

Meiner

Inga Römer / Alexander Schnell (Hg.)

Phänomenologie und Metaphysik Phénoménologie & Métaphysique

Phänomenologische Forschungen · Beiheft 4

Phänomenologische Forschungen

Phenomenological Studies
Recherches Phénoménologiques

Im Auftrag der
Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung
herausgegeben von

THIEMO BREYER, JULIA JANSEN
UND INGA RÖMER

Beiheft 4

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Phänomenologie und Metaphysik

Phénoménologie & Métaphysique

Herausgegeben von

Inga Römer
und
Alexander Schnell

unter Mitwirkung von
Philip Flock und Till Grohmann

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-3791-0
ISBN eBook 978-3-7873-3792-7

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2020. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Film, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Druck und Bindung: Druckhaus Beltz, Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Printed in Germany. www.meiner.de/phaefo

In freundschaftlichem und verehrungsvollem Gedenken
an László Tengelyi

INHALT

BEITRÄGE

<i>Inga Römer & Alexander Schnell: Vorwort</i>	9
<i>Claudia Serban: Métaphysique de l'effectivité, métaphysique de la facticité : Le problème d'une métaphysique phénoménologique</i>	11
<i>Florian Forestier: Facticité, concrétude, finitude</i>	29
<i>Tamás Ullmann: Le fondement schellingien et la métaphysique phénoménologique</i>	43
<i>Smail Rapic: Die transzendente Bedeutung der Faktizität bei Landgrebe und Tengelyi</i>	63
<i>Dominique Pradelle: Existe-t-il une métaphysique phénoménologique de style transcendantal ?</i>	79
<i>Gerald Hartung: Über die Möglichkeiten einer Metaphysik und Phänomenologie der Erkenntnis im Anschluss an Husserl</i>	105
<i>Sandra Lehmann: Kraft des Überschusses. Versuch über die Dynamik metaphysischen Denkens</i>	125
<i>Antonino Mazzù: Mouvement du monde et infinité chez Husserl</i>	143
<i>Karel Novotný: Phénoménologie et métaphysique du monde – À propos du dernier livre de László Tengelyi</i>	159
<i>Sophie Loidolt: Zu den metaphysischen Urtatsachen! – Das Ineinander der Monaden</i>	173
<i>Inga Römer: Ist die Zeit eine Kategorie? – Zum kantischen Erbe einer phänomenologischen Metaphysik</i>	191
<i>Till Grohmann: Welt und Endlichkeit in der Psychose – László Tengelyis Entwurf zu einem phänomenologischen Multiperspektivismus</i>	205
<i>Tobias Keiling: Freiheit und Determination bei Tengelyi</i>	221
<i>Philip Flock: Der transzendente Schein des Transfiniten und das phänomenologische Apeiron</i>	239

<i>Alexander Schnell</i> : Tengelyi, Levinas und Richir über das Unendliche	259
<i>Klaus Held</i> : Der Gott der Tora in phänomenologischer Sicht	275
<i>Gregor Schiemann</i> : Phänomenologische Todesbegriffe	289
<i>Camille Riquier</i> : La phénoménologie française ou résistances de la métaphysique	307
<i>Stanislas Jullien</i> : Derrida et le tournant phénoménologique de la déconstruction	329
<i>Fabian Erhardt</i> : Was ist Phänomenalisierung? – Zur Dynamik der Gegenstandskonstitution	349
<i>Fausto Fraisopi</i> : Horizont und Mannigfaltigkeit – Zum Problem einer spekulativen Wissenschaftstheorie und Mathesis	367
<i>Claude Romano</i> : Idéalisme/réalisme : une distinction métaphysique ? . . .	387
<i>Autorenverzeichnis</i>	403

Inga Römer & Alexander Schnell

Vorwort

Der vorliegende Band ist aus zwei Tagungen hervorgegangen, die vom 9. bis zum 11. Oktober 2017 an der Bergischen Universität Wuppertal und vom 30. November bis zum 2. Dezember 2017 an der Université Grenoble Alpes stattgefunden haben. Beide Veranstaltungen waren dem Gedenken an László Tengelyi gewidmet, der kurz vor seinem Tod im Jahr 2014 das Buch *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik* fertiggestellt hatte.

