

« TRANSCENDANCE DANS L'IMMANENCE » ?
**VARIATIONS PHÉNOMÉNOLOGIQUES SUR LE
THÈME DE LA « MÉTAPHYSIQUE »**

ANDRÁS SCHULLER

à Pierre Rodrigo,
en souvenir de nos discours infinis

Abstract

H.-D. Gondek and L. Tengelyi note in their *New Phenomenology in France* that even if it is true that « phenomenology, since its beginning, is characterized by its opposition to the whole European metaphysical tradition », phenomenology does not consist so much in invalidating metaphysics as such, but rather in dealing with *metaphysical* issues proper without founding itself in speculation, by making use of its own means, and by liberating itself from all presuppositions. From this perspective – nuanced, discussed and partly disputed throughout the essay –, my contribution attempts to build a typology of different possible phenomenological interpretations of metaphysics. Doing so, I attempt to interpret the works of some representatives of the phenomenological movement in terms of four basic attitudes towards metaphysics: phenomenological critique of speculative metaphysics, phenomenology as first philosophy, metaphysics of grounds that cannot be founded in a phenomenological way, and ‘an-archival’ phenomenology.

I. Introduction

Cette étude traite du rapport de la phénoménologie à la métaphysique, ou plus exactement de la question suivante : comment la phénoménologie a-t-elle interprété la tradition métaphysique, comment a-t-elle évalué les positions de cette dernière au cours de son histoire vieille, désormais, plus de cent ans ? Son objectif est donc de construire une typologie des interprétations phénoménologiques possibles de la métaphysique.

Hans-Dieter Gondek et László Tengelyi remarquent à bon droit dans leur monographie consacrée à la *Nouvelle phénoménologie en France* que « [l]a phénoménologie s'est déterminée à l'opposé de toute la tradition métaphysique européenne dès sa naissance »¹. Néanmoins, ils ajoutent sans tarder que dans le cadre de cette relation intimement critique de la phénoménologie à la métaphysique, il s'agit moins d'invalider la métaphysique comme telle, voire de la déclarer dépourvue de sens, que de traiter plutôt certaines questions *métaphysiques* sans se fonder sur les spéculations traditionnelles, mais par les moyens propres d'une phénoménologie qui serait – au moins selon sa propre auto-interprétation – libre de présuppositions, c'est-à-dire libérée des pures spéculations de la 'métaphysique'. Autrement dit, bien que « la phénoménologie s'excepte de la métaphysique », « la phénoménologie ne dépasse pas tant de fait la métaphysique, qu'elle n'ouvre la possibilité de droit de la laisser à elle-même »² – comme l'affirme Jean-Luc Marion dans son introduction à *Étant donné*.

C'est dans cet esprit que l'on fera ici, tout d'abord, une tentative pour dévoiler les causes du conflit originel entre l'école phénoménologique et la métaphysique traditionnelle, c'est-à-dire spéculative, et qu'on essayera ensuite d'isoler et de spécifier, à partir de leurs oppositions, certains aspects pouvant servir de fils conducteurs pour la description des variantes possibles de la *métaphysique phénoménologique*.

II. Le conflit des prétentions : phénoménologie versus métaphysique spéculative

Pourquoi « [l]a phénoménologie s'est[-elle] déterminée à l'opposé de toute la tradition métaphysique européenne dès sa naissance »³ ? On peut avancer que la raison en est que la phénoménologie et la métaphysique traditionnelle pratiquent, en fait, la philosophie avec des *prétentions exclusives* l'une de l'autre. Il convient dès lors de déterminer, chacune pour elle-même, la prétention ultime de la phénoménologie et celle de la métaphysique, afin que pouvoir par la suite retracer leur(s) conflit(s).

¹ Gondek, Hans-Dieter – Tengelyi, László : *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin, Suhrkamp, 2011, p. 211 : « Die Phänomenologie wusste sich [...] von Beginn an im Gegensatz zur gesamten Tradition der Metaphysik. » J'indiquerai, comme ici, toutes les citations de cet ouvrage dans ma traduction provisoire. Pour cette raison j'ajouterai toujours l'original allemand dans des notes en bas de page.

² Marion, Jean-Luc : *Étant donné*. Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 9 ; paraphrasé par Gondek, Hans-Dieter – Tengelyi, László : *Neue Phänomenologie in Frankreich*. *Op. cit.*, pp. 211–212.

³ *Ibid.*, p. 211. En allemand : cf. 1^{ère} note en bas de page de l'article.

Il semble aujourd'hui qu'il est devenu de plus en plus impossible de déterminer *un* principe dernier, *une* prétention fondamentale de *la* phénoménologie prise en général ; *un* principe qui vaudrait pour tous les représentants importants de la tradition phénoménologique. C'est ce qui explique que Paul Ricoeur ait parlé d'une « école de la phénoménologie »⁴ au lieu d'un courant monolithique, ou encore, que Carla Canullo ait introduit la notion de « *famiglie fenomenologiche* », de « *famiglie fenomenologiche* »⁵.

Néanmoins, malgré les difficultés auxquelles on se heurte lorsqu'on cherche à spécifier un principe universel de la phénoménologie, un principe commun à des entreprises qui semblent si diverses mais qui sont cependant appelées phénoménologiques, il faut au moins supposer l'effectivité de ce principe en tant qu'hypothèse méthodologique. À défaut de quoi on ne pourra plus évoquer *la* phénoménologie, mais seulement *des* phénoménologies, donc *des* entreprises philosophiques hétérogènes sans le moindre dénominateur commun et, par conséquent, sans véritable prétention commune – laquelle ne peut être que celle de *la* phénoménologie comme communauté finale malgré les divisions apparentes. Pour le dire autrement, sans cette hypothèse la phénoménologie en tant que « science de l'essence »⁶ perdrait sa propre essence, et cela entraînerait cette conséquence additionnelle que l'on ne pourrait plus retracer l'histoire de la phénoménologie ou celle de son rapport à la métaphysique (ce qui est notre présent propos), mais seulement, au mieux, *ses* histoires.

⁴ Ricoeur, Paul : *À l'école de la phénoménologie*. Paris, Vrin, 1986, *passim*.

⁵ Canullo, Carla : *La fenomenologica rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*. Torino, Rosenberg & Sellier, 2004, p. 76 ; cité par Gondek, Hans-Dieter – Tengelyi, László : *Neue Phänomenologie in Frankreich*. *Op. cit.*, p. 18, 19, 27.

⁶ Cette détermination de la phénoménologie domine toute l'oeuvre husserlienne. Cf. entre autres Husserl, Edmund : *Husserliana I : Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hg. und eingeleitet von S. Strasser, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950, pp. 106–107, *Husserliana II : Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Hg. und eingeleitet von Walter Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1958, p. 3, *Husserliana III / 1 : Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Erster Halbband. Hg. von Karl Schumann, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, pp. 148–149, 156–158, *Husserliana VI : Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hg. von Walter Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962, p. 268, *Husserliana VIII : Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil : Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hg. von Rudolf Boehm, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1959, p. 172, 429, *Husserliana IX : Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Hg. von Walter Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962, p. 45, 269. Je suis reconnaissant envers Bence Péter Marosán d'avoir attiré mon attention à ces références de l'oeuvre de Husserl.

