

LA QUESTION DU MONISME ET DU DUALISME EN PHÉNOMÉNOLOGIE

Alexander Schnell (Université de Wuppertal/[LITP](#))

© Copyright septembre 2022 - Tous les contenus de ce document sont protégés par des droits d'auteur.

En cas d'utilisation, la source doit être expressément et explicitement mentionnée.

Tous droits réservés, y compris la reproduction, la publication, l'adaptation et la traduction (Prof. Dr. Alexander Schnell).

Il y a, me semble-t-il, au moins trois perspectives possibles sur le sens d'une démarche qui aborde la question du monisme et du dualisme en phénoménologie. Première perspective : l'analyse phénoménologique porte sur un type – certes assez particulier – de *phénomènes* au sujet desquels il s'agira d'établir s'ils relèvent d'un « monisme » ou d'un « dualisme » ou s'ils y donnent lieu.

Deuxième perspective : on peut aussi se demander si la phénoménologie est elle-même « moniste » ou « dualiste » par rapport à d'autres types de philosophie ou de positionnements philosophiques.

Troisième perspective : Mais il y a encore au moins une troisième perspective – elle met en jeu la phénoménologie comme philosophie *tout court* et s'interroge sur ce qui la détermine *en général* (rappelons que Husserl avait dit assez tôt : « la phénoménologie désigne [...] l'attitude de pensée spécifiquement philosophique¹ »); de telle sorte qu'il en ira plutôt d'une réflexion phénoménologique sur le philosophe et son objet et qui fera apparaître un monisme particulier derrière un dualisme apparent.

Première perspective

Grégori Jean a déjà insisté sur la nécessité d'inscrire cette réflexion sur le monisme et le dualisme en phénoménologie dans une perspective historique. Cela permet effectivement de clarifier *pour quels concepts* s'applique le qualificatif de « moniste » ou de « dualiste ». Le concept pour lequel ce qualificatif se prête le plus, est, nous l'avons vu, celui de la « phénoménalité ». Revenons à Sartre pour voir comment il procède à cet égard. Le texte de référence est l'introduction de *L'être et le néant*.

Sartre entame ses considérations par la mise en avant d'un « monisme du phénomène ». Celui-ci est censé avoir rejeté quatre dualismes décisifs au sein de l'histoire de la philosophie occidentale :

Existant intérieur (réalité secrète de la chose, véritable nature de l'objet) / existant extérieur (« peau superficielle ») (platonisme)

➔ Il n'y a que des apparitions qui se valent toutes.

Être/paraître (par exemple : chose en soi/phénomène chez Kant)

¹ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie* (avril-mai 1907), W. Biemel (éd.), Den Haag, M. Nijhoff, 1950, p. 23.

→ Le paraître est la mesure de l'être ; voilà le sens du phénomène en phénoménologie d'après Sartre.

Puissance/acte (Aristote)

→ *Tout* est acte.

Apparence/essence

→ L'apparence *est* l'essence (cette idée ne fait que reprendre la première distinction).

Surgit alors, apparemment, un nouveau dualisme (et ce, avant Derrida !) : celui entre le fini et l'infini. Ce dualisme fonderait les quatre autres.

Il s'ensuit alors que l'essence de l'apparition est un (ap)paraître auquel se réduit finalement tout être. Mais qu'est-ce que cela veut dire, au fond ? Est-ce que le « monisme du phénomène » qui en résulte est le dernier mot de la phénoménologie ?

Sartre répond immédiatement par la négative en dévoilant encore un autre dualisme : celui entre le « phénomène d'être » et l'« être du phénomène ». C'est que le phénomène du « monisme du phénomène » *a son être propre*. Et cet être doit apparaître à son tour – c'est ce qu'il appelle donc le « phénomène d'être ». Mais l'être du phénomène (dont il y a un phénomène pour moi et qui revient alors au « phénomène d'être ») est-il le même que l'être des apparaissants ?

La réponse est *non*. Car l'être des apparaissants est ce qui *conditionne* le dévoilement. L'être-phénomène, en revanche, qui coïncide finalement pour Sartre avec le phénomène d'être, est un dévoilé qui a à son tour besoin d'un être en tant que condition de son dévoilement.

Nous nous trouvons donc face à la dualité suivante : d'un côté, il y a le phénomène d'être en tant que condition *phénoménale*, en tant qu'« appel d'être », qui exige un fondement transphénoménal ; d'un autre côté, il y a l'être du phénomène qui, échappant à la condition phénoménale, est la condition *ontologique* ou le fondement de tout dévoilement.

