concept d'*image*. Celle-ci représente la teneur du savoir. Et elle s'auto-réfléchit, elle se rend évidente à elle-même. Fichte la nomme aussi « apparition » (*Erscheinung*). La tâche de la logique transcendantale est ainsi la *construction génétique de l'apparition* en tant que *construction génétique de la structure réflexive et auto-évidente du savoir*<sup>4</sup>. La logique transcendantale en tant que lieu d'une genèse pure du savoir déduit chez Fichte la forme imaginaire de la teneur de ce savoir (cette teneur elle-même sera ensuite l'objet de la doctrine de la science).

Husserl, quant à lui, ne défend pas l'idée d'une séparation entre forme et teneur du savoir, dissociant, comme c'est le cas chez Fichte, la logique transcendantale de la doctrine de la science proprement dite. Pour pouvoir préciser comment cela se présente plus précisément chez Husserl, je me permets de rappeler sa distinction entre les différentes sciences eidétiques (*eidetische Wissenschaften*).

Husserl distingue entre la science eidétique *formelle* et la science eidétique *matérielle*. La première est la logique formelle qui se scinde à son tour en une apophantique formelle (= doctrine des formes du jugement) et une ontologie formelle (= doctrine des formes des objets en général). C'est la science eidétique *matérielle* qui correspond à la logique transcendantale. Celle-ci étudie la conscience pure qui, prise dans sa radicalité, est à l'origine de la « teneur » ou « matière » des objets – et non pas des formes qui, encore une fois, relèvent de la logique formelle. Les concepts méthodologiques centraux de la logique transcendantale husserlienne sont ceux de l'évidence intuitive et de la description. Sa logique transcendantale en tant que phénoménologie descriptive traite alors du rapport à l'objet compris dans sa dimension eidético-*matérielle*.

Or, la thèse ici défendue est que cette manière de situer la logique transcendantale (en phénoménologie) entièrement du côté de l'eidético-*matériel* ne tient pas compte du fait qu'il y

---

<sup>4</sup> Est-ce à dire qu'il serait permis de simplement superposer (voire de court-circuiter) le concept phénoménologique de phénomène (Husserl) et le concept transcendantal de phénomène (Fichte) ? C'est précisément la fonction de la pré-immanence que de rendre possible de dresser un pont entre les deux.

a des aspects relevant de ladite genèse de la structure réflexive du savoir qui ne sont ni purement formels (et ne relèvent donc pas de la logique formelle), ni « matériels » au sens de Husserl. Husserl a laissé une place libre dans la logique transcendantale – là où on s’attendrait à la *légitimation* du rapport à l’objet et de tout ce qui est établi dans la partie « matérielle ». La genèse de la structure réflexive du savoir se doit d’être *intégrée* dans le champ phénoménologique, il faut en faire un phénomène phénoménologique *au sein même de la LOGIQUE TRANSCENDANTALE*. Et les trois synthèses (ou « opérations synthétiques ») susmentionnées constituent précisément l’objet de cette partie *inédite* de la logique transcendantale phénoménologique (que j’appellerais une « logique transcendantale *générative* »). L’objectif ici visé consiste ainsi non seulement à mettre en évidence une lacune au sein de l’architectonique des sciences eidétiques husserliennes, mais encore à élaborer un dispositif permettant de combler cette lacune.

J’en viens enfin à la troisième voie d’accès possible à l’en-deçà de l’apparaître. À la suite de Husserl, László Tengelyi a développé le concept d’une « métaphysique des faits originaires (*Urtatsachen*) », qui est soutenue par un « transcendantalisme méthodologique ». Ces faits primordiaux sont d’abord : le « Moi », le « monde, l’« intersubjectivité » et l’« histoire (ou la « téléologie historique »). Si ces faits prennent la place du Moi, du Monde et de Dieu, hérités de la « *metaphysica specialis* » classique, Tengelyi procède également à une transformation de la « *metaphysica generalis* », dans la mesure où un cinquième fait, à savoir le « fait de l’apparaître » lui-même, est pris en compte dans cette élaboration. À la suite de Fink et de Richir, « l’apparaître en tant qu’apparaître » devient donc aussi chez Tengelyi un concept de base de la phénoménologie (pour autant qu’elle s’inscrit dans une certaine continuité avec la métaphysique traditionnelle).

