

LES LIMITES DU TRANSCENDANTAL

sous la direction de
Jean-Baptiste Fournier
& Laura Tavernier



PHILOSOPHIES

Si la philosophie transcendantale se définit de prime abord comme une pensée des limites de la pensée, alors penser les limites du transcendantal semble nous enfermer dans une mise en abyme pour le moins douteuse. Mais les limites du transcendantal ne sont pas du même ordre que les limites que fixe la critique, qui en est inséparable, et ce qu'il s'agira de penser ici n'est au fond rien d'autre que les difficultés inhérentes aux thèses et aux questionnements transcendantsaux ainsi que l'extension de ce qu'il convient d'appeler « philosophie transcendantale » après Kant.

L'intuition directrice de cet ouvrage est que la fidélité même au transcendantalisme exige d'en redéfinir les frontières et d'imposer certains reformatages aux thèses canoniques de l'idéalisme transcendantal. Aussi faut-il porter le transcendantal à ses limites, tant en un sens conceptuel qu'historique, et délimiter corrélativement la sphère transcendantale. Quatre limites du transcendantal sont mises au jour dans cet ouvrage : sa limite métaphysique ou spéculative (en lien avec le problème de la genèse de la sphère d'expériences et des questions transcendantsales), sa limite empirique (autour de la question de l'acquisition et de l'historicité du transcendantal), ses limites épistémologiques (les reformatages exigés par les sciences modernes) et, enfin, les bornes qu'il est nécessaire d'assigner, historiquement, au transcendantalisme.

Ancien élève de l'École Normale Supérieure, Jean-Baptiste Fournier est maître de conférences en histoire de la philosophie allemande contemporaine à Sorbonne Université. Il a publié *Carnap et la question transcendantale* (Paris, Vrin, 2021) et, à Sorbonne Université Presses, il a codirigé un ouvrage collectif intitulé *Edifier un monde : la notion d'Aufbau chez Carnap et en phénoménologie* (2022), avec Dominique Pradelle et Julien Farges.

Ancienne élève de l'École Normale Supérieure et agrégée de philosophie, Laura Tavernier prépare actuellement une thèse intitulée « Kant et le problème du donné », sous la direction d'Antoine Grandjean.

LE TRANSCENDANTAL ET LE SPÉCULATIF

Alexander Schnell

Collection « Philosophies »
dirigée par Marwan Rashed

série « Histoire des philosophies »

Édifier un monde.

Autour de la notion d'Aufbau chez Carnap et en phénoménologie
Julien Farges, Jean-Baptiste Fournier & Dominique Pradelle (dir.)

L'Or dans la boue.

Leibniz et les philosophies antiques et médiévales
Vincent Carraud (dir.)

Montrer l'Âme.

Lecture du Phèdre de Platon
Anca Vasiliu

Malebranche.

Mathématiques et philosophie
Claire Schwartz

La Jeune Fille et la Sphère.

Études sur Empédocle
Marwan Rashed

série « Philosophie contemporaine »

Les Arts et les Images.

Dialogues avec Dominic McIver Lopes
Laure Blanc-Benon (dir.)

Le Monde en projets.

Une lecture de la théorie des symboles de Nelson Goodman
Alexis Anne-Braun

LES LIMITES DU TRANSCENDANTAL

Jean-Baptiste Fournier
& Laura Tavernier (dir.)

SORBONNE UNIVERSITÉ PRESSES
Paris

Ouvrage publié avec le concours
de l'UR 3552 « Métaphysique : histoires, transformations, actualité »
et de Sorbonne Université.

Sorbonne Université Presses est un service
de la faculté des Lettres de Sorbonne Université.

ISBN de ce PDF : 979-10-231-5332-3
© Sorbonne Université Presses, 2026

ISBN de l'édition papier : 979-10-231-0765-4
© Sorbonne Université Presses, 2024

Mise en page Emmanuel Marc Dubois (Issigeac)/3 d2s (Paris)

SORBONNE UNIVERSITÉ PRESSES

Maison de la Recherche
Sorbonne Université
28, rue Serpente
75006 Paris

tél. : (33) 01 53 10 57 60

sup@sorbonne-universite.fr

<https://sup.sorbonne-universite.fr>

PREMIÈRE PARTIE

Les limites
métaphysiques
du transcendantal

LE TRANSCENDANTAL ET LE SPÉCULATIF

Alexander Schnell

Le transcendantal a vu le jour, chez Kant, lors d'une réflexion sur la délimitation nécessaire de l'expérience. L'expérience est limitée, d'une part, par ce qui *la transcende*, donc par ce qui est *au-delà* de l'expérience et échappe à toute connaissance. Et elle est limitée aussi, d'autre part, par ce qui est *en deçà* de l'expérience, par ce qui *la rend possible*. Et cela relève chez Kant non pas du *transcendant*, mais précisément du *transcendantal*. Le transcendantal a donc d'abord fondamentalement le caractère d'une limite.

Or, ce qui nous est demandé ici, c'est de traiter des limites du transcendantal *lui-même*. Si l'on tente une analogie avec ce que nous venons d'esquisser, on peut se demander si le transcendantal admet à son tour un « au-delà » et un « en deçà ».

Cela pourrait se comprendre d'abord de deux façons. Soit on détermine le transcendantal par rapport à un concept précis – par exemple, justement, par rapport à l'expérience et à ce qui la dépasse. Soit on inscrit le transcendantal entre deux régimes tels que, par exemple, le fini et l'infini, la stabilité et l'instabilité, l'être et le devenir. On peut emprunter la première ou la seconde voie, mais ce ne sera pas exactement l'option qui sera prise ici. Nous interrogerons plutôt les limites du transcendantal en nous engageant dans une *radicalisation* de ce dernier (ce qui n'exclut pas que nous nous rapprocherons par moments de la seconde voie). Les limites du transcendantal seront alors exhibées *de l'intérieur même* du transcendantal.