Il s'agit maintenant de mieux cerner ces deux termes pour voir si ce dualisme se résorbe en un monisme. Sartre se focalise sur l'être du phénomène, des apparaissants (ce qui signifie, pour qu'il n'y ait pas malentendu : non pas l'être de tel ou tel apparaissant singulier, mais de l'apparaissant *en général*) et fait remarquer que le plus simple et le plus immédiat serait de dire : cet être (de l'apparition) c'est son *apparaître*. À travers un détour empruntant à Berkeley la formule « *esse est percipi* », il examine si c'est la *conscience* qui peut servir de fondement de tout dévoilement (Sartre lui trouve quatre caractéristiques fondamentales : la conscience est : 1) néant ; 2) positionnelle ; 3) conscience de conscience et 4) « plein d'existence » ou « identité [...] de l'apparence et de l'existence »). En réalité, il n'en est rien. Sartre établit plutôt qu'en raison des préjugés gnoséologiques et ontologiques de la conscience – c'est-à-dire en raison

de sa dimension « assimilatrice » et en raison du fait que le perçu reste « coupé » d'elle –, « l'être transphénoménal de la conscience ne saurait fonder l'être transphénoménal du phénomène ». Donc, dit plus simplement, la conscience ne fonde pas le phénomène d'être, elle ne coïncide pas avec lui. Le dualisme reste intact ! Et loin que la conscience fonde l'être du phénomène, c'est bien l'inverse : l'être du phénomène est bien plutôt *exigé* par la transphénoménalité de la conscience. C'est pour Sartre une autre manière de dire que cela exige de mobiliser (à nouveaux frais) la « preuve ontologique ».

Cette « preuve » ne démontre certes rien, rien ne peut être « tirée » à partir d'elle. Sartre dit plutôt : la conscience « naît portée » sur ce qui n'est pas elle, elle est « intuition révélatrice d'un être transcendant ». Il transforme la célèbre formule de Heidegger en ces termes : « la conscience est un être pour lequel il en va, en son être, de son être *en tant qu'être transphénoménal des phénomènes* ».

Qu'est-ce qui ressort de tout cela pour notre problématique du monisme et du dualisme en phénoménologie ? Sartre – cela ne nous surprend guère, mais cela valait le coup, je pense, de le reconstituer – est et reste dualiste. Il oppose l'être-pour-soi et l'être-en-soi (qui découlent respectivement de la première opposition entre le phénomène d'être et l'être du phénomène). Mais il relègue – comme il le précise dans la conclusion de *L'être et le néant* – et cela aussi est un résultat intéressant – la décision de savoir de quelle position il s'agit en fin de compte sur le plan de la *métaphysique*. Est-ce que, du coup, cette question n'est pas (ou n'est plus) pertinente pour la phénoménologie ?

La thèse que je voudrais défendre est que le couple monisme/dualisme est *au service* de la réponse à la question de savoir si, en phénoménologie, nous avons affaire à un réalisme ou à un idéalisme et il en précise le sens. Pour pouvoir justifier cette thèse, il faut clarifier ce que veut dire « monisme » et « dualisme » dans une perspective phénoménologique en tant que ces concepts se rapportent précisément au « réalisme » et à l'« idéalisme ».

Un point de départ pourrait être la question suivante : qu'est-ce qui motive la « phénoménologie réaliste » ? Réponse : c'est le rejet de l'idéalisme, c'est-à-dire le rejet de la position que le « sujet » serait la source du sens des choses (en le constituant, prétendument). Les deuxième et troisième perspectives, que j'esquisserai maintenant, seront la riposte à cette réponse (riposte qui consistera à dissocier « idéalisme » et « subjectivisme » dans la mesure où c'est un enjeu crucial pour la détermination du « dualisme » et du « monisme » en phénoménologie).

Deuxième perspective

Pour pouvoir traiter de la question du monisme et du dualisme en phénoménologie, il faut d'abord revenir une nouvelle fois sur la détermination essentielle de la phénoménologie. Peut-on parler de « phénoménologie » en dehors d'une perspective corrélationniste ? Réponse : Non ! Le corrélationnisme

met-il en jeu une dualité ? Réponse : Oui ! Donc – la phénoménologie est de prime abord dualiste. À condition, évidemment, que l'on entende par « dualisme » *deux* termes indissociables ou une *dualité* irréductible.

Mais il faut aller plus loin : que veut dire « perspective corrélacioniste » ?