Die mit Edmund Husserl beginnende Bewegung der Phänomenologie hat ein zwiespältiges Verhältnis zur Metaphysik. In den *Logischen Untersuchungen* strebt Husserl zunächst nach einer Erkenntnistheorie, die mit einer metaphysischen Neutralität einhergeht. Husserl versteht hier »[d]ie Frage nach der Existenz und Natur der ›Außenwelt‹« als »eine metaphysische Frage« (*Hua XIX/1*, 26). Und er behauptet geradeheraus: »Metaphysische Fragen gehen uns hier nicht an« (*Hua XVIII*, 122). In den *Cartesischen Meditationen* schließt Husserl zwar immer noch »alle metaphysischen Abenteuer, alle spekulativen Überschwinglichkeiten aus« (*Hua I*, 166), »nicht aber Metaphysik überhaupt« (182). Nun ist es allerdings keineswegs unmittelbar ersichtlich, was Husserl hier unter jener Metaphysik versteht, die im Rahmen der Phänomenologie möglich und vielleicht sogar gefordert sein soll.

Bei Martin Heidegger ist das Verhältnis zur Metaphysik ebenfalls ambivalent. Zwar ist er vor allem durch die These berühmt geworden, dass Metaphysik als solche Ontotheologie sei und die Ontotheologie eine zu überwindende beziehungsweise zu verwindende Gestalt des Denkens darstelle. Es darf dabei jedoch nicht übersehen werden, dass auch Heidegger in einer bestimmten Phase seines Denkens, genauer gesagt zwischen 1927 und 1930, nach einer neuartigen Metaphysik suchte. Darüber hinaus kann das von ihm später erstrebte »andere Denken« womöglich doch in eine Metaphysikgeschichte eingeschrieben werden, die sich anders versteht, als Heidegger es mit seiner Generalthese der Ontotheologie nahegelegt hat.

Angesichts dieser zwiespältigen Haltung in Hinblick auf die Metaphysik bei den beiden Urvätern der phänomenologischen Bewegung scheint sich folgende zweifache Frage aufzudrängen: Wie ist das Problem der Metaphysik phänome-

nologisch zu verstehen? Und welche Antwort, wenn überhaupt, kann die Phänomenologie auf dieses Problem geben?

Es ist jedoch zunächst nicht diese doppelte Frage, die in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts im Vordergrund stand. Vielmehr dominierte mehrere Jahrzehnte hindurch diejenige These, welche unter dem Stichwort des »Endes der Metaphysik« Verbreitung fand. Diese Tendenz war zwar unter anderem dem Erbe Heideggers zu verdanken, allerdings ist er keineswegs ihr alleiniger Urheber. Die These vom »Ende der Metaphysik« kann ebenso gut auf Rudolf Carnap oder auf Theodor W. Adorno zurückgeführt werden und ist damit gleichermaßen prägend in der positivistischen Tradition analytischer Philosophie wie in der sogenannten Frankfurter Schule gewesen.

Seit einigen Jahren ist jedoch eine gewisse Renaissance der Metaphysik zu beobachten. Dies gilt sowohl für die beiden Zweige der »speculative metaphysics« und der »metaphysics of science« in der analytischen Philosophie wie auch für Teile der jüngeren, äußerst heterogenen Debatte um einen »neuen Realismus«. Darüber hinaus ist innerhalb der französischen Metaphysikgeschichtsschreibung eine – von László Tengelyi im ersten Teil seines Buches beschriebene – Tendenz zu beobachten, nach der neuerdings verstärkt auch nach nicht ontotheologischen Gestalten der Metaphysik in ihrer Geschichte geforscht wird, das heißt nach solchen Gestalten, die den Heidegger'schen Interpretationsrahmen sprengen.