Or, il convient de souligner que ce qui est ici en jeu relève de ce que Tengelyi a appelé les « structures de la facticité<sup>5</sup> » caractéristiques de la sphère immanente. La question se pose alors de savoir s’il y a un pendant ou un parallèle de ces structures au niveau de la sphère *pré-immanente* ? Peut-on y parler de « structures de la transcendantalité » ? Une autre thèse de cette contribution consistera à faire voir – et cela constitue précisément cette troisième voie d’accès possible à l’en-deçà de l’apparaître – qu’il y a deux sortes de « structures pré-phénoménales » ou « transcendantales », précisément, qui se présentent à ce niveau : les trois synthèses introduites plus haut et également trois concepts fondamentaux que sont : la corrélation, le sens et la réflexion. Pour ce point, sur lequel je reviendrai, je renvoie au § 48 de la *Krisis* et aux §§ 55<sup>6</sup> et 77<sup>7</sup> des *Ideen I*. Et je renvoie également à une citation de Walter Biemel qui fut le premier à avoir attiré l’attention sur ce même point : « Que quelque chose est compris lorsque les actes psychiques sont saisis dans la *réflexion* en tant qu’*intentionnels*, lesquels [actes] sont indispensables pour l’origine du *sens*, c’est là une idée fondamentale (*Grundeinsicht*) de la phénoménologie<sup>8</sup>. »

Nous venons de voir que la dimension spéculative dans cette considération de l’en-deçà de l’apparaître est atteinte par la descente dans la sphère « pré-immanente » ou « pré-phénoménale » et par une considération d’une logique transcendantale non-matérielle (en

<sup>5</sup> « *Faktizitätsstrukturen* », L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg, Karl Alber, 2014, p. 184.

<sup>6</sup> Voir aussi le § 129 des *Ideen I*. Cf. par ailleurs, eu égard à la sphère « pré-expressive », le § 124 de ce même ouvrage.

<sup>7</sup> Dans les *Manuscripts C*, Husserl dit à propos de la « méthode originare de toutes les méthodes philosophiques » (expression qui rappelle le « principe de tous les principes ») qu’elle est la « réduction transcendantale », « une réflexion tout à fait spécifique », *Husserliana Materialien*, vol. VIII, p. 16. Ailleurs, dans ces mêmes *Manuscripts C*, Husserl précise que « la réflexion radicale est l’*epochè* », *ibid.*, p. 9.

<sup>8</sup> W. Biemel, « Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, avril-juin, 1959, vol. 13, cahier 2, Erweitertes Heft zum 100. Geburtstag von Edmund Husserl (avril-juin, 1959), p. 200.

phénoménologie). Celle-ci met effectivement en évidence et développe les « structures de la transcendantalité ». Comment procéder à partir de là ? L'amorce d'une réponse à cette question sera l'objet de ma seconde partie.

Nous sommes ici dans une situation proche de celle de Kant. Le transcendantal était mobilisé chez lui pour résoudre des problèmes *ad hoc*. Par exemple : qu'est-ce qui permet de rendre compte du fait que nous puissions être *affecté* par quelque chose ? Qu'est-ce qui rend possible la *synthèse du divers dans un objet* ? Qu'est-ce qui permet d'*unifier* – ou de rapporter les unes aux autres – les intuitions et les concepts (qui sont des représentations hétérogènes) ? Comment peut-on formuler les *principes* qui commandent le rapport *a priori* entre nos représentations et l'objet ? Etc.

C'est la même chose avec la pré-immanence ou la pré-phénoménalité chez Husserl – elle est mobilisée seulement dans des cas précis et à chaque fois tout à fait différents. Or, comme on peut le montrer assez facilement, ce qui commande le passage du transcendantal kantien au transcendantal fichtéen et husserlien (du moins au niveau de la sphère immanente), c'est la nécessité de rendre le transcendantal *intuitif*. Mais cette voie n'est pas possible ici, car le passage à la pré-immanence consiste très précisément en un *dépassement* de la sphère de l'intuition ou de l'évidence. Ce dont nous disposons ici, nous l'avons vu, ce sont des structures de la transcendantalité. Ce qui permet d'aller plus loin, c'est la *processualité auto-réflexive* de ces structures. Fink disait déjà à ce propos dans la *Sixième Méditation cartésienne* : le phénoménaliser, dans ses couches les plus profondes, ne constitue pas une « attitude humaine », mais un « advenir transcendantal [...] en tant qu'advenir de l'*auto-mouvement transcendantal de la vie constituante*<sup>9</sup> ».