Cela ne signifie *pas* simplement : perspective à la première personne. Cela ne signifie *pas* non plus qu'on juxtaposerait l'objet et le sujet, qu'on les poserait *partes extra partes*, comme une maison se trouve à côté de la maison voisine. Le corrélacionisme exprime et affirme l'idée qu'il y a un lien irréductible et indissoluble entre ce qui *est* et la *pensée* de ce qui est. Un autre problème surgit aussitôt : que veut dire « être » ? Manifestement, cela ne veut pas dire « exister ». Cela ne s'y réduit pas. La question de savoir si quelque chose *existe* n'est pas touchée par cette corrélation intime qui caractérise la phénoménologie. La dimension « subjective » de la corrélation n'affecte pas l'existence de l'objet. Pour le dire simplement et très explicitement : *une* chose est de s'intéresser à l'existence d'un objet. Une *autre* chose est de s'intéresser au lien entre la dimension objective et la dimension subjective de la corrélation. La question soulevée par Meillassoux, concernant l'ancestralité, ne concerne pas – et invalide encore moins – le corrélacionisme. Je pense que cette *Auseinandersetzung* entre le « réalisme spéculatif » (avec sa pseudo-critique de l'ancestralité) et la phénoménologie est ainsi close, une fois pour toutes.

Or, cette question de l'être est peut-être plus pertinente et plus urgente, *pour la phénoménologie*, qu'on ne le considère habituellement. Husserl appelle « intentionnalité », cette définition est très célèbre et souvent citée, la « propriété fondamentale (*Grundeigenschaft*) » de la conscience d'être « conscience de quelque chose (*von etwas*) », de « porter en elle, en tant que *cogito*, son *cogitatum*² ». Le je pense porte en lui son pensé. Toute la question est de savoir ce que signifie ce « porter en lui », et, en particulier, comment il faut concevoir le « en » dans ce contexte.

En quoi la réponse à la question du « monisme » et du « dualisme » peut-elle nous venir à l'aide ici ?

Le problème est peut-être qu'on se focalise en général sur deux extrêmes : le premier extrême est celui de l'en-soi, que personne ne va nier quand on dit par exemple : cette table est là, même si tout le monde sort de la pièce et que personne n'en a conscience. L'autre extrême est celui d'un pur pour-soi : rien ne saurait être s'il n'y a pas une conscience de cet être.

On peut maintenant dire : je vois cet arbre. Mais cet arbre n'existe pas *parce que* je le vois. Donc, encore une fois, on ne parle pas ici de l'existence empirique – ni de celle de l'arbre, ni de la mienne. Mais, d'un autre côté, on ne peut pas simplement dire : il y a un arbre – indépendamment de toute conscience ou de tout sujet. Car cet objet (arbre) a un sens qui le distingue de tel autre objet (par exemple

² „[Das] Wort Intentionalität <bedeutet> nichts anderes als diese allgemeine Grundeigenschaft des Bewusstseins, Bewusstsein von etwas zu sein, als *cogito* sein *cogitatum* in sich zu tragen“, E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, II. Meditation, § 14, *Husserliana I*, p. 72.

un ruisseau). Et comment peut-on saisir ce sens, et en rendre compte, autrement que par une certaine manière de s'y rapporter ? Mais est-ce que cette dernière proposition est effectivement vraie ? Est-ce que cette manière de se rapporter à l'objet, cette conscience intentionnelle, est vraiment plus qu'une simple prise de connaissance subjective, parfaitement contingente et négligeable ?

La métaphysique a proposé une réponse à ce problème en introduisant la distinction entre « existence » et « essence ». On pourrait considérer que le « sens » évoqué à l'instant n'est autre que la teneur conceptuelle de l'objet – son essence. Mais la phénoménologie ne dit ni l'un ni l'autre ; elle ne dit pas que la dimension subjective de la corrélation est une simple prise de connaissance (contingente et négligeable) ; et elle n'assimile pas le sens à l'essence (= teneur « réelle » ou « qualitative »). Elle affirme ladite corrélativité du penser et du pensé. Mais encore une fois : que signifie que le penser porterait « en lui » le pensé ?

Pour y voir (plus) clair, il faut attirer l'attention sur deux aspects qui interviennent ici de manière décisive. D'une certaine façon, ils reviennent à l'ancienne distinction – kantienne – entre l'intuition et le concept. Et il faut peut-être réhabiliter un peu le second vis-à-vis de la première (dont l'importance capitale est incontestable et incontestée). C'est que la corrélation intentionnelle peut – et doit – être analysée de façon plus approfondie qu'on ne le fait d'ordinaire.

