

# LE JEUNE DERRIDA ET LA PHÉNOMÉNOLOGIE

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).

Derrida est-il un phénoménologue ? On ne peut pas répondre à cette question de manière indifférenciée. Du moins, on ne peut pas dire que Derrida ait suivi une ligne uniforme à cet égard. Dans *La voix et le phénomène* (1967), par exemple, on trouve une critique de la phénoménologie d'après laquelle la phénoménologie « pure » – qui se limite à l'évidence intuitive des vécus – serait illusoire parce que la prétendue « phénoménalité » serait toujours déjà caractérisée par l'écriture et la textualité. Mais il y a aussi une autre ligne – elle part du tout premier Derrida et se répercute (au moins de manière sous-jacente) dans l'œuvre ultérieure. Je voudrais essayer de montrer dans quelle mesure le premier Derrida a non seulement développé une certaine conception de la phénoménologie, mais est aussi à l'origine d'une position qui a retrouvé son titre de noblesse dans le débat phénoménologique actuel (et je suis évidemment tout à fait conscient du caractère provocateur ou du moins non-conformiste de cette thèse). À ce dessein, je me concentrerai sur son premier écrit, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*<sup>1</sup> – son mémoire de fin d'études de 1953-54<sup>2</sup> –, dont on peut affirmer sans exagération qu'il fait partie des œuvres fondatrices de la phénoménologie du XXI<sup>ème</sup> siècle. Pour pouvoir justifier cela, il faut certes d'abord clarifier ce qui caractérise la phénoménologie du XX<sup>ème</sup> siècle.

On peut distinguer trois générations de phénoménologues qui ont fait autorité au siècle dernier. Premièrement, celle des « pères fondateurs » (Husserl et Heidegger, bien sûr ; mais le jeune Fink y joue également un rôle important) ; deuxièmement, celle des « ouvriers » et « médiateurs » qui ont porté la phénoménologie hors de Freiburg et ont en quelque sorte fait « implorer » les « phénomènes » pour les ouvrir à l'« altérité », qui ne se réduit pas à « autrui » (en font partie les phénoménologues français, ainsi que les élèves les plus célèbres de Husserl et Heidegger) ; et troisièmement, une génération « de passage » (dans un sens quasi-nietzschéen) qui a adopté une attitude plus réfléchie ou plus réflexive vis-à-vis de la phénoménologie et qui a remis en question le concept de « phénomène » ou de la « phénoménalité » – ce qui a ouvert la voie à une phénoménologie de l'apparition et de l'événement (cela englobe les phénoménologues à partir de la fin des années 1960).

Qu'est-ce qui caractérise en revanche la phénoménologie du XXI<sup>ème</sup> siècle ? Tout d'abord, une dispersion, voire un éclatement. On pourrait avoir l'impression que la phénoménologie s'éparpille désormais dans toutes les directions, au risque de se perdre. Néanmoins, avec un certain recul, on peut identifier différents mouvements fondamentaux – et au moins l'un d'entre eux constitue une phénoménologie toujours viable, originale et productive. C'est précisément dans une certaine proximité avec ce mouvement que le premier texte de Derrida fait autorité – c'est en tout cas la thèse de lecture qui sera proposée et justifiée ici – car il y est question de « pensée spéculative », d'« origine », de « fondement absolu » et de « phénoménologie transcendante », qui cherche à éviter les errements du matérialisme et de l'idéalisme, et bien sûr, comme l'annonce le titre de l'ouvrage de jeunesse de Derrida, de « genèse ». En quoi consiste donc son importance pour la phénoménologie du XXI<sup>ème</sup> siècle ?

---

<sup>1</sup> J. Derrida, *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1990.

<sup>2</sup> Ce diplôme universitaire s'appelait à l'époque « Diplôme d'études supérieures » (DES) et correspond à l'actuel « Master ».