On atteint ici pour ainsi dire les limites du transcendantal. Voyons donc à présent quels processus auto-réflexifs se réalisent à partir de là.

Il ne s'agit de rien d'autre que de l'élaboration d'une « matrice générative de la *Sinnbildung* ou du sens se faisant » à partir des trois concepts fondamentaux de la corrélation, du sens et de la réflexion. Cette matrice apparaît déjà sous diverses formes dans la littérature phénoménologique. Je renvoie simplement à ce que Heidegger a nommé, dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, le « *Grundgeschehen* [advenir fondamental] » de sa « métaphysique du monde<sup>10</sup> » ou encore à ce que Richir a appelé, dans le volume I de *Phénomènes, temps et êtres*, la « matrice transcendantale » de sa propre refondation de la phénoménologie transcendantale. Or ici, la « matrice générative de la *Sinnbildung* correspond à la troisième synthèse présentée plus haut ; on pourrait montrer qu'elle est une synthèse des deux premières, une « synthèse de synthèses » au cœur d'une phénoménologie « générative » ou « constructive ».

Je précise brièvement quelle est la démarche à suivre. L'idée est donc qu'il y a trois concepts fondamentaux de la phénoménologie – la corrélation, le sens et la réflexion – introduits par Husserl mais que le père fondateur de la phénoménologie n'a réfléchi ni pour eux-mêmes ni eu égard à leur interrelation. L'objet ici est de faire de cette interrelation un phénomène proprement phénoménologique ce qui va combler la lacune de la partie non-matérielle de la logique transcendantale phénoménologique. Mais, encore une fois, et telle est la spécificité se dégageant des considérations précédentes sur la pré-immanence, cela s'opère dans une *processualité auto-réflexive*. Celle-ci se concrétise dans ce que j'appelle donc la « matrice générative du sens se faisant ». J'en précise encore une fois les trois éléments ou motifs.

---

<sup>9</sup> E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, p. 124.

<sup>10</sup> M. Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik*, HGA 29/30, Frankfurt am Main, Klostermann, 1983, § 74, pp. 507-512.

Le premier motif fondamental dans l'élaboration d'une telle « matrice générative » consiste à faire de la *corrélacion transcendantale-phénoménologique* elle-même le thème de la réflexion<sup>11</sup>. Qu'est-ce que la corrélation phénoménologique ? Quelle est, en particulier, la quintessence du rapport de corrélation ? De cette question s'ensuit le deuxième motif qui doit une fois pour toutes ériger en phénomène phénoménologique le principe non plus de la *connaissance*, mais du « rendre-compréhensible » de la *connaissance phénoménologique* et partant l'essence de la *Sinnbildung*. Enfin (et ce sera le troisième motif), il s'agira de clarifier la nature de la *réflexion phénoménologique* elle-même.

La corrélativité (la corrélation), la significativité (le sens) et la réflexivité (la réflexion)<sup>12</sup> – voilà les trois concepts fondamentaux qui traversent en leur coappartenance et en leurs rapports mutuels la matrice générative du sens se faisant. Le projet suivant se développe ainsi selon la teneur ou la « *Sachhaltigkeit* » spécifique d'une phénoménalité qui englobe la structure sensée et réflexive de la corrélativité phénoménologique, de la significativité et de la réflexivité, dont l'interrelation apparaît comme phénomène phénoménologique insigne.