Bien entendu, il faudrait entamer une telle interrogation en clarifiant d'abord le sens de cette notion du « transcendantal ». Cela s'impose parce qu'elle n'a pas tout à fait la même signification chez les représentants

majeurs de la tradition de la philosophie transcendantale. Mais nous ne nous y attarderons que très brièvement, nous permettant de renvoyer sur ce point à des publications antérieures. Nous dirons seulement ceci : il y a, à notre sens, trois définitions majeures et fondamentales du transcendantal, dont toutes les autres ne sont que des variantes et des dérivations.

24

(1) La première définition est celle de Kant. L'auteur de la *Critique de la raison pure* introduit ce concept pour *qualifier* la *connaissance*, et notamment les « pouvoirs de connaître ». Relève du transcendantal ce qui, d'une manière générale, constitue un *rapport a priori à l'objet* (plus exactement un rapport entre le sujet connaissant et l'objet à connaître) et explique ce rapport (Kant nomme plus spécifiquement « "transcendantale" toute connaissance qui s'occupe [...] de notre manière de connaître des objets, en tant que celle-ci doit être possible *a priori*¹ »). S'y ajoute l'idée qu'il n'y a pas, d'après Kant, « le » transcendantal, que le transcendantal ne constitue pas un « champ » ou un « domaine » propre. Le transcendantal est mobilisé pour résoudre à chaque fois un problème *particulier* : qu'est-ce qui rend 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'expliquer la manière dont une représentation se rapporte *a priori* à un objet ? Qu'est-ce qui permet d'*unifier* – ou de rapporter les uns 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.

(2) La deuxième acception du transcendantal – ici il est déjà plus difficile de parler d'une « définition » – est livrée par Fichte. Le transcendantal a, chez lui, trois caractéristiques essentielles. Premièrement, il constitue l'*unité de l'intuition et du concept*. Fichte ne revient pas par là sur la fameuse distinction kantienne, mais il essaie d'établir – relativement au transcendantal – que, tout comme pour la connaissance sensible, on a

1 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, éd. Jens Timmermann, Hamburg, Meiner, 1998, A 11/B 25 ; trad. fr. Alexandre J.-L. Delamarre & François Marty, *Critique de la raison pure*, dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1980, p. 769.

besoin d'une correspondance entre le concept et l'intuition et que, donc, pour pouvoir faire valoir le pouvoir légitimant du transcendantal, il faut que ce qui relève du transcendantal s'exhibe intuitivement (dans une intuition appelée « intuition intellectuelle » ou *Einsicht*). Autrement dit, Fichte met en avant l'intuition intellectuelle comme type d'intuition spécifique du transcendantal – et l'on ne peut que s'étonner du fait que l'on n'ait pas pris davantage au sérieux cette percée essentielle au sein de la tradition philosophique transcendantale. Deuxièmement, ce qui est étroitement lié à cela : le transcendantal se situe à un *autre niveau* que ce qui est *simplement* intuitionnable ou *simplement* pensable (niveau que Fichte appelle parfois « inconscient », mais dans un tout autre sens, bien entendu, que la psychanalyse freudienne ou postfreudienne). Tandis que Kant refusait, donc, de reconnaître au transcendantal le statut d'un champ propre, Fichte y voit un règne spécifique, un champ à explorer et à exploiter. Et, troisièmement, le transcendantal a un pouvoir *génétique*, *génétisant*, c'est-à-dire que ce qui, selon lui, appartient spécifiquement au *transcendantal* (en tant que ce qui rend possible...) *coïncide* avec ce qui appartient à une *déduction* (transcendantale), en tant que procédé légitimant. Tout cela constitue, nous insistons, un « niveau » différent ou une « sphère » nouvelle.

(3) Chez Husserl, la définition du transcendantal est livrée, on le sait, dans le § 26 de la *Krisis*. Elle est liée à d'autres passages (notamment à plusieurs extraits des *Ideen I*). Le « terme "transcendantal" », remarque Husserl à la fin de sa vie, vise « la question à rebours de la source ultime de toutes formations de connaissance [*Erkenntnisbildungen*], de la méditation que le sujet connaissant fait porter sur soi-même et sur sa vie connaissante », « [vie] dans laquelle toutes les formations [*Gebilde*] scientifiques » sont « valides pour ce sujet² » (il faut souligner qu'il est partout question ici de « *Bildungen* », de « formations en image ou par image »). Le « transcendantal » renvoie ainsi à l'(auto)

2 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, § 26, dans *Husserlania* (désormais *Hua*), t. VI, éd. Walter Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1954, p. 100 sq.; trad. fr. Gérard Granel, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 113 sq.

dévoilement du champ de l'expérience de la subjectivité en tant que celle-ci fait précisément l'expérience du monde, de tout ce qui le contient, etc., et en tant que ce(t) (auto)dévoilement est en même temps une *Bildung* – qui, comme le précise le § 55 des *Ideen I*, est une *Sinnbildung* (= configuration ou formation du *sens* de l'apparaissant). Il ne s'agit donc pas, comme chez Descartes, de trouver un critère indubitable de toute connaissance. Et « transcendantal » ne veut pas dire non plus se rapporter à de simples *conditions* de possibilité de la connaissance. Il s'agit bien plutôt d'ouvrir un champ phénoménologique qui répond de cette *Sinn-Bildung* de l'apparaissant. Cette notion est décisive : s'ouvre ici un « monde nouveau³ » qui est « fermement clos » et pourtant sans limites vis-à-vis de la réalité mondaine, car si *x* partage avec *y* une limite, il y aura encore une « communauté d'essence » entre les deux. Mais l'« être absolu » qu'est ce « monde nouveau » de la *Sinnbildung* est bien plutôt totalement « indépendant » de tout être mondain ou naturel⁴. La difficulté – voire le paradoxe – est ainsi de penser *à la fois* la *clôture* ou l'*indépendance* et le caractère *illimité* de l'être absolu du sens vis-à-vis de la réalité mondaine. Voilà donc la tâche que nous confie, telle est notre thèse, le transcendantalisme husserlien – et il faudrait voir si c'est exactement la même problématique que celle de l'« ontogénèse » chez Grégori Jean (ou non). Et il faudrait voir également si la méréologie telle que la met en avant Pablo Posada Varela ne montre pas une issue à la difficulté mentionnée. Quoi qu'il en soit, nous ne nous limiterons pas exclusivement, dans ce qui suit, à Husserl, mais nous n'en respecterons pas moins, à chaque fois, les contraintes phénoménologiques. Il apparaîtra cependant que le fait d'aborder la question des limites