L'accent sera mis, dans ce qui suit, sur les efforts visant à contribuer à la réalisation de ce que Fink a appelé l'« idée phénoménologique d'une fondation (*phänomenologische Grundlegungsidee*)<sup>3</sup> ». Qu'est-ce qui la constitue ? On peut répondre à cette question par une réponse longue et une réponse courte. La réponse longue – qui ne sera pas développée ici – consisterait à énumérer ce que sont tout d'abord les phénomènes fondamentaux ou « originaires » de la phénoménologie, comment se rapportent entre eux l'objet et la méthode, en quoi consiste sa dimension méthodologique, gnoséologique et ontologique, comment il faut concevoir le rapport entre « origine transcendante » et « fondement ontologique »<sup>4</sup>. La réponse courte dit simplement ceci : ce qui appartient à l'idée phénoménologique d'une fondation se trouve dans le premier écrit de Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*<sup>5</sup>.

Il s'agit bien sûr d'une thèse forte qui implique notamment que, dès le début des années 1950, Derrida a en quelque sorte enjambé la deuxième génération de phénoménologues (et peut-être même la troisième). L'objectif de cette contribution est de montrer que les intuitions extrêmement remarquables de Derrida soutiennent une telle lecture. Bien qu'il ait lui-même toujours rejeté le concept de « métaphysique »<sup>6</sup>, il est absolument justifié, selon le point de vue défendu ici, de voir en Derrida un pionnier d'une « métaphysique phénoménologique » qui s'annonce justement comme l'un des principaux courants de la phénoménologie du XXI<sup>ème</sup> siècle<sup>7</sup>.

Pour cerner de façon plus précise le sens de la « métaphysique phénoménologique », il faut attirer l'attention sur trois aspects importants concernant cette notion. À la fin du XX<sup>ème</sup> siècle, la philosophie en général et la phénoménologie en particulier ne sont pas seulement arrivées à la « fin de la fin de la métaphysique »<sup>8</sup> (J.-L. Marion), mais cette dernière *inaugure*, à différents égards, une telle « métaphysique phénoménologique »<sup>9</sup>. Celle-ci est déterminée par le fait qu'elle dépasse une certaine limitation de frontières, héritée de Husserl (qui comptait la méthode descriptive et l'évidence intuitive parmi les conditions fondamentales de toute approche phénoménologique), en intégrant des éléments *conceptuels* et *spéculatifs* qui permettent de dresser les « fondements spéculatifs de la phénoménologie ». Cette question ne

---

<sup>3</sup> E. Fink, « Que veut la phénoménologie d'Edmund Husserl ? » (1934), dans *Studien zur Phänomenologie. 1930-1939*, La Haye, M. Nijhoff, 1966, p. 157 et suivantes.

<sup>4</sup> Voir A. Schnell, *Qu'est-ce que la phénoménologie transcendante ?*, Grenoble, J. Millon, 2020.

<sup>5</sup> Et cela inclut notamment la découverte de la « générativité » (c'est-à-dire de ce qui fait déjà écho chez Fink au « sens opératoire » dans la « construction phénoménologique » [voir A. Schnell, *Le clignotement de l'être*, Paris, Hermann, coll. « Le bel aujourd'hui », 2021] et qui s'appelle justement « genèse » chez Derrida).

<sup>6</sup> Ce refus s'explique par le fait que Derrida – cf. le tout début de *La voix et le phénomène* (1967) – considère la phénoménologie elle-même comme marquée par la « métaphysique » parce que la « présence » y est prédominante (ce qui n'est bien sûr justifié *que si* l'on conçoit – comme c'est précisément le cas chez Derrida – la métaphysique comme une « métaphysique de la présence »).

<sup>7</sup> Dans « Was ist phänomenologische Metaphysik? » (in *Monde et infini. Ein deutsch-ungarischer Dialog im memoriam László Tengelyi*, M. Gabriel, C. Olay, S. Ostritsch [éd.], Freiburg/München, Alber, 2017, pp. 115-129), Inga Römer avait déjà attiré l'attention sur cette évolution, qui renvoie à l'importance de l'élaboration d'une métaphysique phénoménologique dans la phénoménologie récente. Les travaux de M. Richir, L. Tengelyi, R. Barbaras, G. Jean, S. Jullien, etc. en témoignent très explicitement (qu'ils acceptent ou non d'être classés dans une telle catégorie).

<sup>8</sup> J.-L. Marion, « La fin de la fin de la métaphysique », *Laval théologique et métaphysique*, volume 42, n° 1, 1986, pp. 23-33.