Pour leur part, pour servir de principe dernier à toutes les tentatives du mouvement phénoménologique, Gondek et Tengelyi ont mis en exergue une formule husserlienne exprimant « la quintessence de la réduction phénoménologique »⁷. C'est la suivante : « Toutes les unités réelles sont 'les unités de sens'. » Husserl veut dire par là que « [l]a phénoménologie n'examine pas le monde en tant qu'un ensemble subsistant des choses ou des faits, mais en tant qu'une relation des configurations de sens – ou plutôt en tant qu'un 'fleuve héraclitéen' de substances de sens »⁸. Cela ne signifie rien d'autre que la nécessité de ramener et de réduire toutes nos connaissances relatives à la réalité au domaine des *vécus* et des *expériences* de notre conscience, c'est-à-dire aux configurations de sens qui sont données immédiatement, et dans leur totalité, dans et pour la conscience⁹. Ainsi la phénoménologie est-elle, – ou du moins prétend-elle être – une manière de pensée radicalement immanente dans la conscience, et qui aspire à « mettre entre parenthèses » toutes les connaissances qui n'apparaissent pas directement dans la conscience ou qu'on ne peut pas ramener à de telles apparitions en immanence. Et cela pour cette raison, précise Jean-Luc Marion, que « [l]a phénoménologie ne saurait, en aucune manière, admettre des arguments spéculatifs qui outrepassent le donné [...] et revendiquent un fondement non immanent »¹⁰.

Insistons bien sur le fait que, s'agissant du critère d'immanence à la conscience ainsi compris, il ne s'agit pas du tout d'opérer un retour à la tournure subjectiviste et idéaliste de Husserl, selon laquelle « [l]es unités de sens présupposent [...] [une]

⁷ Gondek, Hans-Dieter – Tengelyi, László : *Neue Phänomenologie in Frankreich. Op. cit.*, p. 21 : « ... dieser Satz [bringt] die Quintessenz der phänomenologischen Reduktion zum Ausdruck. »

⁸ *Ibid.*, p. 21 : « Die Phänomenologie betrachtet die Welt nicht als ein feststehendes Ganzes von Dingen oder Tatsachen, sondern als einen Zusammenhang von Sinngebilden – oder mehr noch als einen „heraklitischen Fluss“ von Sinnbeständen. »

⁹ Cf. Husserl, Edmund : *Husserliana III / 1. Op. cit.*, p. 51, *Husserliana IX. Op. cit.*, pp. 241–242, 435–436, *Husserliana XVII : Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Mit ergänzenden Texten und hg. von Paul Janssen, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974, p. 166. Husserl va jusqu'à nommer « principe de tous les principes » (*Husserliana III / 1. Op. cit.*, p. 51) ce « principe de l'absence de présupposition » (*Husserliana XIX / 1 : Logische Untersuchungen. Zweiter Teil : Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Erster Band, Hg. von Ursula Panzer, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1984, p. 24) et cette « évidence apodictique » (*Husserliana I. Op. cit.*, pp. 57–59) fondés sur les configurations données immédiatement, et dans leur totalité, dans et pour la conscience. Pour ces références husserliennes, je me suis appuyé sur Marosán, Bence Péter : *Husserls Gedanke einer phänomenologisch neubegründeten Metaphysik am Leitfaden der Idee der indirekten Apodiktizität*. https://www.academia.edu/5283389/Phänomenologie_und_Metaphysik_bei_Husserl, dernière consultation : le 30 juin 2014.

¹⁰ Marion, Jean-Luc : *De surcroît*. Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 33.

conscience donnant sens [...] »¹¹. Ce n'est pas cette position husserlienne, d'ailleurs fortement contestée dès le début, qui entre en jeu¹². Le critérium mis en avant par Gondek et Tengelyi n'implique qu'une conscience qui est capable de recevoir les phénomènes en tant que donnés, mais qui *n'est pas* forcément *capable de les donner* (ni, *a fortiori*, de se les donner). Il s'agit donc d'une simple *réceptivité* de la conscience, prise ici pour fondement ultime de la phénoménologie.

II / 2 : L'hétérogénéité de la métaphysique : de la transcendance de la métaphysique spéculative au concept de philosophie première chez J.-L. Marion

En ce qui concerne la tentative de définition universelle de diverses entreprises philosophiques traditionnellement intitulées « métaphysique », en trouvant un trait commun à tous les courants de la tradition métaphysique, elle peut sembler encore plus désespérée que celle qui vise à définir la phénoménologie comme telle. Il y a au moins deux causes à cet état de chose :

Premièrement, *une cause historique*, qui est que, bien que l'on considère Aristote comme le fondateur de cette discipline, Aristote lui-même n'a jamais utilisé la notion de « métaphysique ». Comme on sait, elle a été construite par Andronique de Rhodes au II^{ème} siècle de notre ère, en se référant aux livres aristotéliens qui, dans son regroupement, viennent *après* ceux de la physique. Quant à Aristote, il évoque ce domaine de la philosophie, tantôt comme la « philosophie première », tantôt comme la science visant la nature divine, c'est-à-dire la « théologie ».

Deuxièmement, pour mettre le comble à la confusion, on peut noter l'énorme *diversité thématique* de la discipline traditionnellement conçue comme « métaphysique ». Au premier abord, déjà chez Aristote, l'expression implique trois entreprises, dont l'unité est pour le moins problématique. Rappelons à cet égard l'interprétation des thèses aristotéliennes par Thomas d'Aquin : « [La métaphysique] est dite science divine ou *théologie*, pour autant qu'elle considère les substances dites au préalable (*praedictae substantiae*). [Elle est dite] *métaphysique*, pour autant qu'elle considère l'étant et ce qui s'ensuit de lui [c'est-à-dire qu'elle est ontologie – A. Sch.]. Elle est dite aussi *philosophie première*, pour autant qu'elle considère

¹¹ *Husserliana III / 1. Op. cit.*, p. 120 [traduit par A. Sch.], cité par Gondek, Hans-Dieter – Tengelyi, László : *Neue Phänomenologie in Frankreich. Op. cit.*, p. 21 : « Sinneseinheiten setzen [...] *sinngebendes Bewußtsein* voraus [...] »

¹² *Ibid.*, p. 21.

les causes des choses. »¹³. Ensuite, en se référant à Platon et à sa postérité, on peut parler d'une métaphysique du Bien ou d'une métaphysique de l'Amour. En outre, on peut interpréter les spéculations néoplatoniciennes concernant l'Un, « l'héno-logie » en tant que spéculations métaphysiques ; sans parler d'une métaphysique de la Vérité, de Socrate à Wittgenstein. De surcroît, on peut aisément trouver, dans la nouvelle historiographie de la philosophie médiévale, des interprétations qui considèrent les divers systèmes des « universaux » comme autant de tentatives métaphysiques singulières ne pouvant ni être ramenées ni être réduites à un élément premier qui dominerait et déterminerait les autres¹⁴. Pour finir, on peut également (sans que cette liste soit en rien exhaustive) construire l'histoire d'une métaphysique particulière de la subjectivité depuis les pères de l'Eglise grecs¹⁵ jusqu'au Paul Ricoeur auteur de *Soi-même comme un autre*¹⁶.