3 Cf., par exemple, *id.*, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, *Hua* XXXIV, éd. Sebastian Luft, Dordrecht, Kluwer, 2002, p. 56 ; trad. fr. Jean-François Perstureau, *De la réduction phénoménologique*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007, p. ••••.

4 Cf., pour tout cela, le § 51 des *Ideen I* : Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch* (désormais « *Ideen I* »), § 51, *Hua* III/1, éd. Karl Schuhmann, Den Haag, M. Nijhoff, 1976, p. 95 ; trad. fr. Jean-François Lavigne, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 2018, p. 155.

du transcendantal en dévoilant, à ses fondements, une dimension spéculative implique une remise en cause des outils méthodologiques classiques de la phénoménologie.

Nous diviserons notre propos en deux parties. Dans la première partie, nous esquisserons brièvement l'accès aux limites du transcendantal par trois voies différentes : une première voie, proprement phénoménologique, qui introduit la distinction entre l'« immanence » ou la « phénoménalité », d'un côté, et la « pré-immanence » ou la « pré-phénoménalité », de l'autre ; une deuxième voie, logique, qui explique le sens d'une « logique transcendantale » dans une perspective phénoménologique en y identifiant une lacune qu'il s'agira de combler ; et une troisième voie qui vise les « structures de transcendantalité » au sein de la « pré-immanence » qui reconfigurent l'architectonique de la phénoménologie. La seconde partie s'attèlera à mettre en évidence le sens et le statut de ce que nous appelons la « matrice générative de la *Sinmbildung* » ou du « sens se faisant ». Celle-ci réalise la fondation spéculative de la phénoménologie en exhibant lesdites « structures de transcendantalité ».

LES TROIS VOIES D'ACCÈS AUX LIMITES DU TRANSCENDANTAL

I. L'amorce de l'entrée dans la problématique des « limites du transcendantal » s'effectuera à partir de ce que Stanislas Jullien nomme, dans ses excellents travaux sur Derrida, la « bordure interne du champ phénoménal » (donc la bordure « subjective », pour ainsi dire, ou encore la bordure « immanente ») ou à partir de ce que nous avons appelé nous-même, dans nos premiers travaux sur Husserl, la « sphère pré-immanente » du champ phénoménologique. Ce point de départ s'ancre d'abord explicitement dans la phénoménologie transcendantale de Husserl.

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'épochè et la réduction, s'ouvre un « monde nouveau », celui de la *Sinmbildung* qui rend compte du sens de l'apparaissant. Ces

outils méthodologiques de l'épochè 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 s'y laisse établir est toujours sous le règne d'une évidence intuitive, garante de la certitude de ce qui est décrit. Et l'ensemble de ces structures ou processus constitue précisément le « monde nouveau » indiqué à l'instant.

28 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'épochè) 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 des modes objectifs de la temporalité. Husserl résout le problème en ouvrant la sphère de ce qu'il appelle une temporalité « pré-phénoménale » ou « pré-immanente⁵ ». Cette notion d'une « pré-phénoménalité » ou d'une « pré-immanence » a déjà été introduite dès 1907 dans *Chose et espace*. La phénoménologie du temps

5 Voir les deux derniers textes de la section B du t. X des *Husserliana*: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Hua X, éd. Rudolf Boehm, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, p. 3/137 sq. ; trad. fr. Jean-François Pestureau, *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, Grenoble, Jérôme Millon, 2004, p. 59 sq.

et de l'espace n'est d'ailleurs pas le seul cas de la « 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 nos élaborations d'une phénoménologie « constructive » ou « générative » – véritable « plongée » dans la pré-immanence –, nous tentons de combler cette lacune.

Pour pouvoir dire ce que l'on « trouve » dans la sphère pré-immanente, il faut d'abord faire des considérations d'ordre méthodologique. Dans *La Déhiscence du sens* et *Le Clignotement de l'être*, nous avons 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 », de l'« *epochè* hypophysique » et de l'« induction phénoménologique », « pendants » – relevant de la sphère *pré-immanente* – de la description phénoménologique, de l'*epochè* et de la réduction au niveau de la sphère immanente, sur lesquels nous ne pouvons pas revenir (nous renvoyons donc à ces deux ouvrages). Ensuite, 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 nous entendons ce terme). Il a été question, récemment, de toutes sortes de « tournants » en phénoménologie. On peut avoir l'impression que ces « tournants » ont en réalité pour objectif essentiel de se *détourner* des enjeux théoriques initiaux de la phénoménologie. Nous voudrions faire entendre une autre voix qui s'engage dans une réhabilitation de la question de la connaissance en phénoménologie (ce qui exige en même temps, telle est notre thèse, de prendre en considération des éléments spéculatifs).