La corrélation intentionnelle implique, premièrement, une *Vor-Stellung*, une position au-devant(-de-soi), une mise en image. Dire que la conscience se rapporte intentionnellement à l'objet signifie que la conscience intentionnelle n'est pas l'objet, l'objet est « au dehors », et pourtant il y a « conscience de » l'objet, donc il y a « image ». D'une part, l'usage de l'« image » insiste sur l'idée (déjà évoquée) que la re-présentation ne revient pas à une juxtaposition *partes extra partes* de l'objet et de la conscience représentante. Car non seulement il n'y a d'image que dans la mesure où il y a un imagé, mais encore les deux sont intrinsèquement liés l'une à l'autre (bien plus intimement que la chose et l'idée mentale de cette même chose). D'autre part, ce recours à l'« image » fait apparaître que l'on ne peut souscrire à l'interprétation sartrienne de l'intentionnalité : nous n'avons pas d'un côté le pour-soi en tant que néant absolu et d'un autre côté l'en-soi donné dans sa plénitude d'être, mais les vécus intentionnels ont une « épaisseur » qui ne les inscrivent ni dans la configuration sartrienne du pour-soi et de l'en-soi, ni n'en font un « tiers » mental³. La tâche (et la difficulté) est de saisir de façon adéquate leur statut.

Deuxièmement, la corrélation intentionnelle implique un voir (au sens du : « je vois ce que tu veux dire »). La corrélation n'est précisément *pas* une simple

³ Si l'on ne voit pas cette « épaisseur », on ne saurait comprendre en quoi consistent les « phénomènes » en tant que « vécus » intentionnels. Le réalisme phénoménologique de Sartre (en tant qu'il se restreint à la conscience néant[isant]e et à son seul éclatement dans l'objet) y échappe en tout cas. Mais, d'un autre côté, le problème consiste précisément dans le fait qu'il ne s'agisse pas ici d'un « tiers » descriptible, donné de façon patente. C'est l'unité de l'épaisseur et du caractère néant du phénomène qui fait la difficulté, voire le paradoxe, de la phénoménologie.

relation de *partes exteriores*. Elle est effectivement *co(r)*-relation. J'ai sans doute déjà suffisamment insisté là-dessus. Mais le fait que cette corrélation engage une profonde accointance entre les termes corrélés donne lieu, et avec cela je ferai donc maintenant un pas de plus, à une visibilité apparente qui est un comprendre, c'est-à-dire à une *évidence*. Cela veut dire que l'image « éclaire », rend « évident », l'imagé, mais qu'elle ne se limite pas à lui et ne coïncide pas avec lui (c'est là un autre aspect de l'« épaisseur » dont il vient d'être question). Dans quel rapport se trouvent l'image et l'évidence ? Le renvoi au « monisme » et au « dualisme » peut-il effectivement nous venir à l'aide ?

La thèse que je voudrais à présent défendre, c'est que c'est peut-être le recours au réalisme et à l'idéalisme qui indique ici la voie. (Et cela signifierait que le couple monisme/dualisme est indissociable du couple réalisme/idéalisme. « Réalisme » et « idéalisme » ne constituent pas un « cri de guerre », comme dit Wittgenstein, mais renvoient à un enjeu philosophique fondamental.) L'idée est la suivante. Le monisme est une autre manière de considérer le réalisme, et le dualisme une autre façon de caractériser l'idéalisme. La tâche devant laquelle nous nous trouvons est d'éclairer le rapport entre l'image et l'évidence (pour utiliser les termes relatifs aux deux aspects sur lesquels je viens d'attirer l'attention).

Avant de revenir sur ces attributs, précisons d'abord encore davantage l'enjeu du problème. Au fond, il n'en va de rien de plus que de comprendre ce que veut dire : là, il y a un arbre, l'arbre est. Une première position serait de dire : l'arbre est – rien de plus. Nul besoin d'un sujet, d'une conscience ; nul besoin de poser la question de l'accès, de la compréhension, etc. Position réaliste. Et moniste. L'autre position affirme : l'idée, la perception, la pensée « l'arbre est » engage une corrélativité. Position dualiste. Et idéaliste ? Réponse : oui. Mais *qu'est-ce que tout cela veut dire ? Qu'est-ce que cela met en jeu ?*

Déjà, la seconde position, dualiste, semble avoir un avantage. Elle prétend pouvoir rendre compte de la *compréhension*. Le terme (à comprendre) seul, admis par le réalisme, peut être *constaté* ou *affirmé*. Mais on n'explique pas par là – et cela constitue précisément la faiblesse de la position réaliste – ce qui rend ce terme compréhensible (ou simplement accessible).