S'il est impossible de déterminer une communauté thématique rigoureuse pour des recherches métaphysiques si complexes, qu'est-ce donc qui *apparente* ces investigations philosophiques ? Pour répondre à cette question, nous pouvons nous adresser à Jean-Luc Marion. En ébauchant, dans son essai *Phénoménologie de la donation et philosophie première*¹⁷, son propre tableau de l'histoire de la métaphysique d'Aristote à Nietzsche et au-delà, Marion considère tout d'abord que l'appellation « philosophie première », que l'on tient usuellement pour synonyme de l'expression « métaphysique », est en effet apte à exprimer la caractéristique essentielle commune de toutes sortes de recherches métaphysiques visant à connaître les principes ultimes et les fondements principaux de notre réalité, quels qu'ils soient. Néanmoins, il ne s'en satisfait pas. À l'encontre de l'identification traditionnelle de la « métaphysique » et de la « philosophie première », il est en fait amené à les opposer l'une à l'autre. Ainsi, tandis qu'il limite le sens du terme « philosophie première » à l'idéal de connaissance *stricto sensu* les principes ou les fondements ultimes du monde, il reproche à la « métaphysique », soit à l'ensemble de raisonnements métaphysiques de Platon à Nietzsche, d'avoir *quitté* le chemin de la connaissance et de s'être perdue dans de pures spéculations¹⁸. Pour quelle raison ?

¹³ Thomas d'Aquin : *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio. Prooemium*. Roma, Cathala, 1964, p. 2, cité et traduit par Marion, Jean-Luc : *De surcroît. Op. cit.*, p. 8.

¹⁴ Sur la base de Trottmann, Christian : *Figures de la philosophie médiévale*. Conférence inédite donnée à l'Institut français de Budapest, le 11 avril 2012.

¹⁵ Cf. Kobusch, Theo : *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006 qui démontre que la subjectivité en tant que telle a été instituée par certains penseurs du courant patristique.

¹⁶ Ricoeur, Paul : *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil, 1990.

¹⁷ Marion, Jean-Luc : *De surcroît. Op. cit.*, pp. 1-34.

¹⁸ On trouve une idée similaire de la philosophie première et de son opposition à la métaphysique spéculative dans les *Méditations cartésiennes*. Cf. Husserl, Edmund : *Méditations cartésiennes*. Traduit

Le motif de cette déviation est, selon Marion, que dès la modernité les philosophes ont élevé nombre d'objections à la possibilité de la connaissance des essences ou des causes ultimes des choses. Pensons à l'imperceptibilité de la substance chez Descartes, à la limitation de la connaissance chez Kant ou aux critiques nietzschéennes « à coup de marteau » envers l'essence en tant que telle. Ce qui est commun à ces objections, c'est qu'elles affirment que l'essence ou la cause *ne manifeste pas* dans nos impressions immédiates concernant les choses. L'apparence cache la réalité ultime, s'il en est une. Pour cette raison, les métaphysiciens se sont vus contraints de redéfinir leur tâche : ils étudient les traits d'essence de la réalité qui n'apparaissent pas dans nos expériences relatives à cette réalité. Par conséquent, quant à ces traits de la réalité, les métaphysiciens ne peuvent pas les *connaître stricto sensu*, quoi qu'ils en disent : ils ne peuvent que formuler des présuppositions, des spéculations sur eux. Dès lors, au mépris de son idéal, à savoir de l'idéal de la philosophie première, la métaphysique effective dépasse les limites de la connaissance, c'est-à-dire les limites tracées par l'ensemble de traits des phénomènes qui apparaissent immédiatement et dans leur totalité pour la conscience. La métaphysique est donc une manière de pensée transcendante : transcendante aux données de la conscience et, plus globalement, transcendante à la conscience.

III. Phénoménologie et/ou métaphysique ? – Des interprétations et des évaluations possibles de la métaphysique dans la tradition phénoménologique

À la lumière des prétentions fondamentales réciproques de la phénoménologie et de la métaphysique, retournons maintenant à notre problème initial, qui est celui de leur opposition. Remarquons que leur tension se fonde sur deux conflits différents, quoiqu'ils ne soient pas tout à fait indépendants l'un de l'autre :

– *Premier conflit* : selon l'aspiration ultime de la phénoménologie, il faut ramener toute notre connaissance de la réalité aux données qui sont accessibles immédiatement et intégralement dans les apparitions des phénomènes pour la conscience. La phénoménologie s'essaie ainsi à construire une *pensée* radicalement *immanente* à la conscience. À l'encontre de cet idéal de la phénoménologie, les métaphysiques traditionnelles, tenant compte du fait qu'elles ne pourront jamais

de l'allemand par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Vrin, 1953, p. 118 = *Husserliana III / I. Op. cit.*, p. 166, ou notre citation en *III / I*, note en bas de page no. 20.

connaître les principes et les fondements de la nature de la réalité, et prenant en considération le fait qu'elles ne peuvent avancer que des hypothèses sur eux, se voient amenées à réhabiliter la *spéculation*. Or la pensée spéculative dépasse *per definitionem* l'immanence de la conscience : c'est une *pensée transcendante* à la conscience. L'opposition entre cette l'immanence liée à la prétention ultime de la phénoménologie et la transcendance des métaphysiques spéculatives est radicalement antagonique : il faut lier parti soit avec l'une, soit avec l'autre.

– *Quant au deuxième conflit*, il est déterminé par l'idéal de la philosophie première et par la pratique des métaphysiques spéculatives. Étant donné que le but ultime de la philosophie première n'est autre que de connaître les principes et les fondements de la nature de la réalité, les partisans de la philosophie première doivent présupposer que ces fondements sont connaissables. À l'opposé des partisans de la philosophie première, ceux des métaphysiques spéculatives tiennent pour impossible qu'on puisse jamais connaître ces principes et ces fondements ultimes. On trouve donc ici une autre opposition : ou bien on s'engage vers l'idéal de la philosophie première, selon lequel ces principes et fondements sont connaissables, ou bien vers la reconnaissance résignée, celle des métaphysiques spéculatives, qu'ils sont inconnaissables.

En fonction du parti que l'on peut prendre dans les deux conflits qui précèdent, on peut (re)construire les quatre modalités du rapport de la phénoménologie à la tradition métaphysique :

Métaphysiques phénoménologiques		Deuxième conflit :	
		<i>métaphysique spéculative</i>	<i>philosophie première</i>
Premier conflit :	<i>pensée immanente</i>	Critique phénoménologique de la métaphysique spéculative (III / 1)	Phénoménologie comme philosophie première (III / 2)
	<i>pensée transcendante</i>	Métaphysique des fondements phénoménologiquement non-fondables (III / 3)	Phénoménologie anarchique (III / 4)*

* De prime abord il peut sembler étrange, voire contradictoire, qu'une phénoménologie dite « anarchique » réalise l'idéal de la philosophie première. Pour la résolution de cette contradiction apparente, cf. infra notre § III / 4.