<sup>9</sup> Cf. G. Funke, *Phénoménologie – métaphysique ou méthode ?*, Bonn, Bouvier, 1966 ; *Phénoménologie et métaphysique*, J.-L. Marion, G. Planty-Bonjour (éds.), Paris, PUF, 1984 ; *La phénoménologie comme philosophie première*, K. Novotny, A. Schnell, L. Tengelyi (éds.), Mémoires des Annales de Phénoménologie, volume X, Amiens/Prague, 2011 ; *Phänomenologie und Metaphysik – Phénoménologie & Métaphysique*, I. Römer, A. Schnell (éds.), Hamburg, Meiner, « Beihefte zu den 'Phänomenologischen Forschungen' », 2020 ; *Phänomenologische Metaphysik. Konturen eines Problems seit Husserl*, T. Keiling (éd.), Tübingen, Mohr Siebeck, utb, 2020.

se pose pas seulement « de l'extérieur », lorsque l'on adopte une attitude *réflexive* à l'égard des méthodes et des procédures phénoménologiques, mais elle se développe également « de l'intérieur », lorsque les analyses phénoménologiques poussent les phénomènes à leurs propres « limites » (comme on peut le montrer aisément dans la phénoménologie du temps ou de l'intersubjectivité). Le texte de jeunesse de Derrida est tout à fait représentatif de cette double orientation (« de l'intérieur » et « de l'extérieur »).

Le deuxième aspect important d'une « métaphysique phénoménologique » concerne le rapport entre la phénoménologie et l'ontologie. Cette relation n'est pas moins complexe. Cela ne concerne pas la question des « ontologies formelles » et/ou des « ontologies régionales ». Et il ne s'agit pas non plus d'affirmer que la phénoménologie reviendrait en amont des acquis de la philosophie transcendantale kantienne et qu'elle prônerait une ontologie de l'être « *en soi* ». Il s'agit plutôt de savoir comment, en maintenant sans cesse l'époque et la réduction phénoménologiques, on peut (et doit) concevoir l'« être » du *phénomène* ainsi que ses « effectuations » transcendantales et constitutives. Il s'agit donc du statut d'être de la transcendantalité et du transcendantalisme, tout comme de la question du statut du « réel » et de la « réalité ». Chez le jeune Derrida, qui soulève de telles questions notamment à travers les concepts de « primitivité » et d'« existence » (nous y reviendrons), ces problèmes sont au premier plan de ses réflexions systématiques.

Le troisième et dernier aspect concerne le rapport entre la phénoménologie et la « tradition » philosophique. Il ne s'agit pas seulement de la question historico-philosophique de savoir comment certaines doctrines phénoménologiques se réfèrent à des élaborations philosophiques antérieures, si l'on peut y voir des continuités ou des ruptures, etc. Il s'agit bien plus fondamentalement de savoir si des positions systématiquement élaborées dans l'histoire de la philosophie (et pour Husserl en particulier dans celle de la philosophie transcendantale) ne jouent pas un rôle constitutif dans l'élaboration de la philosophie phénoménologique. Du coup, on pourrait établir un lien avec le *Système de l'idéalisme transcendantal* de Schelling et avec la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel. Cet aspect se distingue de la pure historiographie de la philosophie par le fait que la *formation des concepts elle-même* – par des voies qui nous sont totalement inaccessibles et par des moyens qui ne peuvent être reconstruits, ces processus pouvant s'effectuer de manière totalement inconsciente pour les auteurs eux-mêmes – est marquée par des élaborations et des acquis antérieurs. Chez Derrida, cela donne lieu à une discussion systématique fondamentale entre les élaborations conceptuelles de la phénoménologie et celles de la philosophie allemande classique. Son concept de « tradition » et de « traditionalisation », qui demeurera très important par la suite, doit également être pris en compte eu égard au sens et à la nature d'une « métaphysique phénoménologique », quelles que soient les réserves que Derrida lui-même nourrissait à l'égard du concept de « métaphysique ».

Dans les premières œuvres de Derrida, sept « thèses » peuvent être identifiées, à partir desquelles sa propre approche apparaît clairement. Nous allons maintenant en présenter la teneur systématique (je laisse aujourd'hui de côté les développements derridiens sur la téléologie et sur l'histoire de la philosophie husserlienne).