Développons donc la teneur de ces trois concepts. Le premier est la *corrélacion* phénoménologique. Ce qui la sous-tend, c'est, comme on sait, l'« intentionnalité ». Si celle-ci ne doit pas simplement revenir à un *redoublement* du donné dans une modalité de la conscience, ni non plus au fait que quelque chose de donné soit *actuellement* conscient, et s'il s'agit d'expliquer par la suite comment la *Sinnbildung*, c'est-à-dire la configuration constitutive du sens de l'apparaissant, est possible, alors il faut mettre en évidence la caractéristique fondamentale assurant à chaque fois le *rapport à l'objet*. Une telle propriété fondamentale peut être appelée – en renvoyant à l'approfondissement heideggérien du concept husserlien d'intentionnalité qui place cette élaboration à un niveau en deçà de la séparation du gnoséologique et de l'ontologique – une « pré-saisie ouvrant l'horizontalité ». La corrélation phénoménologique ne désigne jamais un rapport simplement statique ou mécanique, elle exprime plutôt l'idée que toute donation de « quelque chose » est inscrite dans le cadre horizontal de la compréhensibilité. Celle-ci n'est pas nécessairement « transparente » – loin de là. Elle peut être inconsciente ou « non actuellement consciente » de n'importe quelle autre façon. Ce qui importe seulement, c'est que l'on oppose à l'être-en-soi une perspective qui révèle l'être comme *ouvert* à la conscience, à l'être-conscient.

Or, *qu'est-ce* qui est « horizontalement présaisi » dans la corrélation ? La présaisie est toujours, Fink l'a souligné à juste titre, une présaisie de l'*apparition* du *sens* (*Sinnerscheinung*) et de l'*ordre* du *sens* (*Sinnordnung*)<sup>13</sup>. Le sens désigne à chaque fois la *significativité* en tant que « sens de » quelque chose d'apparaissant. L'apparaissant apparaît toujours « en tant que [als] » quelque chose, et cela en constitue le sens. C'est pour ainsi dire le revers de la médaille du fait que le « quelque chose » s'inscrit dans la corrélation : l'objet n'est pas compris dans son existence empirique, mais en tant que sens.

Quant à la modalité de la « *réflexion* » spécifiquement phénoménologique (qui est toujours en même temps une *auto-réflexion*), elle suppose l'« induction transcendantale » désignant la performativité spécifique de la forme de réflexion proprement phénoménologique. L'(auto-

---

<sup>11</sup> Cf. déjà R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin, 2013, p. 272 et p. 256.

<sup>12</sup> Cette co-appartenance intérieure et essentielle de la corrélation, du sens et de la réflexion doit attirer l'attention du phénoménologue transcendantal. La « corrélativité » est une structure fondamentale (relevant autant de la gnoséologie que de l'ontologie) de la philosophie transcendantale et de la phénoménologie transcendantale en particulier. Elle est le cadre et l'horizon de toute saisie réflexive du sens ainsi que de toute réflexion *sur* le sens et au sein de la significativité. Elle consiste dans la corrélation sujet-objet, mais – sur un plan plus élevé – elle est aussi une corrélation de la réflexivité et de la significativité. Celles-ci renvoient à leur tour l'une à l'autre. La significativité est autoréflexive et la réflexivité relève du sens et se rapporte toujours à ce dernier.

<sup>13</sup> Cf. E. Fink, « Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls » (1939), *Studien zur Phänomenologie* (1930-1939), Den Haag, M. Nijhoff, 1966, p. 205.

)réflexion phénoménologique de ces trois concepts (dévoilant leur interrelation) s'accomplit en trois temps ou à trois niveaux.

Je n'ai pas le temps aujourd'hui de procéder au déploiement complet de cette processualité auto-réflexive à trois niveaux de la corrélation, du sens et de la réflexion ainsi que de leur interrelation. Je renvoie pour cela à mon livre *Le clignotement de l'être*. Je n'en ferai qu'un bref résumé qui est le suivant.

La *corrélation* est sous-tendue par l'intentionnalité qui projette – ou se projette dans – le rapport sujet/objet. Si celui-ci – en tant que scission originaire de la conscience – se saisit comme conscience *de la* conscience, alors éclot la conscience de soi. La conscience suppose la conscience de soi – mais si celle-ci s'auto-réfléchit à son tour, elle s'avère sous-tendue par un champ pré-phénoménal et pré-subjectif (la sphère pré-immanente ou pré-phénoménale dont il a déjà été question).