Nous revenons donc à notre 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 ou 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 » ouvre une perspective qui aura un avenir important dans la philosophie transcendante : cf., par exemple, les trois synthèses de l'entendement de la « Déduction transcendante des catégories » (de 1781) chez Kant, les trois synthèses passives du temps dans *Différence et Répétition* de Deleuze et les synthèses passives de premier, deuxième et troisième degrés 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 ». 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 transcendante – ; 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 tentative cherchant à contribuer à l'élucidation de la phénoménologie comprise comme idéalisme transcendantal. Avant de développer davantage ce qui est ici en jeu, passons maintenant à la deuxième voie d'accès aux limites du transcendantal.

II. 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 autofondation du savoir. En quel sens faut-il entendre ici le « savoir » ? Cela rejoint la question des enjeux théoriques mis en avant plus haut. Il ne s'agit pas d'une perspective gnoséologique classique, mais d'un type de compréhension qui rend la compréhension autotransparente. 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). Exactement comme pour le sens du transcendantal, on voit que ce sont une fois de plus 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'autoréfléchit, 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*⁶. La logique transcendantale, en tant que lieu d'une genèse pure du savoir, déduit

6 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.

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. Chez lui, bien au contraire, forme et teneur du savoir coïncident – et c'est le cas également de la logique transcendantale et de la doctrine de la science.

32 Rappelons la distinction husserlienne 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. Elle 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 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 ait 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. La genèse de la structure réflexive du savoir se doit d'être *intégrée* dans le champ phénoménologique, il faut en faire un phénomène phénoménologique. Et les trois synthèses (ou « opérations synthétiques ») susmentionnées constituent précisément l'objet d'une telle logique transcendantale (que nous appelons une « logique transcendantale *générative* »). L'objectif ici visé consiste ainsi non seulement à mettre en évidence une lacune au sein de l'architecture des sciences eidétiques husserliennes, mais encore à élaborer un dispositif permettant de combler cette lacune.

III. Nous en venons enfin à la troisième voie d'accès possible aux limites du transcendantal. À la suite de Husserl, László Tengelyi développe 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. Après Fink et 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 des « structures de la facticité [*Faktizitätsstrukturen*]⁷ » 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 dire – et cela constitue précisément cette troisième voie d'accès possible aux limites du transcendantal – 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 qui sont : la corrélativité, la significativité et la réflexivité. Pour ce point, sur lequel nous reviendrons, nous renvoyons au § 48 de la *Krisis* et aux § 55⁸ et 77 des *Ideen I*. Et nous renvoyons également à une citation de Walter Biemel qui fut le premier à attirer l'attention sur ce même point : « Que quelque chose est compris lorsque les actes psychiques sont saisis dans la *réflexion* en tant qu'*intentionnels*, [actes] qui sont indispensables pour

7 László Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg, Karl Alber, 2014, p. 184.

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

l'origine du *sens*, c'est là une idée fondamentale [*Grundeinsicht*] de la phénoménologie⁹. »

Nous venons de voir que la dimension spéculative dans cette considération des limites du transcendantal est atteinte par la descente dans la sphère « pré-immanente » ou « pré-phénoménale » et par une considération d'une logique transcendantale non matérielle (en phénoménologie). Celle-ci met effectivement en évidence et développe les « structures de la transcendantalité ». Comment procéder à partir de là ?

34 Nous sommes ici dans une situation proche de celle de Kant. Nous avons vu que le transcendantal était mobilisé chez lui pour résoudre des problèmes *ad hoc*. C'est la même chose avec la pré-immanence ou la pré-phénoménalité chez Husserl. Or, ce qui commandait le passage du transcendantal kantien au transcendantal fichtéen et husserlien, c'était la nécessité de rendre le transcendantal *intuitif*. 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 autoréflexive* de ces structures. C'est ici que les limites du transcendantal sont atteintes et que le franchissement de ces limites revient à l'amorce d'une phénoménologie spéculative. Voyons donc à présent quel processus autoréflexif se réalise à partir de là. Il ne s'agit de rien d'autre que de l'élaboration d'une « matrice générative du sens se faisant » à partir des trois concepts fondamentaux de la corrélation, du sens et de la réflexion. Cette matrice 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 spéculative ou dialectique phénoménologique.

9 Walter Biemel, « Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 13, n° 2, *Erweitertes Heft zum 100. Geburtstag von Edmund Husserl*, avril-juin 1959, p. 187-213, p. 200.

LA MATRICE GÉNÉRATIVE DU SENS SE FAISANT

L'idée est qu'il y a donc 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 dans la partie non matérielle de la logique transcendantale phénoménologique. Mais, et telle est la spécificité se dégageant des considérations précédentes sur la pré-immanence, cela s'opère dans une *processualité autoréflexive*. Celle-ci se concrétise dans la « matrice générative du sens se faisant ». Précisons-en encore une fois les trois éléments ou motifs.

Le premier motif fondamental dans l'élaboration d'une telle « matrice générative » consiste à faire de la *corrélation transcendantale-phénoménologique* elle-même le thème de la réflexion. 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)¹⁰ – tels sont donc les trois concepts fondamentaux qui

10 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.

traversent en leur coappartenance et en leurs rapports mutuels la matrice générative du sens se faisant. Le projet suivant se développe 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.

36

Développons donc la teneur de ces trois concepts. Le premier est la *corrélation* 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 heideggerien 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)*¹¹. Le sens désigne à chaque fois la *significativité* en tant que « sens de » quelque chose d'apparaissant. L'apparaissant apparaît toujours « en tant

11 Cf. Eugen Fink, « Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls » (1939), *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)*, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, p. 179-223, ici p. 205.

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 *autoréflexion*), elle suppose l'« induction transcendantale » désignant la performativité spécifique de la forme de réflexion proprement phénoménologique. L'(auto)réflexion phénoménologique de ces trois concepts (dévoilant leur interrelation) s'accomplit en trois temps ou à trois niveaux.