1.) L'« ontologie transcendantale » ou la « dialectique ontologique ». Derrida se propose de développer une « philosophie de la genèse » qui doit servir de base à une « ontologie transcendantale » ou à une « dialectique ontologique ». La « genèse » se réfère ici aussi bien à des effectuations de constitution *génétique* qu'à un type de « devenir » qui tient compte de l'inscription *factuelle* de ces effectuations de constitution (et ce, au niveau de réflexion le plus élevé possible). L'idée principale de l'« ontologie transcendantale » ou de la « dialectique ontologique » consiste à donner une forme précise au rapport entre phénoménologie et ontologie qui vient d'être esquissé dans ses contours généraux. Il s'agit donc de mettre en évidence que, dans la phénoménologie, la détermination des effectuations *constitutives* de la

subjectivité transcendante ne peut se passer de celle du caractère constitutif du *constitué lui-même*, et que c'est précisément ce constitué qui garantit la pertinence ontologique de la constitution phénoménologique. Derrida est, après Sartre, l'un des premiers phénoménologues à avoir attiré l'attention sur le rapport de condition réciproque entre le constituant et le constitué (Levinas fera de même en 1959 dans l'article important « La ruine de la représentation »). L'imbrication des questions du statut d'être du transcendantal et du statut transcendantal de la réalité factuelle (puis historique) fait donc à la fois la difficulté et l'originalité des élaborations derridiennes.

Derrida y fait valoir quatre déterminations importantes. Premièrement, il faut souligner que rien n'est présupposé d'avance. Cela concerne d'abord la *méthode*. La procédure phénoménologique n'applique pas un critère de méthode prédéfini à ce qui doit être analysé, mais elle tire des analyses phénoménologiques des considérations *methodologiques*. Mais ce n'est pas tout. L'exigence d'absence de tout présupposé s'étend également, comme le montreront les développements ultérieurs, à la nature de l'être de ce qui est à analyser. La deuxième détermination concerne le statut de la dialectique et s'exprime dans les notions de « complication » et d'« implication ». Avec l'imbrication mutuelle de la constitution transcendante et du fondement ontologique, Derrida ne vise pas un troisième moment d'une synthèse (hégélienne), mais il se rattache plutôt à l'exigence kantienne de rendre compte d'une « synthèse *a priori* ». La « complication » et l'« implication » du conditionnant et du conditionné, du constituant et du constitué, sont ici décisives. Troisièmement, il faut mentionner la notion d'« ambiguïté ». Elle désigne une ambivalence fondamentale qui ne concerne d'abord que le « principe », mais qui est ensuite également étendue, ce qui sera expliqué plus en détail dans un instant, avec la notion d'« indétermination ». L'« anarchie » constitue la quatrième et dernière détermination importante. Cela signifie que la génécité et la facticité n'ont pas de rapport hiérarchique entre elles et qu'il n'est pas possible d'établir une priorité ou une subordination entre ces deux concepts.

2.) La *primitivité* ou l'*existence*. Un autre « thème » important, non moins difficile, est abordé à travers la notion de « primitivité ». Celle-ci entre en jeu chez Derrida dans la « complication » que nous venons d'évoquer et est à son tour ambiguë. Elle désigne en effet à la fois une antériorité par rapport à la complication dialectique et le côté factuel de la complication elle-même. Derrida ne semble toutefois pas vouloir parler d'un substrat ontologique d'une phénoménalité objective. Il souligne que la primitivité, en tant que « substrat ultime du sens », renvoie à l'« existence » (subjective) – la tâche principale étant alors de la dévoiler par une genèse transcendante. La « primitivité » et, en conséquence, l'« existence » ne se situent donc pas du côté « objectif ». L'arc tendu par cette notion d'existence s'étend de la fin de la préface jusqu'au milieu de la troisième partie, voire jusqu'au premier chapitre de la quatrième partie. Il apparaît en effet clairement à la fin du premier chapitre de la troisième partie que Derrida n'aspire à rien de moins qu'à substituer le concept d'« existence » à l'*intentionnalité* de Husserl – sans pour autant reprendre (ce qui est ensuite clairement exprimé dans la quatrième partie) le concept heideggérien de *Dasein*. C'est que ce dernier – qui ne concerne au contraire que l'idée de la « percée de la philosophie » –, est dépourvu de la « mobilité » qui caractérise sa propre approche qui cherche à rendre compte de la dialectique de la temporalité originare. Le concept d'« existence » est donc tout à fait décisif, car c'est en vertu de lui que se réalise, selon Derrida, la solidarité dialectique entre l'empirique et le transcendantal.