Le *sens* se projette dans une autre dualité – celle du *sens projeté* et du *sens qui se donne* (car au projet du sens « répond » à chaque fois une « donation » du sens au niveau de laquelle peut être vérifiée de manière progressive et moyennant des « corrections » sans cesse renouvelées l'« adéquation » de ce projet). Quand cette dualité s'auto-réfléchit, il apparaît que l'échelle de *vérité* est à chaque fois déplacée et ne se laisse pas appliquer de façon définitive. En d'autres termes, nous rencontrons ici une « vérité herméneutique » qui ne débouche pas sur des « vérités ultimes », mais qui tire les conséquences de l'idée herméneutique d'après laquelle la vérité relève à chaque fois seulement de l'*accomplissement* d'une vérité toujours à réaliser à nouveaux frais. L'autoréflexion intériorisante de cette « vérité herméneutique » ne constitue pas un nouveau « projet de signification » ou une nouvelle « interprétation » qui pourrait encore être dépassé(e) dans d'autres projets ou interprétations, mais elle revient au concept d'une « construction » phénoménologique, génétisante. Il en va d'un construire dans l'ouvert de la sphère préphénoménale qui ne révèle son « adéquation » et sa « légalité » nécessaire que dans la construction elle-même (et elle peut relever soit d'une synthèse *post factum*, soit d'une synthèse visant une unité radicale). À cette sphère de la constructivité phénoménologique et génétisante correspond le concept de « générativité » ou de « vérité générative » proprement dite.

Enfin, le sens de la *réflexion* se dévoile à travers la clarification du principe du « rendre-compréhensible transcendantal » dont il a également déjà été question. Celui-ci se projette dans la dualité entre un simple *concept* de ce principe et ce principe *lui-même*. L'auto-réflexion de cette dualité fait apparaître que ce « simple concept » ne saurait être la source originaire de l'élucidation du principe du « rendre-compréhensible transcendantal », mais qu'il n'en est justement que le concept qui lui est opposé. Celui-ci « se conçoit » dans cette (auto)réflexion *en tant que* simple concept. Afin de pouvoir parvenir à la source, ce concept doit en quelque sorte – *pour autant précisément qu'il n'est qu'un tel concept* – être anéanti. Éclot alors un *projeter-et-anéantir* simultané. Celui-ci peut être nommé « *plasticité* » (plus exactement : « *plasticité réflexive* ») parce que ce terme exprime justement cette double signification d'un anéantir projetant ou d'un projeter anéantissant. L'autoréflexion intériorisante de la plasticité réflexive, enfin, ne se conçoit pas seulement comme réfléchissante, mais comme ouvrant le réfléchir *en sa légalité réflexive* (donc en dévoilant les lois de la réflexion elles-mêmes relevant du « savoir » et de sa légitimation). Celle-ci consiste dans le « possibiliser », c'est-à-dire dans un redoublement spécifique, qui détermine originairement le transcendantal et qui rend transparent, de manière réflexive, le rendre-possible en tant que rendre-possible du rendre-possible *lui-même* – dans le cas présent : la plasticité dont l'autoréflexion fait justement apparaître la possibilisation. Cette légalité de la réflexion exprime par ailleurs – avec le possibilisation du comprendre – une possibilisation de *l'être* qui s'y rapporte directement. Pourquoi doit-on faire valoir cette « possibilisation de l'être » ? Et surtout : pourquoi celle-ci apparaît-elle « à travers » la possibilisation du comprendre ? Le premier parce que si la possibilisation du comprendre était purement réflexive et si elle reposait exclusivement sur une



base gnoséologique, alors son caractère de possibilisation resterait abstrait et reviendrait à une simple affirmation. Le dernier parce que la possibilisation est située en deçà de la scission entre la théorie de la connaissance et l'ontologie et qu'elle la rend d'abord possible. Le redoublement possibilisant donne ainsi lieu à une plasticité d'ordre supérieur que l'on pourrait appeler une « plasticité réflexible » (au-delà de la « plasticité réflexive<sup>14</sup> » qui se situait au deuxième niveau de réflexion) : cette « plasticité réflexible » est en effet à son tour un anéantissement productif et engendrant – *anéantissement* de toute positivité expérimentable d'un conditionnant et *engendrement* de ce conditionnant lui-même se donnant comme « excès » ontologique qui livre le fondement là encore ontologique à ce qui est engendré par là (à savoir au fondement recherché de l'élucidation de la compréhension ainsi que, *indissociablement* [mais ce serait à approfondir], à la « réalité » de tout apparaissant).

\*

Pour conclure, je rassemblerai d'abord encore une fois les thèses principales qui se sont dégagées dans ce qui précède.