(1) La propriété fondamentale de la corrélation est donc sa pré-saisie ouvrant l'horizontalité. Une *première (auto)réflexion* sur celle-ci visera (a) la *structure de la conscience*, (b) la pré-saisie ouvrant l'horizontalité pour autant qu'elle donne lieu à une préconceptualité qui la caractérise, c'est-à-dire le *projet (en vue) du sens* et (c) le concept, d'abord vide de contenu, du « rendre-compréhensible » qui est opposé au principe même de la connaissance. Dans la mesure où cela ne présente effectivement qu'une *première* réflexion, nous accédons ici au premier niveau qui rend transcendantale ment compréhensible ce qui rend possible la corrélation, le sens et la réflexion ainsi que leur enchevêtrement mutuel. Éclate alors une triple dualité : (a) celle du *sujet* et de l'*objet* (qui constitue la *scission originnaire de la conscience*), (b) celle du *sens projeté* et du *sens qui se donne* (car au projet du sens « répond » à chaque fois une « donation » de sens au niveau de laquelle peut être vérifiée, de manière progressive et moyennant des « corrections » sans cesse renouvelées, l'« adéquation » de ce projet) et (c) celle de l'*image originnaire (Urbild)* et de la *copie (Abbild)* du principe rendant compréhensible la connaissance. Ce que vise le projet de la saisie du principe de la connaissance est en effet son « image originnaire » ; ce en quoi il est d'abord saisi – en son caractère de simple *projet* – est sa « copie ». Ce vocabulaire, repris à la tradition philosophique, traduit l'idée que la thématization du principe du « rendre compréhensible » de la connaissance dévoile là encore une structure de corrélation.

(2) Une *deuxième (auto)réflexion* ouvre ensuite le deuxième niveau de la matrice générative du sens se faisant. Cette deuxième (auto)réflexion ne porte plus sur les implications de la présaisie ouvrant l'horizontalité,

mais elle laisse s'accomplir l'autoréflexion des trois dualités qui s'y manifestent.

- a. Dans la considération autoréflexive du *rapport de conscience*, c'est-à-dire là où la conscience devient conscience *de la* conscience, se cristallise la conscience *de soi*. Cela ne signifie pas que – comme par exemple chez Hegel – la conscience de soi serait la « vérité » de la conscience (et que celle-ci supposerait celle-là), mais que la conscience de soi se laisse tout d'abord élucider dans le processus de la réflexion ainsi que dans sa genèse. L'autoréflexion de la présaisie qui ouvre d'abord l'horizontalité du rapport sujet/objet est la vraie origine du soi.
- b. De l'autoréflexion de la dualité du sens projeté et du sens qui se donne découle le fait 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.
- c. Enfin, le rapport de la « copie » et de l'« image originaire » du principe de la connaissance est à son tour (auto)réfléchi : le concept vide de ce dernier est mis en rapport avec ce qui est à construire. Qu'est-ce qui résulte de cette (auto)réflexion ? La simple copie qui a été projetée ne saurait être la source originaire de l'élucidation de la connaissance, elle n'en est 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 la plus profonde, ce qui vient d'être projeté, c'est-à-dire ce qui a été simplement représenté, doit en quelque sorte – *pour autant précisément qu'il n'est qu'une telle copie abstraite* – être anéanti. À travers cet anéantissement se forme (ou se configure) un nouveau moment : non plus une simple apparition projetée (ce qui était inévitable dans la première étape), mais un procédé réflexif engendré génétiquement par l'anéantissement de la copie d'abord projetée et la survenue de la source de la connaissance originairement imaginale. En quoi consiste ce moment – s'il est censé n'être pas purement formel ? Il consiste très précisément dans 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.

(3) Enfin, le procédé de l'« induction transcendantale » est mis en œuvre de façon insigne également au niveau de la *troisième (auto)réflexion*. L'autoréflexion qui s'accomplit ici n'est plus une réflexion *sur* quelque chose de donné, mais une autoréflexion *intériorisante* qui donne accès au registre originaire et ultime de la matrice générative du sens se faisant.

- a. L'autoréflexion intériorisante de la *conscience de soi* ouvre une sphère *en deçà* de la scission sujet/objet et aussi en deçà du rapport réflexif à soi dans et à travers la conscience de soi ; elle n'est autre que la sphère « préphénoménale » ou « préimmanente » dont il a déjà été amplement question. Elle constitue pour ainsi dire la « sphère chôtatique » de l'induction transcendantale : c'est en elle que le champ originairement transcendantal du sens se faisant devient accessible, champ qui se précise ensuite davantage selon deux autres perspectives.
- b. Il était apparu dans l'(auto)réflexion de la deuxième dualité (celle du sens projeté et du sens qui se donne) qu'une sorte de « vérité herméneutique » semblait impliquer l'impossibilité de toute forme de « vérité ultime ». C'est effectivement le cas, pour peu que l'on fasse d'un donné présupposé l'échelle à l'aune de laquelle se mesurerait toute connaissance. Mais l'absence d'une telle échelle ne veut pas dire qu'il ne faille pas tout de même faire valoir un concept phénoménologique de vérité qui permet d'éviter à la fois l'écueil du « réalisme naïf » et celui du relativisme. Une telle échelle est fournie justement par l'autoréflexion intériorisante de la « vérité herméneutique ». Cette autoréflexion 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). Cette sphère de la constructivité phénoménologique et génétisante correspond au concept de « générativité » ou de « vérité générative » proprement dite.

c. Enfin, l'accomplissement après coup dans l'autoréflexion de la source originale de l'élucidation de la connaissance rend à son tour nécessaire une troisième autoréflexion intériorisante. Ce qui a été obtenu, grâce à l'autoréflexion accomplie jusqu'à présent, renvoie, nous l'avons vu, à une double « activité » opposée – présubjective et « plastique » – d'un *poser* et d'un *anéantir*. Celle-ci n'est pas une « activité » purement mécanique, mais elle peut être saisie dans cette autoréflexion intériorisante. Tout anéantissement est un anéantissement de quelque chose qui a d'abord été posé – et, dès lors, il en dépend. Le deuxième mode d'accomplissement imageant (et configurateur) résultait du fait que la simple copie s'était conçue comme telle et, en conséquence, s'anéantissait. La réflexion intériorisante accomplie à présent va encore plus loin. Elle 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 », 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 ? D'abord 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. Ensuite 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 première, qui se situait au deuxième niveau de réflexion et qui revient, nous l'avons déjà signalé, à

une « plasticité réflexive¹² ») : 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*, à la « réalité » de tout apparaissant). C'est pour l'éclaircissement de ce point que Fichte apporte (une fois de plus) une contribution décisive.