III / 1 : Critique phénoménologique de la métaphysique spéculative

Cas III / 1 : les partisans de cette première éventualité s'en tiennent à l'idéal fondamental de la phénoménologie selon lequel il *faut* obtenir la connaissance dans l'*immanence de la conscience*. D'autre part, ils prennent la « métaphysique » – au moins d'un certain point de vue caractéristique – dans son sens traditionnel, *spéculatif*, c'est-à-dire comme ensemble des présuppositions non fondées par des expériences sur la nature de la réalité. Ils considèrent donc la métaphysique spéculative d'une façon négative, voire péjorativement, en tant qu'accumulation d'hypothèses phénoménologiquement invérifiables, non fondées et non fondables. Par conséquent, l'objectif principal des partisans de cette conception est de rejeter toutes les présuppositions spéculatives hors de leur phénoménologie. Ils entendent ainsi dépasser et déclasser toute forme de métaphysique traditionnelle.

On peut aisément repérer cette sorte de critique et de tentative de dépassement de la métaphysique spéculative dans nombre de textes programmatiques de Husserl et dans *Être et temps* de Heidegger. En ce qui concerne Husserl, il n'est que de penser au § 60 des *Méditations cartésiennes* où il introduit les « [r]ésultats métaphysiques de [son] explicitation » précédente par le passage suivant :

« *Ils sont métaphysiques*, s'il est vrai que la connaissance ultime de l'être doit être appelée métaphysique. Mais *ils ne sont rien moins que de la métaphysique au sens habituel du terme* ; cette métaphysique, *dégénérée au cours de son histoire* [souligné par A. Sch.] n'est pas du tout conforme à l'esprit dans lequel elle a été originellement fondée en tant que '*philosophie première*' [souligné par A. Sch.]. La méthode intuitive concrète, mais aussi apodictique, de la phénoménologie, exclut toute '*aventure métaphysique*', tous les *excès spéculatifs* [souligné par A. Sch.]. »²⁰

Cette citation est intéressante sous plusieurs aspects. De prime abord, elle montre très clairement la motivation du rejet phénoménologique de la métaphysique traditionnelle : étant donné que la phénoménologie husserlienne entend se fonder sur les connaissances apodictiques qui se révèlent dans leur plénitude dans des expériences, il *faut* qu'elle *s'oppose* à, qu'elle refuse et déclare invalide toute forme de spéculation, par conséquent *toute forme de métaphysique s'appuyant sur de pures spéculations* – autrement formulé, toute métaphysique s'appuyant sur des présuppositions qui ne sont pas seulement non démontrées, mais qui ne peuvent *jamais* être démontrées par une quelconque expérience, en mode phénoménologique. Néanmoins, il n'est pas pour autant question, pour Husserl, d'une critique phénoménologique de *toute* la tradition métaphysique en tant que telle : ce qui est

²⁰ Husserl, Edmund : *Méditations cartésiennes*. *Op. cit.*, p. 118 = *Husserliana III / 1*. *Op. cit.*, p. 166.

en question – comme on l’a lu – ce n’est qu’une partie « dégénérée » de la tradition métaphysique, une partie déviée du chemin vrai tracé par l’idée originelle de la métaphysique en tant que discipline appliquée à la connaissance ultime de l’être. Aussi ce passage met-il en lumière une autre caractéristique de la critique phénoménologique de la métaphysique spéculative : un telle critique marche main dans la main avec la *réhabilitation* d’une idée positive de la métaphysique en tant que philosophie première (c’est le cas III / 2).

En définitive, la phénoménologie qui se pense capable de connaître des fondements ultimes de l’être ne dépasse pas seulement la métaphysique, mais elle affirme de plus qu’elle fonde *une tout autre sorte de métaphysique : la vraie philosophie première* exempte de toute présupposition, puisque dans son cas, les principes ultimes se donnent à la conscience phénoménologique aussi bien que les autres phénomènes. Il s’ensuit que Marion, Gondek et Tengelyi ont tout à fait raison de déclarer qu’« [i]l s’agit moins de la relève de la métaphysique ou encore moins de sa liquidation que de son dépassement dans un débat critique et en même temps, à la base, d’une *ressemblance positive* [entre eux – disons la ressemblance de leur idée originelle ; souligné par A. Sch.] »²¹.

Quant à Heidegger, comme Husserl l’avait fait dans la citation précédente, il identifie la métaphysique à l’ontologie. De fait, *Être et temps* n’est pas autre chose qu’une tentative monumentale pour renouveler l’ontologie comme discipline cherchant à comprendre l’être. Néanmoins, Heidegger insiste sur la différence fondamentale entre l’être et l’étant : l’être n’est en rien un étant et, pour cette raison même, on ne pourra jamais comprendre l’être en tant que tel si l’on le considère comme un étant particulier, ou si on le déduit d’un quelconque étant. Heidegger accuse une grande partie de l’histoire de la philosophie occidentale d’avoir négligé cette « différence ontologique » et d’avoir essayé de comprendre l’être à partir de l’étant. Telle est la cause de « l’oubli de l’être » par toute la tradition métaphysique occidentale de Platon à Nietzsche. Par suite, il importe au plus au point de poser à nouveaux frais « la question de l’être » en respectant à la « différence ontologique », afin d’ouvrir la possibilité de comprendre l’être, c’est-à-dire de répondre enfin à la question de son sens. Toutefois, cette tradition métaphysique de fausseté eu égard à l’être détermine notre compréhension de cet être jusqu’à présent, à tel point que même pour poser « la question de l’être » proprement dite, il faut « détruire (*Abbauen*) » toute cette histoire de la métaphysique à l’aide de la phé-

²¹ Gondek, Hans-Dieter – Tengelyi, László : *Neue Phänomenologie in Frankreich. Op. cit.*, p. 211 : « [Es ging ...] weniger darum, die Metaphysik aufzuheben – oder gar zu beseitigen –, als sie vielmehr in kritischer Auseinandersetzung und zugleich in positiver Entsprechung zu überwinden. » Quant à Marion, cf. la citation appartenant à la 2^{ème} note en bas de page.

noménologie. Cette tâche aurait dû être achevée dans la deuxième partie, jamais écrite en fait, d'*Être et temps*, intitulée « Traits fondamentaux d'une destruction phénoménologique de l'histoire de l'ontologie suivant le fil conducteur de la problématique de la temporalité »²². Son programme est annoncé dans le sixième paragraphe²³ du chef-d'œuvre de jeunesse de Heidegger. En bref, on peut aisément découvrir dans *Être et temps* une distinction analogue à celle de Husserl entre une *métaphysique* « dégénérée » qui est critiquée, et une *métaphysique propre à venir* et susceptible de pouvoir comprendre l'être. L'entreprise heideggerienne ne consisterait dès lors à rien d'autre qu'à détruire, et ainsi à dépasser, la métaphysique traditionnelle²⁴ par une ontologie phénoménologique propre qui – en tenant fidèlement compte de « la différence ontologique » – serait capable de laisser paraître l'être de l'étant dans son apparition pour le *Dasein*, pour l'être-là, c'est-à-dire pour la « conscience » dans sa version heideggerienne phénoménologique.