3.) L'*auto-mouvement du concept*. L'un des apports les plus importants du premier Derrida relativement à la métaphysique phénoménologique concerne, en termes hégéliens, l'« auto-mouvement du concept »<sup>10</sup>. Les deux références les plus importantes à ce sujet sont les réflexions sur la « logique » et l'« existence » de Jean Hyppolite ainsi que la *Dialectique du*

---

<sup>10</sup> Cf. le sous-chapitre « L'idée infinie de la 'théorie' et la répétition des difficultés » dans le chapitre II de la troisième partie.

*concept* de Jean Cavailles. Les concepts ne sont pas considérés ici comme des étiquettes mortes ou des caractéristiques générales, mais comme des unités de sens vivantes<sup>11</sup>, qui portent en elles le principe de leur développement. En d'autres termes, cet « auto-mouvement du concept » ne signifie pas que les déterminations conceptuelles mises au jour par les analyses phénoménologiques se rapporteraient pour ainsi dire « de l'extérieur » aux phénomènes, mais plutôt qu'elles se déploient – en maintenant toujours fermement la corrélation sujet-objet – dans un auto-mouvement préreflexif *avant* ou *indépendamment* du rapport du sujet à l'objet. C'est en cela que Hegel avait compris la « réalisation » de la conceptualité en général. Et le texte de Derrida est lui aussi un témoignage éloquent de la « philosophie qui se réfléchit elle-même ». Cela est attesté par la manière dont les différentes déterminations fondamentales de son ontologie transcendante se déploient tout au long de ses réflexions sur la conception husserlienne de la genèse.

Mais qu'est-ce qui est pensé par l'automouvement du concept ? Rien de moins que la *créativité* authentique de la genèse transcendante qui se manifeste par la co-originarité de la création, de l'engendrement, de l'invention, d'une part, et du dévoilement, de la découverte, de l'intuition, d'autre part (une pensée qui exercera une influence déterminante sur Richir)<sup>12</sup>. L'auto-mouvement du concept et la genèse transcendante se trouvent donc dans un rapport intime qui caractérise au plus haut point l'ontologie transcendante ou la dialectique ontologique de Derrida.

4.) *La temporalité*. Derrida souligne en outre le rôle fondamental du temps et de la temporalité pour ce concept de la genèse. Il est remarquable que non seulement il propose une interprétation très originale de la phénoménologie du temps de Husserl, mais qu'il indique en outre comment le noyau de sa propre dialectique s'exprime dans les analyses fondamentales de la temporalité. Trois aspects se détachent particulièrement. Le premier aspect concerne le statut de la *réretention* qui, dans l'analyse phénoménologique du temps, est de loin la plus significative pour Derrida. La réretention englobe précisément ce qui, comme nous venons de le souligner, constitue la genèse transcendante : elle réunit en elle le dévoilement et l'engendrement, le constitué et le constituant. D'une part, elle présuppose le présent donné et actuel et s'y rattache immédiatement ; à cet égard, elle fait apparaître le passé originaire. D'autre part, elle engendre dans le même mouvement ce passé originaire. Le laisser-découvrir et l'engendrement originaire ne font qu'un. Le constitué et le constituant coïncident. Le deuxième aspect est lié à l'idée, qui va dans le même sens, d'après laquelle la réretention (en tant que constituée) agit à son tour de manière constitutive sur la conscience du maintenant (en tant que constituante). Ce qui sera valable pour la tradition eu égard à la téléologie s'applique déjà à la réretention dans la conscience du temps : elle rend possible l'« enrichissement temporel et la nouveauté » qui caractérisent spécifiquement le temps constituant (dans et par des impressions originaires à chaque fois nouvelles). Ces deux premiers aspects constituent le « caractère dialectique de la temporalité constituante et de la temporalité constituée ». Le troisième et dernier aspect concerne à nouveau une coïncidence – cette fois-ci celle de la subjectivité s'accomplissant elle-même comme subjectivité et du temps se produisant lui-même. C'est ici que la synthèse *a priori* s'achève, car elle se révèle à la fois *ontologique* et *dialectique*. Le lien avec la tradition de la philosophie allemande classique est en outre établi par le fait que Schelling avait déjà élaboré la même conception dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*. Pour lui aussi, le processus du devenir-soi du moi coïncide avec l'émergence du temps (« Le temps est [...] le moi lui-même pensé en activité<sup>13</sup> », écrit-il dans son premier système). Ainsi, l'analyse de la temporalité