Or, nous venons de dire que cette question de l'accès ne se pose *pas* pour le réalisme. Il n'empêche qu'il doit proposer quelque chose pour rendre compte de la compréhension. La thèse serait alors que le réalisme consiste dans l'idée qu'il produit *de lui-même et par lui-même* l'évidence, il est un se-faire de l'évidence. Et ce se-faire de l'évidence s'enchevêtre avec le fait que l'être est la réalité vivante qui a le principe de cette « vie » en elle-même.

À cette position réaliste (et moniste) s'oppose la position idéaliste (et dualiste) qui cherche à montrer qu'il ne peut y avoir d'être et de compréhension de l'être que grâce à et en vertu d'une image (ou « concept ») de l'être. Et cette idée est enchevêtrée avec cette autre idée que le pensé n'est concevable qu'à travers⁴ le

⁴ Ce « *Durch* » représente – d'un point de vue « logique » – la médiation réciproque de l'universalité et de la particularité. La particularité est fournie par l'intuition caractérisée par

penser et *vice versa*, donc moyennant une *médiation* forte et irréductible. On ne saisit le sens et la portée de la corrélation que si on livre l'explication pourquoi elle ne se réduit pas à une juxtaposition de deux termes. Et cette explication tient donc à l'idée d'une médiation en tant qu'enchevêtrement mutuel du penser et du pensé.

Dans l'histoire de la philosophie occidentale, il y a au moins un philosophe qui s'est déjà approché de cette problématique – c'était Fichte. Sa thèse est de dire que cette réalité vivante caractéristique du réalisme tient à l'*annihilation de la conscience*. Je vois l'arbre, je pense l'arbre – et sa réalité consiste seulement et exclusivement dans le fait que la conscience s'auto-anéantisse. La position phénoménologique n'est pas celle-là. Elle est d'une certaine façon « plus idéaliste » que Fichte parce qu'elle n'enlève pas à l'être ou à la réalité une certaine dimension « subjective ». Mais elle est en quelque sorte aussi plus réaliste que Fichte parce qu'elle confère à l'être ou à la réalité une détermination intrinsèque ne se réduisant pas à son rapport – fût-il anéantissant – à la conscience.

Vous l'aurez compris, j'espère : tout l'enjeu ici est celui de l'« écart » entre image et évidence, ou plutôt : entre l'image et l'imagé et de la façon dont cela engage l'évidence. On conviendra que l'opposition entre « réalisme » et « idéalisme » tombe, si l'on parvient à faire coïncider la médiation réciproque et le se-faire de l'évidence. C'est très exactement ce que j'ai essayé d'accomplir dans *Le clignotement de l'être* en mettant en évidence la médiation réciproque entre le gnoséologique et l'ontologique et la dimension de réflexivité et de réflexibilité que cela entraîne. Est-ce que du coup l'opposition entre le « monisme » et le « dualisme » tombe également ?

Troisième perspective

À partir du moment où la philosophie porte un regard réflexif sur le monde et sur ce qu'est philosopher en général, la structure même d'un tel geste implique une dualité évidente. Pour utiliser une terminologie finkienne : quel que soit le statut que l'on accord au Moi phénoménologisant (c'est-à-dire à la dimension « subjective » de la corrélation), on ne saurait nier la dualité dimension constituante/spectateur phénoménologique (« désintéressé », ce qui veut dire : non impliqué dans la phénoménalisation). Pourquoi Fink mobilise-t-il ce « spectateur désintéressé » ? Cette question suscite de vifs débats dans les recherches finkiennes. Ce qui motive Fink est sans doute tributaire, entre autres, du geste hégélien dans la *Phénoménologie de l'esprit* qui distingue le Moi qui fait concrètement l'*expérience* (*Erfahrung*) des différents moments qu'il parcourt (et qui vit donc l'histoire de ces différentes expériences), d'une part, et le Moi philosophique qui développe la *science* de l'expérience de la conscience, d'autre part. Est-ce à dire que la philosophie est dès le départ condamné au dualisme ?

l'immédiateté. Dans sa doctrine de la science, Fichte cherche à expliquer comment la médiation entre l'intuition et le concept est possible. Pour Hegel, en revanche, le concept consiste en l'unité médiatisée de l'universalité, de la particularité et de la singularité.