III / 2 : La métaphysique dans la phénoménologie : la philosophie première dans la tradition phénoménologique

Dans ce deuxième cas (III / 2), les phénoménologues n'abandonnent pas non plus le projet phénoménologique de fondation de toutes nos connaissances sur des expériences vécues dans l'immanence de la conscience. Néanmoins, ils entendent alors sous le nom de « métaphysique » l'idéal de la *philosophie première* : l'aspiration à la véritable connaissance des principes ultimes. Les deux points sont conciliables : s'il existe des données, des vécus cognitifs pouvant accompagner n'im-

²² Heidegger, Martin : *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer, 1984, p. 39 (§ 8) [traduit par A. Sch.] : « Grundzüge einer phänomenologischen Destruktion der Geschichte der Ontologie am Leitfaden der Problematik der Temporalität ».

²³ *Ibid.*, pp. 19–27.

²⁴ Néanmoins, Heidegger écrira – deux ans après la rédaction d'*Être et temps* – dans sa conférence *Qu'est-ce que la métaphysique ?* : « Die Metaphysik ist das Grundgeschehen im Dasein. Sie ist das Dasein selbst. » (Heidegger, Martin : *Gesamtausgabe*, Bd. 9, *Wegmarken*. Hg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1976, p. 122), soit, dans notre traduction : « La métaphysique est un événement fondamental dans l'être-là. Elle est l'être-là même. » ; ou, dans la traduction de Henry Corbin : « [La métaphysique] est l'historigen qui, fondement de la réalité-humaine, s'historigenise comme réalité-humaine. » (*Questions I et II*. Paris, Gallimard, 1968, p. 71). La question difficile qui se pose alors est de savoir s'il s'agit ici – surtout si l'on prend en considération l'inachèvement d'*Être et temps* quant à la réalisation d'une nouvelle ontologie susceptible de comprendre l'être – de la métaphysique qui est visée par Heidegger comme nouvelle ontologie, ou plutôt de la métaphysique traditionnelle qui est fortement critiquée dans le chef-d'œuvre de jeunesse, voire même de sa réhabilitation. Dans *Être et temps* déjà, Heidegger évoquait l'« aspect positif » de la tradition métaphysique, celle-ci étant pourtant critiquée et appelée à être dépassée en tant que structure déterminant notre actuelle (mé)compréhension de l'être (Heidegger, Martin : *Sein und Zeit*. *Op. cit.*, p. 22–23).

porte quelle apparition de n'importe quel phénomène, on peut légitimement les considérer comme des principes ultimes de la phénoménologie. « La métaphysique des faits primordiaux », de Husserl, et la phénoménologie de la donation comme philosophie première, de Marion, sont d'excellents exemples de cette conception du rapport de la phénoménologie à la métaphysique, ou plus exactement, à l'idéal de la philosophie première. Synthétisons rapidement leurs conceptions²⁵.

Husserl entend par « faits primordiaux » les traits de l'expérience phénoménologique auxquels revient de droit une « nécessité factice »²⁶, soit les traits qui accompagnent n'importe quelle apparition de n'importe quel phénomène et cela de manière nécessaire. Il mentionne quatre groupes de tels faits primordiaux :

– *Premièrement*, le fait qu'il y a *nécessairement* un Je à qui et pour qui les phénomènes apparaissent²⁷. Les phénomènes présupposent un Je du moment, un Je actuel, puisque s'il n'y avait pas un tel Je auquel et pour lequel les phénomènes apparaissent il serait dépourvu de sens de parler d'apparition.

– *Deuxièmement*, le fait que ce Je du moment porte inévitablement un *monde* sur lui. Cela veut dire que les phénomènes apparaissent toujours et dès le début dans un monde, sur fond d'un horizon bien ordonné. Le Je actuel désigne un point absolu « ici » dans le monde et les phénomènes lui apparaissent toujours à partir de la perspective de ce point-là.

– *Troisièmement*, le fait que le Je du moment « porte en soi intentionnellement tous les autres *Moi* [souligné par A. Sch.] »²⁸. Étant donné que – je cite cette fois Tengelyi – ce Je, « [c]e porteur de l'ici absolu lève son regard sur le monde inévitablement d'une manière perceptive », il s'ensuit qu'« il désigne d'emblée la place des autres dans l'espace et le temps »²⁹.

– *Enfin, quatrièmement*, le fait primordial de l'*historicité*, qui signifie que le Je du moment ne porte pas seulement un monde, voire un horizon spatial sur soi, mais encore un horizon temporel. Il marque indispensablement un « maintenant » se renouvelant sans cesse à partir duquel les apparitions des phénomènes s'ordonnent temporellement.

²⁵ Dans ma récapitulation de ces idées de Husserl, je m'appuie fortement sur Tengelyi, László : *A fenomenológia mint első filozófia* in *Világosság* 2008 / 3–4, pp. 49–59 : pp. 50–51.

²⁶ Cf. Husserl, Edmund : *Husserliana XV : Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil : 1929–1935*. Hg. von Iso Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 385, cité par Tengelyi, László : *A fenomenológia mint első filozófia. Op. cit.*, p. 50.

²⁷ Cf. Husserl, Edmund : *Husserliana XV. Op. cit.*, p. 386, cité par Tengelyi, László : *A fenomenológia mint első filozófia. Op. cit.*, p. 50.

²⁸ *Ibid.*, p. 51.

²⁹ *Ibid.*, p. 51.

On peut ajouter encore que « l'apparition, le surgissement des phénomènes lui-même [...] est [aussi] un fait primordial »³⁰ qui, sous la forme spécifique de la « donation des phénomènes » chez Marion, représenterait l'idée centrale d'une conception nouvelle de la philosophie première. Tels sont donc les types principaux des « faits primordiaux ».

Néanmoins, il nous faut attirer l'attention sur le fait que dans le cas de la métaphysique husserlienne des faits primordiaux ou dans celui de la phénoménologie de la donation de Marion, il ne s'agit en aucun cas d'une fondation métaphysique au sens traditionnel de la « fondation », c'est-à-dire au sens où l'ensemble des « faits primordiaux » ou des données ultimes serait la « raison suffisante » de laquelle on pourrait déduire d'une manière causale tous les autres éléments du système métaphysique, toutes les apparitions de tous les phénomènes. Bien au contraire, cette sorte de *métaphysique phénoménologique* coupe court à l'idée de fondation. Pourquoi ? Parce que les « faits primordiaux » ne sont pas seulement des « nécessités factices », mais qu'ils sont, précisément à cause de leur facticité, inévitablement *contingents*. Étant donné alors, que, d'un côté, on ne peut absolument pas fonder un système métaphysique traditionnel sur des principes *contingents*, et que, d'un autre côté, les « faits primordiaux » constituent pourtant la structure *nécessaire* de la phénoménalité même, il faut reconnaître, en toute logique, que ce qui est en jeu ici est bien une nouvelle métaphysique ; une métaphysique phénoménologique qui se distingue de l'ancienne métaphysique par le fait qu'elle *résiste* à toute fondation. Et on doit reconnaître aussi que cette métaphysique est strictement phénoménologique dans l'exacte mesure où les « faits primordiaux » s'y donnent comme tels dans l'immanence de l'expérience de l'apparition des phénomènes elle-même.