Comment peut-on expliquer que la « plasticité réflexible » ait une puissance ontogénétique ? Fichte a proposé une explication dans son *Privatissimum* (1803). Selon lui, l'objectivité est due à une « causalité par concepts ». Cette « causalité par concepts » consiste en une triple détermination du « concept réel » en tant que « concept substantiel en soi », en tant que « concept configurateur de son monde » et en tant que « concept se faisant absolument soi-même », le tout étant résumé dans l'idée d'une « causalité absolue intérieure » de ce « concept réel ». La manière dont il faut concevoir cette « substantialité » et cette capacité à « figurer le monde » peut être expliquée en revenant au début de la sixième leçon du *Privatissimum*. C'est là que l'argument décisif est fourni.

On y apprend que la compréhension du fait que le savoir n'est possible que d'une seule manière correspond au savoir effectif. L'« attention » n'y apporte aucune modification. Mais comment comprendre exactement le rapport entre le savoir en tant qu'il est – et doit être – le seul possible, et le savoir effectif en tant qu'il réalise cette possibilité ? Cela soulève un problème dans la mesure où, s'il n'y a qu'un seul savoir (c'est-à-dire que rien d'autre n'est possible), la réalisation de ce savoir représente d'une certaine manière un dépassement de cette (unique) possibilité et nous place ainsi devant un impossible (car si on quitte l'unique possibilité ou si on la laisse derrière soi, on entre justement dans un impossible ou dans l'impossibilité tout court). L'idée de Fichte est que le *savoir* du savoir se confond d'une certaine manière avec cette unique possibilité,

12 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.

et que lorsqu'il est question de « compréhension » de cette possibilité, de « réalisation » et de « coïncidence » (du seul savoir possible et de sa réalisation dans la compréhension), il est présupposé que l'on doive en effet aller au-delà de cette unique possibilité. Mais aller au-delà de l'unique possible nous placerait alors dans un impossible. La liberté, dans la mesure où elle s'affranchit du lien avec l'unique possible, serait alors « folie et erreur ».

42 Fichte explique maintenant qu'il n'en est *pas* ainsi, que lors de la réalisation du seul possible, il n'y a *pas* de dépassement et que rien ne vient s'y ajouter, et qu'il ne peut donc *pas* être question de transfert dans l'*impossible*. Il faut, au contraire, reconnaître que la dualité entre possibilité et réalisation est plutôt une *pure identité*. Nous n'avons pas ici un $A = B$ d'une quelconque sorte, mais pour « possibilité = réalisation », on a – et c'est le *seul cas* (!) où cela se produit – : « $A = A$ ». Et c'est précisément ce qui empêche la liberté de tomber dans un impossible. L'attention se limite alors à « exprimer » la réalité posée d'un savoir, comme le dit Fichte. Et cela ne peut en aucun cas faire d'elle plus qu'une simple « expression du pur néant ». Elle ne change strictement rien au rapport entre la possibilité et la réalisation du savoir, elle n'altère pas le « $A = A$ ».

Cela signifie tout simplement que cette réalisation ne peut pas être attribuée à l'« attention ». Or, selon la thèse idéaliste forte de Fichte, la réalité posée a un « fondement intelligible¹³ ». Celui-ci consiste dans l'« attention posée comme *effectivement* accomplie », ce qui veut dire, très précisément, non pas dans la simple « attention » qui ne peut rien changer, mais dans l'« *attention de l'attention* ». Fichte la caractérise ainsi :

C'est pourquoi [...] il n'y a aucune *attention* sans *attention de l'attention*. Elle n'est que dans et par son être-posée ; et celle-ci [est] par l'effectivité du savoir, laquelle, en tant qu'effectivité absolue, ne peut point être posée en dehors,

13 Johann Gottlieb Fichte, *Privatissimum <für> G.D. Aprill 1803*, in *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, t. II/6, éd. Reinhard Lauth & Hans Gliwitzky, avec la collaboration de Erich Fuchs, Peter K. Schneider et de Manfred Zahn, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1983, p. 349.

dans un autre savoir [qui serait] aussi effectif, mais qui *est* absolument, là où elle est¹⁴.

Il y a là un rapport circulaire inévitable : le passage du possible à l'effectivité réelle est conditionné par l'« attention de l'attention » ; celle-ci a, à son tour, pour condition l'« effectivité du savoir ». Mais ce qui est décisif, c'est que l'« attention » (= l'« attention de l'attention »), *accomplie comme effective*, révèle comment l'*effectivité* du savoir peut et doit être expliquée (c'est-à-dire comment elle est à son tour possible) – et c'est d'ailleurs ce qu'il s'agissait de prouver. L'effectivité du savoir doit être ramenée à l'« attention de l'attention ». Et cela correspond aussi exactement à ce qui constituera ensuite une autre thèse idéaliste forte du Fichte plus tardif, à savoir que l'« être » peut et doit être ramené à la « réflexion de la réflexion ». Et cela explique ici dans quelle mesure les « concepts réels » peuvent être « substantiels » et « configureurs de monde ».