La troisième perspective (mettant en jeu « monisme » et « dualisme ») se situe à un méta-niveau. Ce dont je ferai maintenant brièvement état fait suite aux débats récents autour du *Clignotement de l'être* (dont j'ai livré un compte-rendu avant-hier) et à la publication à laquelle ces débats vont donner lieu dans un futur proche. De quoi parle exactement la phénoménologie transcendantale (du moins dans la perspective que j'appelle « phénoménologie constructive » ou « phénoménologie générative ») ? De quoi doit parler une philosophie qui veut comprendre le « miracle de la création » ? Ce que la phénoménologie husserlienne laisse entendre (mais cela vaut beaucoup moins pour la pensée de Heidegger, en tout cas pas pour le Heidegger des *Beiträge zur Philosophie*) et ce qui est même peut-être encore davantage marqué avec la dualité finkienne à laquelle je viens de faire référence, c'est que la phénoménologie critique certes l'idée de Hegel (dont on trouve des correspondants chez le jeune Fichte et le jeune Schelling) – selon laquelle le système ou la science de la philosophie livre une image rationnelle de la réalité – une critique qui concerne le caractère à la fois « clos » et « totalisant » (voire totalitaire) d'un tel système, mais que l'idée sous-jacente, à savoir que la structure transcendantale reflète d'une certaine façon la structure du réel – ce qui est une position *dualiste* – reste intacte. Or, c'est tout ce scénario d'un discours philosophique « sur » le monde, le réel, etc. qui doit être mis en question (*cf.* les premières lignes des *Beiträge zur Philosophie*). Et à cet égard, je dirais que la phénoménologie générative est effectivement « moniste ». La phénoménologie « réaliste » cherche à découvrir la dimension rationnelle *dans* l'expérience – ce qui est aussi une position moniste. Mais il me semble que nous restons là encore dans un schéma classique où seule la priorité entre la dimension rationnelle et la dimension expérimentale est inversée. L'effort doit consister à établir l'identité entre « onto-genèse » et « déhiscence du sens ». C'est dans cette mesure que ce projet, proposition que je dois à Grégori Jean, s'apparente sans doute fortement ce que Deleuze évoque à la fin d'*Empirisme et subjectivité* (concernant la notion de « finalité⁵ » qui n'est pas une téléologie hégélienne, mais une finalité « minimaliste » permettant de comprendre dans quelle mesure ce qui éclot dans la déhiscence engage à la fois une invention et une découverte, à la fois un faire « subjectif » et un se-faire « objectif » ; cela engage également un concept minimaliste de « nature » pour lequel je continuerais à réserver le terme d'« être »). Que l'être « clignote » dans cette déhiscence ne marque pas une

⁵ « En croyant et en inventant, nous faisons du donné lui-même une Nature. Voilà où la philosophie de Hume rencontre son point ultime : cette Nature est conforme à l'être ; la nature humaine est conforme à la Nature, mais en quel sens ? Dans le donné, nous établissons des relations, nous formons des totalités ; celles-ci ne dépendent pas du donné, mais de principes que nous connaissons, elles sont purement fonctionnelles. Et ces fonctions s'accordent avec les pouvoirs cachés dont le donné dépend, et que nous ne connaissons pas. *Nous appelons finalité cet accord de la finalité intentionnelle avec la Nature. Cet accord ne peut être que pensé ; et sans doute est-ce la pensée la plus pauvre et la plus vide. La philosophie doit se constituer comme la théorie de ce que nous faisons, non pas comme la théorie de ce qui est. Ce que nous faisons a ses principes ; et l'Être ne peut jamais être saisi que comme l'objet d'une relation synthétique avec les principes mêmes de ce que nous faisons* », G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1953, p. 152.

dualité entre « compréhension » et « réalité », mais un rapport d'inclusion que Fichte a caractérisé comme « point de l'unité et de la disjonction ». C'est peut-être la formule la plus juste pour concevoir le rapport entre une dimension « moniste » et une dimension « dualiste ».

Concluons. Il apparaît ainsi que, contre Sartre, il y a des raisons pour caractériser la phénoménologie comme un « monisme ». À condition, toutefois, d'y voir un monisme incluant différents types de dualisme. Le résultat n'est pas surprenant, ni original. Mais cela vaut la peine de réfléchir sur les raisons précises qui y conduisent. Sartre a raison de dire que cette problématique relève de la métaphysique. Mais cette métaphysique ne se distingue pas de la phénoménologie pour peu que celle-ci se rapporte à ses fondements et à ses propres limites.