Toutefois, la question délicate qui se pose est de savoir si la contingence inéluctable des « faits primordiaux » invalide l'exigence d'une fondation une fois pour toutes, ou si elle n'invalide que les tentatives *strictement phénoménologiques* de fondation par des données ultimes contingentes. Autrement dit, s'agit-il d'un abandon définitif de la nécessité d'une fondation, ou plutôt (et seulement) d'une auto-limitation de la phénoménologie. Plus concrètement encore : ces prises de position doctrinales phénoménologiques privent-elles de sens une fois pour toutes les questions métaphysiques portant sur l'origine et l'émergence des phénomènes, ou bien conduisent-elles seulement à admettre que la phénoménologie ne peut pas répondre à de telles questions (qui demeuraient donc valides, mais pas pour elle). On ne peut que laisser cette épineuse question sans réponse pour le moment.

³⁰ *Ibid.*, p. 54.

Mais, comme nous allons le voir, la troisième variation possible du rapport de la phénoménologie à la métaphysique fournit l'occasion de sortir de ce dilemme.

III / 3 : La métaphysique des *fondements non-fondables* de manière phénoménologique

Le principe de notre solution est celui-ci : pour peu que la phénoménologie abandonne le principe de l'immanence *en général* (mais pas du tout cependant en ce qui concerne sa propre méthode), il n'y a plus aucun inconvénient à ce qu'elle conçoive les principes et les fondements de la réalité comme phénoménologiquement inconnaissables, car cette conception des principes n'implique pas *de facto* que cette phénoménologie en vienne à se fondre dans la métaphysique *spéculative*. Dans ce cas, en effet, « métaphysique » veut simplement dire l'ensemble des présuppositions que l'on ne peut vérifier d'aucune façon phénoménologique, mais qui constituent néanmoins les fondements effectifs, les conditions de possibilité des expériences phénoménologiques. En appliquant ici une métaphore anatomique liée à la vision, on pourrait appeler ces présuppositions nécessaires pour les expériences les « taches aveugles de la phénoménologie »³¹, puisque, d'un côté, elles constituent les éléments premiers et indispensables des expériences, et que, d'un autre côté, ce sont des fondements qui transcendent l'immanence de la conscience à elle-même et qui ne peuvent se présenter à la conscience en tant que données immédiats. Dans l'expérience, ces éléments font, à vrai dire, signe vers leur être sur le mode de la *privation*, c'est-à-dire sur le mode de la *trace*.

De Heidegger jusqu'à nos jours, les phénoménologues ont effectivement découvert nombre de ces traces, dont il faut noter que la description impose une *transgression* du principe d'immanence. Ne reconnaît-on pas là la problématique du dernier Heidegger, celle de la « phénoménologie de l'inapparent » ? Et de même, Merleau-Ponty, Levinas, Ricœur ou du jeune Michel Henry n'outre-

³¹ Merleau-Ponty a appliqué pour la première fois cette métaphore de tache aveugle à la phénoménologie de la perception, dans l'une de ses notes de travail, datée de mai 1960 et publiée dans les annexes de Merleau-Ponty, Maurice : *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard, 1964 (pp. 301-302). Cette note a pour titre : *Cécité (punctum caecum) de la « conscience »*. Au-delà de cet emprunt, la question se pose de savoir si une interprétation des taches aveugles de la phénoménologie comme celle que nous présentons dans cette étude – selon laquelle de telles « taches aveugles » plaident en faveur d'un fondement nécessairement métaphysique de la phénoménologie – reste fidèle aux intentions originaires de Merleau-Ponty ou, au contraire, s'y oppose. La réponse à cette question pourrait faire l'objet d'une étude particulière que nous n'entreprendrons pas dans le cadre de cet article.

passent-ils pas les limites de l'immanence quand ils décrivent les « phénomènes hypers, paradoxaux » voire même les « non-phénomènes »³² ? Il n'est évidemment pas possible, dans le cadre limité de cette étude, de tenter une interprétation de l'ensemble de ces phénomènes paradoxaux en tant que dépassement des limites de l'immanence de la conscience. Pour cette raison, on se bornera à l'analyse de quatre de ces « taches aveugles » de la phénoménologie : celles de l'ego transcendantal, du monde, d'autrui, du temps – qui constituent autant de « faits primordiaux » husserliens. Cette analyse devrait permettre de mettre en évidence la différence profonde de deux manières de concevoir la phénoménologie : celle de Husserl et celle que nous proposons, à savoir celle qui va de pair avec la métaphysique des fondements non-fondables de manière phénoménologique.

1) *L'ego transcendantal* est la condition de toutes nos expériences, mais, et justement pour cette raison même, il ne peut pas être donné purement et simplement dans l'expérience. Du fait de l'intentionnalité qui le caractérise, lui qui est source de la donation de sens, il ne pourrait être représenté que comme un pôle *spéculatif*, mais, selon le strict point de vue phénoménologique, on ne doit précisément pas le séparer de l'expérience unitaire et indissociable que la conscience intentionnelle fait d'elle-même dans son rapport aux phénomènes. Autrement dit, l'ego transcendantal, le Je dans sa pureté, ne peut jamais apparaître dans l'expérience, et seul le Moi objectivé peut apparaître dans l'expérience en tant que « le pôle objectif » d'une intentionnalité caractérisant l'ego. Dès lors, en effet, que l'ego est « le pôle subjectif éternel », le Je pour qui les phénomènes apparaissent ou, dans ce cas spécial, le Je pour qui le Moi phénoménal apparaît, il ne peut jamais devenir simultanément le pôle *objectif* de l'intentionnalité ; pour cette raison donc, il ne se phénoménalise jamais. Par suite, on ne le connaît jamais à partir du contenu de l'expérience, c'est-à-dire à partir de l'apparition d'un phénomène. Ne pouvant pas le connaître, on ne peut que spéculer sur lui ; donc, pour le dire dans les termes du jeune Sartre³³, plutôt que « transcendantal », l'ego en soi devrait être considéré comme étant toujours « transcendant ».

2) *La connaissance du monde* en sa totalité pose elle aussi une difficulté qui est semblable à celle de l'ego transcendantal. Dans le cadre de « l'attitude phénomé-

³² Gondek, Hans-Dieter – Tengelyi, László : *Neue Phänomenologie in Frankreich. Op. cit.*, pp. 24–25. À cet égard, les auteurs auraient pu renvoyer à Waldenfels, Bernhard : *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1987, qui traite des « limites de la phénoménologie » (pp. 51–52).