---

<sup>11</sup> C'est aussi la raison pour laquelle Derrida, dans l'introduction à *La voix et le phénomène*, *op. cit.*, concevra la « source du sens » comme une « *Lebendigkeit* », une « *vie* transcendante ».

<sup>12</sup> Et l'idée d'une « phénoménologie générative » s'inscrit très exactement dans cette lignée, cf. A. Schnell, *Le clignotement de l'être*, *op. cit.*

<sup>13</sup> F.W.J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, Hamburg, Meiner, 2000, p. 135.

n'alimente pas seulement l'« auto-mouvement du concept », mais elle illustre aussi de façon très claire le sens de la « tradition » et la « traditionalisation ».

Les deux thèmes suivants sont étroitement liés, car ils sont désignés par Derrida avec le même terme – « indéfini » –, mais ils ont une teneur différente quant à leur signification spécifique.

5.) *L'indétermination*. Nous avons déjà souligné, en caractérisant l'ontologie transcendantale ou la dialectique ontologique de Derrida, qu'elles sont caractérisées par une « ambiguïté » fondamentale. Cette caractéristique, Derrida l'attribue au « principe » de l'ontologie transcendantale. Mais la portée de cette notion est bien plus vaste. Elle concerne en outre le point de départ de la philosophie et du sens en général : celui-ci consiste en une « synthèse *a priori* » qui renvoie à une « *indétermination irréductible* ». Qu'est-ce que cela signifie ?

La signification de l'« indéterminé » ne peut être éclaircie qu'à l'aide des explications de la quatrième partie du livre. L'« indétermination irréductible » est liée à la méthode particulière par laquelle seule la relation entre le constituant et le constitué (à laquelle correspond également la dialectique de la constitution temporelle) peut être mise en évidence de manière adéquate. Cette méthode, Derrida l'a qualifiée de « méthode en zigzag ». Ce que révèle cette dernière et ce qu'elle ne peut jamais déjouer, c'est qu'en essayant d'accéder à ce qui est originairement constituant, le constitué se révèle comme étant « toujours déjà là ». Le « toujours déjà » renvoie à une « infinité » (nous y reviendrons). Celle-ci est en même temps une nécessité *indéterminée* ; une idée absolument centrale, car c'est à travers elle que l'on peut lire le transcendantalisme de Derrida. Chez Kant, la raison principale de l'élaboration d'une philosophie transcendantale résidait dans le fait qu'il fallait fournir, pour démontrer la scientificité *a priori*, le fondement de la nécessité<sup>14</sup>. Derrida s'y tient, mais il déplace cette nécessité du niveau de la *connaissance* au niveau de la *méthode* – en lui attribuant désormais précisément une « indétermination ». Il reconnaît ou du moins indique à quel point la conception kantienne de la nécessité est problématique : chez l'auteur de la *Critique de la raison pure*, elle est présupposée comme étant déjà effective et se manifestant dans les sciences existantes. Mais n'est-il pas beaucoup plus approprié – et c'est précisément ce qu'exprime et exhorte la position de Derrida – de traiter cette nécessité avec plus de prudence (ce qui signifie qu'elle ne doit en aucun cas être abandonnée) et de la saisir dans son caractère *problématique* ? Cette indétermination contamine le mouvement de constitution, qui produit toujours de nouvelles manifestations – tout aussi indéterminées – dont on a déjà dit qu'elles étaient « toujours déjà » antérieures au constituant.