Comment cette idée s'intègre-t-elle dans notre contexte ? L'argumentation de Fichte fournit le chaînon manquant qui relie le « phénoménologique » (= le transcendantal originaire, préimmanent) à l'être et qui explique par là l'ontogenèse. De même que, dans le cas de l'explication fichtéenne du savoir transcendantal, il n'est pas possible de dépasser le seul possible qu'est le réel, dans le cas de l'élucidation génétique de l'être dans la perspective de la phénoménologie transcendantale, la réflexibilité transcendantale ou la plasticité réflexible et l'être coïncident. C'est la détermination la plus profonde possible du sens de l'intentionnalité, et cela permet de comprendre dans quelle mesure, une fois de plus, une idée qui se restreint chez Fichte à la genèse du savoir absolu peut s'étendre à tous les contenus de détermination de la phénoménologie transcendantale bien comprise.

Le processus autoréflexif aboutit ainsi à un concept d'« être » de la phénoménologie transcendantale qui saisit ce concept d'être comme « excès apriorique et fondant ».

*
* *

14 *Ibid.*, p. 348 sq.

Concluons. Nous avons seulement pu concentrer ici à l'extrême ce qui nécessite évidemment d'être développé de façon bien plus ample et plus approfondie. On retiendra que la matrice générative de la *Sinnbildung* exhibe trois triades conceptuelles – conscience/conscience de soi/pré-immanence ; sens/vérité herméneutique/vérité générative (générativité) ; réflexion/plasticité réflexive/redoublement possibilisant (plasticité réflexible). Plusieurs points n'ont pu être abordés que de manière (trop) condensée, comme par exemple eu égard au statut de la conscience de soi, à la vérité ou encore à l'ontogenèse. À propos de cette dernière, nous dirions simplement qu'elle ne saurait consister en une *production* de l'être, mais qu'elle se doit de dévoiler l'être dans son caractère intrinsèquement réflexif, réfléchi et réflexible.

44

Nous affirmions au début que les limites du transcendantal seraient traitées *de l'intérieur même* du transcendantal et dans un certain esprit de *radicalisation* de la phénoménologie. Cette radicalisation la porte à un niveau spéculatif que, à notre avis, on ne peut éviter ou évincer pour peu que l'on considère que la phénoménologie a toujours son mot à dire dans des débats que la métaphysique a menés depuis ses origines.

INDEX

- A** _____
Agamben, Giorgio 70, 84, 85.
Angelelli, Ignacio 82.
Aristote 51, 53-56, 58, 60, 61, 73,
133, 146, 197, 359.
Audi, Paul 275-277.
- B** _____
Bachelard, Gaston 243, 305-307,
311-313, 317, 321, 322, 328-330,
334.
Barsotti, Bernard 307.
Baumgarten, Alexander Gottlieb
80, 81, 91.
Benoist, Jocelyn 46, 51, 218, 219,
228, 229, 294, 296.
Bergson, Henri 234.
Bernet, Rudolf 228, 229.
Biard, Joël 57.
Biemel, Walter 33, 34.
Bitbol, Michel 17, 18, 232, 338-340,
345-458, 362.
Boltzmann, Ludwig 278-281.
Bolzano, Bernard 236, 345.
Borel, Émile 239-242.
Bouwsma, Oets Kolk 286, 288.
Brampton, Charles Kenneth 58.
Brentano, Franz 226.
- C** _____
Campbell, Norman Robert 177.
Carnap, Rudolf 216, 217, 235, 262,
264, 269-271, 273, 292-299, 305-
334.
Cavaillès, Jean 236, 239, 240.
Cavell, Stanley 303.
Conant, James 270-272.
Cohen, Hermann 193, 195, 341.
Courtine, Jean-François 79, 120.
Couturat, Louis 175.
- D** _____
Dedekind, Richard 236, 237.
Desanti, Jean-Toussaint 237, 238,
257.
Descartes, René 26, 46-48, 51, 52,
55-57, 85, 111, 142, 268.
Descombes, Vincent 229.
Diamond, Cora 270, 272, 273.
Diderot, Denis 85, 87.
Duchesneau, François 146, 147.
Duhem, Pierre 164.
- F** _____
Farges, Julien 214, 228-230, 235.
Ficara, Elena 84.
Fichte, Johann Gottlieb 8, 10, 12,
24, 25, 31, 32, 34, 41-43, 83, 219,
299, 339, 341-346, 352, 353, 358,
360, 361.
Fink, Eugen 29, 33, 36, 37.
Fournier, Jean-Baptiste 158, 214,
235, 262.
Friedlander, Eli 264, 265.

Friedman, Michael 159, 293, 295,
297, 305.

G

Galilei, Galileo 56, 57, 85, 105, 106,
155, 266, 230, 330, 332, 360, 361.

Genova, Anthony 146.

Gentzen, Gerhard 253.

Gilson, Étienne 54.

Gödel, Kurt 252, 254.

Grandjean, Antoine 98, 132, 150,
166, 167.

Granger, Gilles-Gaston 272, 273,
295, 296.

Grapotte, Sophie 82, 83.

H

Habermas, Jürgen 14, 108, 109,
113, 124, 125, 341, 344-346.

Hacker, Peter 265-268, 271, 272.

Hartogs, Friedrich M. 256.

Heidegger, Martin 14, 36, 47, 48,
51, 52, 65, 97, 114, 118, 119, 121,
123-125, 193, 194, 222, 223, 230,
233, 305, 354.

Heinzmann, Gerhard 240, 241,
256.

Helmholtz, Hermann von 10, 11,
15, 16, 158, 177, 191, 193-195, 197-
204, 207, 208, 210, 211, 213-222,
341.

Hilbert, David 249-254, 326.

Hinske, Norbert 72, 76, 80.

Hintikka, Jaakko 278, 281.

Hölder, Otto 177.