³³ Sartre, Jean-Paul : *La transcendance de l'Ego*. Paris, Vrin, 2003.

nologique », le problème du monde apparaît en fait double³⁴. D'un côté, le monde est *déjà là*, dans le sens où l'expérience ne peut qu'émerger de, et s'organiser sur, la base d'un monde déjà donné. Suivant Heidegger, le *Dasein* est « au monde » (et non pas « dans » le monde), autrement dit, le *Dasein* est préalablement jeté dans le monde. Ou encore, selon l'avant-propos de la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty, « [j]e vise et je perçois un monde »³⁵. C'est dire qu'un « monde est toujours 'déjà là' avant la réflexion [souligné par A. Sch.] »³⁶, avant toute prise de conscience de la conscience ; qu'il la dépasse et la représente par suite comme une *donnée non-fondable* dans l'expérience par l'activité de la conscience. Mais, d'un autre côté, la phénoménologie insiste fortement sur le fait que le monde est visé en tant qu'« horizon des horizons » advenant (et se phénoménalisant) au terme des actes intentionnels de conscience. Un problème se pose alors, qui met en question la validité phénoménologique de cette conception du monde : on peut légitimement se demander, avec Emmanuel Levinas, si l'horizon des horizons est encore un phénomène³⁷. De là la question : est-ce que, dès Husserl, la conception du monde en tant qu'horizon des horizons ne *dépasse* pas les cadres strictes de la phénoménologie descriptive elle-même, c'est-à-dire de la phénoménologie qui se fonde strictement sur les expériences immanentes à la conscience ? Est-ce qu'elle *n'excède pas* d'elle-même la fondation phénoménologique, et est-ce qu'elle ne réclame pas une tout autre sorte de fondation ?

3) *Le visage d'autrui* dans son interprétation levinasienne³⁸ n'est pas un phénomène parmi d'autres, mais est la trace d'une extériorité et d'une altérité *radicales*

³⁴ Je m'appuie sur Ricoeur, Paul : *Rückfrage und Reduktion der Idealitäten in Husserls « Krisis » und Marx' « Deutscher Ideologie »* in Waldenfels – Broekman – Pažanin : *Phänomenologie und Marxismus. Sozialphilosophie*. Bd. 3, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1978, pp. 207–241 : pp. 217–218 ; ainsi que Ricoeur, Paul : *A l'école de la phénoménologie*. Op. cit., pp. 292–293, où Ricoeur interprète ainsi certains passages de la *Krisis* de Husserl : « Husserl reconnaît "l'équivocité" (*Doppeldeutigkeit*) nécessaire, mais en même temps dangereuse, du monde en tant [que] "domaine" (*Gebiet*) [expressions soulignée par Ricoeur lui-même]. En un premier sens, le "domaine" est ce qui précède tous les buts ; il est au-delà de toute fragmentation ; c'est le sol (*Boden*) [souligné par Ricoeur]. Mais l'ensemble des buts à atteindre ou déjà atteints constitue aussi une sorte de "domaine". [...] Le paradoxal renvoi l'un à l'autre du "monde" objectivant vrai et du "monde de la vie" rend le mode d'être de chacun énigmatique (*Krisis*, p. 134) [souligné par Ricoeur ; voir : Husserl, Edmund : *Husserliana VI. Op. cit.*, p. 134 – A. Sch.]. L'énigme est que les deux mondes sont inséparablement unis et irrémédiablement opposés. »

³⁵ Merleau-Ponty, Maurice : *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1945, p. XI.

³⁶ *Ibid.*, p. I.

³⁷ Levinas, Emmanuel : *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Edition de poche, La Haye, Martinus Nijhoff, 1984, pp. 208–209.

³⁸ *Ibid.*, pp. 161–194.

par rapport à l'immanence de la conscience du moment. Comme l'expérience, le visage d'autrui se caractérise par un paradoxe : au lieu de se phénoménaliser, il résiste à toute sorte de phénoménalisation en ce sens qu'il interrompt toute donation de sens. Il s'ensuit que l'expérience d'autrui ne peut être décrite par des moyens « purement phénoménologiques », et qu'en fait, elle ne cesse de mettre en question la validité d'une fondation phénoménologique *stricto sensu*.

4) Dans le cas de *la connaissance de la constitution du temps* en tant que tâche aveugle de la phénoménologie, on peut reprendre la critique que Jacques Derrida a déjà exposée dans *La voix et le phénomène*, selon laquelle la phénoménologie husserlienne ne rompt pas avec la doctrine de la métaphysique traditionnelle spéculative de la « présence » (*ousia, Anwesenheit, praesentia*, etc.), mais qu'elle le reconduit sous la forme de la présence à soi du vécu. En effet, malgré tous les efforts des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, si l'on suit l'interprétation de Derrida dans le cinquième chapitre de *La voix et le phénomène*, « [l]a pointe de l'instant, l'identité du vécu présent à soi dans le même instant, porte toute la charge de [la] démonstration [husserlienne] » en « assur[ant] également la possibilité d'une perception ou d'une intuition originaire en général, c'est-à-dire la *non-signification* comme 'principe des principes' »³⁹. Je pense néanmoins qu'en tenant compte de certaines des réinterprétations contemporaines les plus puissantes de la conception du temps des *Leçons*..., on peut récuser en partie la critique de Derrida (mais certainement pas son essence) et, plutôt que d'évoquer la « présence » de l'impression originaire, l'interpréter en termes de constitution d'un « point-source »⁴⁰ situable au commencement du déroulement de l'impression originaire⁴¹. Sans cette supposition d'un « point-source », en effet, un groupe des sensations diverses et simultanées ne pourrait jamais constituer l'expérience *unifiée* d'un sens formant un objet temporel. Prenons l'exemple célèbre donné par Husserl, celui de la mélodie. Un son sonne, puis un autre son sonne ; avec la sonnerie du deuxième son, le *sens* des deux sons se cristallise en tant que *rapport* de l'un à l'autre, et c'est en effet ce qu'est une mélodie. Partant de là, on pourrait croire (comme Husserl) être en mesure de reconstruire rétrospectivement le com-

³⁹ Derrida, Jacques : *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris, Presses Universitaires de France, 2009, p. 67. Derrida parle ici des *Recherches logiques*, mais sa critique en son entier vise Husserl en général, c'est-à-dire aussi bien les *Leçons*... que les *Recherches*.

⁴⁰ *Ibid.*, *passim*.

⁴¹ J'ai développé ce sujet d'une manière plus détaillée dans Schuller, András : *Egy vakfolt az ideghártyán. Szélgjegyzetek a husserli időtudat kritikájához Jacques Derrida A hang és a fenomen című művében*. Parution dans les jours qui viennent in *Világosság*, 2015.

mencement, le point de jaillissement de cet objet temporel qu'est la mélodie. Mais en réalité, comment pourra-t-on reconstruire effectivement le début de la mélodie d'une sonate si, pendant le jeu du pianiste, la salle de musique est emplie des bruits divers de ceux qui l'écoutent ? Qu'est-ce qui pourra assurer et fonder réellement l'expérience unifiée de la mélodie malgré la divergence des sensations ?