6.) *L'infini*. Comme nous l'avons établi plus haut, c'est dans le « toujours déjà » qu'est impliqué le rapport à l'« infini ». Pour Derrida, cette notion représente une découverte extrêmement importante. Elle permet de « sauver » la phénoménologie du subjectivisme et de l'enfermement immanent. Si la phénoménalité se déploie et s'articule à l'infini à la « bordure interne » de toute phénoménalisation, alors on n'est pas condamné à abandonner l'analyse phénoménale (et phénoménologique), mais on peut la faire progresser et *in fine* échapper à l'immanentisme subjectiviste. Cette idée correspond à celle de la « phénoménologie comme système ouvert », invoquée par Fink au cours des années 1930 dans son travail d'édition des manuscrits husserliens sur le temps<sup>15</sup>. Fink ne parle certes pas explicitement d'un « infini », mais il insiste sur l'idée que le projet systématique de la phénoménologie exprime une « mobilité<sup>16</sup> ».

L'idée de l'« infini » refait surface dans les commentaires de Derrida sur le dernier Husserl. Il s'agit ici de la question de savoir comment comprendre l'interprétation de l'ego comme tâche

---

<sup>14</sup> « Toute nécessité a toujours à son fondement une condition transcendantale », I. Kant, *Critique de la raison pure*, A 106.

<sup>15</sup> E. Fink, *Atelier phénoménologique. Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, volume 3/2 de l'EFGA, R. Bruzina (éd.), Freiburg/München, K. Alber, 2008, p. 333.

<sup>16</sup> *Ibid.*

« infinie » de la philosophie. En d'autres termes, il s'agit du rôle et de la fonction de la téléologie en tant qu'« idée infinie »<sup>17</sup>.

7.) *Critique de l'« eidétique »*. L'une des thèses principales de la phénoménologie husserlienne est que toute analyse intentionnelle ne consiste pas en une description directe de vécus psychiques (même si celle-ci en fait une condition préalable), mais renvoie à la structure *eidétique* de ces vécus. La méthodologie soigneusement élaborée d'une « réduction eidétique » ainsi que d'une « variation eidétique » a pour but de mettre au jour et de décrire cette structure<sup>18</sup>. C'est dans son chapitre sur le temps que la critique de Derrida à l'égard de l'« eidétique » de Husserl s'exprime de la façon la plus explicite. Derrida y montre que l'eidétique s'applique certes assez bien à ce qui est donné de manière « chosique », mais qu'elle échoue à clarifier la conscience et ses structures intentionnelles. Une eidétique de la conscience présupposerait une « chosification » de celle-ci, raison pour laquelle elle doit être rejetée selon Derrida.

Mais c'est aussi dans les considérations sur la genèse active et la genèse passive que l'on trouve des indications précieuses sur cette critique de l'eidétique. En ce qui concerne tout d'abord la genèse active, Husserl lie certes l'eidétique à un ego concret (voir le § 34 de la quatrième des *Méditations cartésiennes*). Derrida remet cependant en question la viabilité de cette approche, car Husserl ne parvient pas à concevoir l'ego comme une « existence » temporelle. Sa critique est encore plus radicale au niveau de la synthèse passive. Celle-ci ne peut absolument pas être saisie de manière eidétique, car Husserl n'y fait pas valoir de « primitivité » ontologique. Le prétendu idéalisme *phénoménologique* et *transcendantal* de Husserl se révélerait n'être rien de plus qu'un pâle idéalisme *formel*. Ce n'est toutefois pas le dernier mot de Derrida sur Husserl – mais pour le montrer, je me permets de renvoyer à mon ouvrage sur le jeune Derrida et la phénoménologie, récemment paru chez Klostermann.

Quoi qu'il en soit – et pour résumer tout cela très brièvement –, pour la « phénoménologie du XXI<sup>ème</sup> siècle », ce sont les réflexions sur l'« indétermination », l'« infini », la « temporalité » et surtout sur l'« ontologie transcendantale » et l'« auto-mouvement du concept » qui prévalent et se démarquent. Ces thèmes ne traverseront pas seulement l'œuvre ultérieure de Derrida mais annoncent déjà les débats de la troisième génération de phénoménologues (et au-delà). Cela apparaît très clairement dans tous les travaux récents qui s'inscrivent dans le cadre d'une « métaphysique phénoménologique ».

---

<sup>17</sup> Voir à ce sujet A. Schnell, *Der frühe Derrida und die Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Klostermann, „rote Reihe“, 2021.

<sup>18</sup> Voir à ce sujet A. Schnell, *Qu'est-ce que la phénoménologie transcendantale ? op. cit.*, pp. 60-67.