Honnfelder, Ludger 78, 79.

Husserl, Edmund 8, 10-17, 25-37,
45-47, 49, 51, 58-65, 97, 98, 114-
118, 120-125, 202, 214, 215, 221,
225-238, 242-248, 252, 253, 255-

257, 264, 277-279, 293, 294, 305-
334, 338, 339, 341, 346, 353, 355.

I

Ingensiep, Hans Werner 142.

K

Kafka, Franz 277.

Kant, Immanuel 7-18, 23-25, 30,
31, 34, 45-52, 57, 58, 61-65, 67-93,
97-107, 111-116, 119, 120, 123,
125, 127-143, 145-151, 157-177,
184, 185, 187-199, 202, 203, 207,
211, 212, 218, 220-223, 227, 237-
239, 242, 256, 261-268, 272, 273,
275, 277, 281, 292, 293, 301, 305-
307, 311, 315-320, 325-329, 335-
364.

Kepler, Johannes 56, 59, 60.

Kienzler, Wolfgang 288, 291.

Knoepffler, Nikolaus 70.

Krantz, David 177.

Krause, Albrecht 193.

Kuratowski, Casimir 256.

L

Leclercq, Bruno 241.

Leibniz, Gottfried Wilhelm 62, 64,
65, 133, 138-142, 144, 174, 176,
177, 187, 188.

Lequan, Mai 102, 175.

Locke, John 57, 133, 138, 146.

Luce, Duncan 177.

Lukács, Georg 67.

M

Mach, Ernst 277, 278, 280-284, 313.

Malabou, Catherine 142, 145, 146,
149, 150, 341, 349.

Meillassoux, Quentin 338-340,
345-347, 351, 353, 355-363.

Mensch, Jennifer 149.
Moore, George Edward 266.
Mundy, Brent 182.

N _____
Narboux, Jean-Philippe 273.
Natorp, Paul 227, 234, 237, 256.
Nietzsche, Friedrich 68, 121.

O _____
Oberhausen, Michael 139, 151.
Ockham, Guillaume d' 53, 57, 58.

P _____
Paccioni, Jean-Paul 81.
Pascal, Blaise 52.
Pears, David 265, 272.
Perrin, Denis 286.
Pierobon, Frank 158.
Pinder, Tillmann 72.
Pradelle, Dominique 51, 52, 64, 99,
107, 119, 202, 214, 225, 229, 232,
235, 236, 239, 246, 248-253, 256.
Puech, Michel 76

R _____
Rang, Bernhard 326.
Richardson, Alan W. 293.
Riemann, Bernhard 16, 192, 194,
204, 205, 207, 251.
Rivenc, François 228, 229, 240, 241.
Rivero, Gabriel 84.
Romano, Claude 228, 229.
Rouilhan, Philippe de 240, 241.
Russell, Bertrand 240, 251, 268,
269, 298, 307, 319.

S _____
Schiller, Friedrich von 93.

Schleiermacher, Friedrich 246,
247, 353.
Schopenhauer, Arthur 263, 274,
275, 277.
Sgarbi, Marco 82.
Stiegler, Barbara 275.
Sullivan, Peter 272.
Suppes, Patrick 177.
Swoyer, Chris 182, 183.

T _____
Tarski, Alfred 256.
Tengelyi, László 33.
Thomas-Fogiel, Isabelle 344, 353,
359, 360.
Travis, Charles 300.
Tversky, Amos 177.

V _____
Vleeschauwer, Herman Jean de
145.
Vollrath, Ernst 80.
Vuillemin, Jules 158, 307, 320, 322.

W _____
Weininger, Otto 263.
Wigner, Eugene 155.
Wittgenstein, Ludwig 16, 17, 45,
221, 250, 261-278, 283-293, 297-
303, 327.
Waismann, Friedrich 278, 292, 303.
Wolff, Christian 80-82, 132.
Wolff, Francis 196.
Wubnig, Judy 146.
Wundt, Max 76.

Z _____
Zermelo, Ernst 239-242, 254, 256.
Zöllner, Günter 139, 142, 145, 146,
149.

TABLE DES MATIÈRES

Porter le transcendantal à sa limite Jean-Baptiste Fournier & Laura Tavernier	7
--	---

PREMIÈRE PARTIE

Les limites métaphysiques du transcendantal

Le transcendantal et le spéculatif Alexander Schnell.....	23
La question de l'existence du monde a-t-elle un sens ? Édouard Mehl.....	45
<i>Aufklärung</i> et <i>Philosophia transcendentalis</i> . Kant et la genèse de la problématique transcendantale Mehdi Rousset	67

DEUXIÈME PARTIE

Les limites empiriques du transcendantal

L'idée d'un transcendantal historique a-t-elle un sens ? Raphaël Authier.....	97
« Pour ainsi dire un système de l'épigenèse de la raison pure » : des catégories comme « premiers principes <i>a priori</i> spontanément pensés » Antoine Grandjean	127

TROISIÈME PARTIE

Les limites épistémologiques du transcendantal

Fonder la mathématisation de la nature : abduction ou analyse transcendantale ? Julien Tricard.....	155
Reformatages et limites empiristes du transcendantal dans la philosophie de la connaissance de Hermann von Helmholtz Jean-Baptiste Fournier.....	191
La constitution des idéalités mathématiques est-elle transcendantale ? Dominique Pradelle.....	225

392

QUATRIÈME PARTIE

Les limites historiques du transcendantal

Grammatical ou transcendantal ? Le sens du possible sans conditions Élise Marrou.....	261
Sur la contingence du donné : Carnap et Husserl Bernard Barsotti.....	305
Penser les limites, illimiter la pensée Isabelle Thomas-Fogiel.....	335
Bibliographie.....	365
Auteurs.....	381
Index.....	387
Remerciements.....	390
Table des matières.....	391