Par ce simple exemple on voit que le commencement ou le jaillissement, le « point-source » du déroulement d'une impression originaire, ne peut pas être entièrement fondé par la constitution temporelle phénoménologique classique. Ce jaillissement présuppose plutôt une première thèse, celle du « point-source » qui ne peut jamais apparaître dans la conscience en tant qu'un phénomène parmi d'autres : le commencement ou le jaillissement du déroulement d'une impression originaire ne peut jamais se phénoménaliser en lui-même, mais seulement en tant qu'une partie *spéculativement séparable, mais phénoménologiquement inséparable*, du déroulement entier. Cette proto-thèse constitue bel et bien une *fondation métaphysique spéculative*, pour autant que la cristallisation d'un objet temporel en tant qu'unité d'une expérience de la conscience s'appuie sur un « point-source » qui n'est rien d'autre qu'une *présupposition* puisqu'il ne peut jamais être démontré par les moyens stricts d'une phénoménologie se fondant sur les phénomènes immanents à la conscience actuelle.

Nous avons ainsi évoqué rapidement certaines taches aveugles de la métaphysique des fondements non-fondables de manière phénoménologique. Néanmoins, si, en tant que métaphysiciens, nous recourons à des hypothèses qui dépassent les limites de l'immanence de la conscience actuelle, une question ne peut que se poser : est-ce que nous sommes *encore* phénoménologues ? Une quatrième voie d'analyse permettra de répondre à cette interrogation.

III / 4 : La phénoménologie an-archique

Les partisans de la quatrième variante du rapport de la phénoménologie à la métaphysique, ceux que nous nommons les partisans de la phénoménologie an-archique, partagent avec nous l'idée que la phénoménologie est par elle-même *incapable de satisfaire l'exigence du principe de l'immanence*. Ce sont aussi bien Jan Patočka que les phénoménologues qui reprennent l'héritage de Merleau-Ponty, comme Marc Richir, Renaud Barbaras ou Pierre Rodrigo.

S'ils partagent cette thèse essentielle, c'est parce que la découverte permanente de nouvelles couches des phénomènes va de pair avec celle de *traces* qui renvoient incontestablement à des éléments transcendants à l'expérience phénoménologique. Ces éléments ne se phénoménalisent pas au niveau de description

des phénomènes effectifs (bien qu'il demeure possible qu'ils deviennent des phénomènes susceptibles d'être décrits), mais seulement au niveau d'une couche de la description *plus profonde* que celle des phénomènes de l'expérience – où ils ne se manifestent que comme des traces qui *résistent* à une entière phénoménalisation ; ce qui présuppose que cette couche renvoie à ses propres traces et, par là, à une autre transcendance, et ainsi de suite jusqu'à l'infini⁴². Toutefois, les partisans de la phénoménologie an-archique n'en arrivent pas à la conclusion qu'il faut scruter les fondements ultimes et les principes de la réalité aux moyens de spéculations, comme le font ceux de la métaphysique des fondements infondables de manière phénoménologique. Ils en tirent la conclusion que la phénoménologie doit borner ses compétences et qu'elle doit *mettre entre parenthèses les questions métaphysiques* portant sur ces fondements ultimes et ces principes. C'est pour cette raison qu'on peut appeler cette quatrième variante du rapport de la phénoménologie à la métaphysique une phénoménologie proprement *an-archique*.

En insistant sur l'origine des traces qui renvoient aux éléments transcendant l'expérience phénoménologique *stricto sensu*, la métaphysique des fondements infondables de manière phénoménologique fait de « l'énigme » impénétrable de l'apparition des phénomènes un authentique *problème* philosophique. La phénoménologie an-archique, en revanche, en laissant cette « énigme » telle quelle et en se concentrant sur ce qui se dévoile dans l'expérience, y compris les traces renvoyant aux éléments transcendants, réussit à maintenir une partie de (l'esprit de) la philosophie première : selon cette conception la phénoménologie demeure première selon l'ordre de la connaissance et, en ce sens, elle répond à l'idée de « philosophie première ». Cependant, il doit rester bien entendu que dans cette optique une couche dernière des fondements ultimes de notre réalité ne pourra jamais être atteinte, puisqu'il n'y en a tout simplement pas, dans la mesure où on peut toujours déceler une couche encore plus profonde. La phénoménologie an-archique ne cesse donc d'explorer des couches de plus en plus profondes de l'expérience phénoménologique, tout en sachant qu'elle ne pourra jamais pousser son œuvre de fondation jusqu'à son terme puisque la couche qu'elle a actuellement atteinte, qui est certes plus profonde que la couche antérieure, n'est jamais un fondement ultime, mais seulement l'ombre d'une éternelle énigme : celle de l'apparition – une énigme dont la solution ne peut venir que d'au-delà de l'expérience. Insondable est alors le puits de l'apparition...

⁴² Un des plus beaux exemples du procès infini d'une telle description est donné l'analyse richirienne de la conscience du temps. Cf. Richir, Marc : *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*. Grenoble, Jérôme Millon, 2006, pp. 29–84.

IV. Conclusion

Nous avons tenté de construire et de proposer une typologie des relations possibles du courant phénoménologique avec la tradition métaphysique. Quatre types de rapports sont ainsi entrés en discussion. Il nous semble que l'enjeu véritable de leur conflit est le jugement que l'on peut porter, en fonction de chacun d'eux, sur la métaphysique spéculative. Si l'on lie parti avec la critique phénoménologie de la métaphysique traditionnelle (position III / 1) et/ou avec la phénoménologie conçue comme philosophie première (position III / 2), on s'engage nécessairement sur la voie du rejet et du dépassement, une fois pour toutes, de toute espèce de métaphysique spéculative. Au contraire, lorsqu'on prend parti pour la métaphysique des fondements non-fondables de manière phénoménologique (position III / 3), il ne s'agit de rien de moins que de reconnaître que la phénoménologie atteint *ses propres limites* lorsqu'elle admet son incapacité de connaître, dans le sens strict de ce terme, les fondements ultimes de la réalité. De ce fait la phénoménologie est amenée à reconnaître qu'il lui est impossible de réaliser son « idée » originelle, à savoir la connaissance des principes ultimes de la réalité. La conséquence dernière de cette double reconnaissance est que si l'on veut traiter malgré tout des fondements ultimes il est nécessaire – faute de mieux – de *réhabiliter* la métaphysique spéculative. La seule alternative à cette réhabilitation est de s'engager sur la voie de la phénoménologie que nous avons dite « an-archique » (position III / 4) et de se résigner à renoncer aux questions concernant les principes derniers de la réalité. En dernière analyse, l'enjeu de l'ensemble de cette discussion n'est donc pas autre chose que de savoir si la phénoménologie doit dépasser ou si, au contraire, elle doit réhabiliter la métaphysique spéculative.

Au bout du compte, lequel des quatre rapports qui viennent d'être évoqués sera effectivement en mesure de lever le mystère de l'apparition pour en faire un authentique problème philosophique et pour résoudre ce problème en décidant, par là même, du sort de la métaphysique spéculative, seul l'avenir pourra nous le dire...