J'ai essayé de montrer, dans la spécification de l'essence et de la nature du champ phénoménologique, qu'il s'impose de tenir compte de la dimension *pré-phénoménale* ou *pré-immanente* de ce champ. Cette dimension ou cette sphère pré-phénoménale n'est pas vide, mais elle fait apparaître des « structures de la transcendantalité », à savoir : trois types de synthèses et trois concepts fondamentaux de la phénoménologie. Le prochain pas consistait dans la mise en évidence de ces concepts fondamentaux de la phénoménologie en tant qu'ils s'articulent dans une « matrice générative de la *Sinnbildung* ». Le déploiement de ces concepts au sein de cette « matrice » revenait à assumer une « processualité auto-réflexive ». Cela donne lieu à deux résultats fondamentaux : d'une part, cela permet de combler une lacune dans l'architecture de la phénoménologie transcendantale – à savoir celle de la nécessité d'intégrer et d'accorder la place qui lui est due à la structure génétique et auto-réflexive du savoir au sein de la partie non-matérielle de la logique transcendantale phénoménologique, afin de clarifier ce qui sous-tend l'idée du « comprendre » en phénoménologie ; et, d'autre part, cela donne lieu à l'élaboration d'une phénoménologie de l'inapparence qui se présente comme une phénoménologie *spéculative* de l'inapparence – deux caractérisations en apparence oxymoriques mais témoignant bien plutôt de la complexité de la phénoménologie transcendantale. (Pour la partie « ontologique », seulement esquissée très brièvement faute de temps, je me permets de renvoyer au *Clignotement de l'être* qui développe la question du rapport entre « réflexion » et « réalité ».)

Et je finirai maintenant pour dire d'une façon plus générale (et plus ouverte) ce qui justifie tout de même mes *réserves* vis-à-vis d'une « phénoménologie réaliste » et ce qui en appelle, à mes yeux, à un renouvellement d'une phénoménologie transcendantale. – Par là, je ne rendrai éventuellement pas justice à *tous* les phénoménologues réalistes (qui ne s'y reconnaîtront peut-être pas tous), mais je ferai comprendre, je l'espère, comment moi je comprends le « réalisme » dont je voudrais prendre mes distances. – Ces réserves sont d'ordre gnoséologique, éthique et esthétique. Je serai très bref. Premièrement, le réalisme se donne ce qu'il s'agit d'abord de clarifier et de justifier. La corrélation, par exemple, n'est pas davantage pour lui une donnée inquestionnable que l'être-en-soi de la réalité (la même chose vaut pour le sens et la réflexion). Le réalisme affirme l'inanité ne serait-ce que du bien-fondé de poser cette *question*, et cela me semble très clairement tourner trop court. Deuxièmement, affirmer dogmatiquement le « *es ist so* » (le « c'est comme ça ») d'une réalité donnée d'avance me pose un problème éthique. De la conception d'une telle donnée d'avance de l'être ou du réel, ce n'est qu'un pas vers

---

<sup>14</sup> La différence entre la « réflexivité » et la « réflexibilité » consiste dans le fait que celle-ci fait précisément apparaître la *loi de la réflexion* de celle-là.

l'obligation d'accepter tout ce qui va avec – à savoir : le réel eu égard à son ordre, à ses institutions, à ses structures incrustées, à son inertie. La contestation d'un réel posé de manière non critique est en même temps un appel éthique et moral. Et ce n'est pas depuis une quelconque position philosophique assumée qu'il s'agirait de donner une leçon morale (j'anticipe les reproches sur ce point), mais, à l'inverse, cela doit être la posture éthique qui commande nos choix philosophiques. Enfin, troisièmement, j'ai aussi des réserves d'ordre esthétique (mais qui sont indissociables de l'aspect éthique) : ce qui me dérange dans la position réaliste, du moins quand elle se pose en bloc, c'est un certain manque de sensibilité à l'égard du doute, des failles, des écarts, des abîmes. Je pense que si la phénoménologie a quelque chose à voir avec la pensée de Descartes, ce n'est pas tant à cause du fait qu'il faille chercher un *fundamentum inconcussum*, comme dit Heidegger, mais parce que le malin génie demeure *partout* une menace pour le coup « réelle ». Et, à mes yeux – je dis cela de façon à moitié humoristique mais vraiment pas plus qu'à moitié –, le réalisme manque tout simplement de *poésie* (dans tous les sens du terme) et d'*amour pour la fiction* pour assumer une telle position.