Es ist diese allgemeine und zugleich vielseitige Renaissance der Metaphysik, die für uns der Anlass dazu ist, auch die inzwischen mehr als einhundert Jahre alte, aber immer noch aktuelle Bewegung der Phänomenologie auf ihre wirklichen und möglichen Stellungnahmen zum Problem der Metaphysik hin zu befragen. Für László Tengelyi war es entscheidend, den Ausdruck »Problem der Metaphysik« nicht nur im Sinne eines *genitivus objectivus*, sondern auch, und zunächst sogar vor allem, im Sinne eines *genitivus subjectivus* aufzufassen: Die Metaphysik behandelt nicht nur bestimmte Probleme, sondern sie hat auch selbst einen Problemcharakter. In Fortführung einer durchaus kantischen Tradition müsse es darum gehen, diesen Problemcharakter der Metaphysik eigens zu untersuchen, wenn letztere sich nicht in neuen Abenteuern verlieren soll. In diesem doppelten Sinne behandeln die Beiträge des vorliegenden Bandes, auf je eigenständige Weise, das »Problem phänomenologischer Metaphysik«.

Grenoble und Wuppertal, im Februar 2019

Inga Römer & Alexander Schnell

Claudia Serban

Métaphysique de l'effectivité, métaphysique de la facticité : Le problème d'une métaphysique phénoménologique

Abstract

Metaphysics and phenomenology are both to be understood in a plural and nuanced manner. Therefore, the metaphysics that phenomenology aims to overcome and the metaphysics that some phenomenologists have envisaged as their own are far from being the same. Based on these premises, our inquiry starts by examining the reasons of Husserl's initial antimetaphysical stand, as well as the meaning of his phenomenological positivism that goes hand in hand with the promotion of eidetics. Thus, the opposition between eidetic phenomenology and a metaphysics of effectivity (*Wirklichkeit*) is set in place. Yet, this opposition is profoundly altered by Husserl's acknowledgment of egological facticity as an *Urfaktizität*, which gives birth to the project of a new kind of metaphysics, properly phenomenological. The possibility and even necessity of a phenomenological metaphysics is furthermore examined by focusing on contemporary endeavors, and in particular on that of László Tengelyi in *Welt und Unendlichkeit* (2014), who has significantly enlarged the typology of primal facts (*Urtatsachen*).

Le rapport de la phénoménologie à la métaphysique a toujours été protéiforme, non seulement parce que, de Husserl à Heidegger, puis de la phénoménologie allemande à la phénoménologie française, les phénoménologues n'ont cessé de redéfinir leur pratique, mais aussi, plus fondamentalement, parce que la métaphysique est-elle même multiple : à son concept scolaire qui désigne une discipline historique ou une certaine manière de philosopher à laquelle la critique kantienne a eu l'ambition de mettre fin, nous sommes obligés d'ajouter ce que Kant lui-même appelait la métaphysique naturelle, à savoir un type de questionnement incontournable, irrémédiablement inscrit dans la nature de la pensée humaine, et qui ne se laisserait donc pas supprimer si aisément. C'est à la lumière de cette distinction que l'on peut tenter de comprendre le double mouvement qui structure, historiquement et systématiquement, le rapport de la phénoménologie à la métaphysique : d'une part et en un certain sens, la phénoménologie prétend effectivement « dépasser » la métaphysique, se déployer en deçà ou au-delà d'elle ; mais d'autre part, et depuis toujours, un dépassement conjoint de la phénoménologie par la métaphysique (une « nouvelle » métaphysique, qui n'équivaut manifestement plus à celle qu'il s'agissait

auparavant de dépasser) semble s'imposer avec une force parfois tout aussi grande.

Dans ce qui suit, nous allons tenter de répondre à ces deux questions connexes : pourquoi la phénoménologie viserait-elle à dépasser la métaphysique ? Et pourquoi la métaphysique servirait-elle, si ce n'est à dépasser, du moins à compléter la phénoménologie ? Ce questionnement se trouve nécessairement compliqué par le fait qu'il n'y a pas « une » phénoménologie et « une » métaphysique qui s'opposeraient dans un face-à-face univoque et sans reste. Pour respecter la diversité des démarches qui se réclament de ces deux intitulés, il conviendra donc de reconnaître et de montrer que, de même qu'il y a plusieurs types de « dépassement de la métaphysique » par la phénoménologie, il y a plusieurs types de « dépassement de la phénoménologie » par la métaphysique. Le parcours que nous allons proposer va privilégier deux moments de l'histoire de la phénoménologie : d'une part, le moment inaugural qu'est le moment husserlien, et d'autre part, un moment plus proche de nous, récent, voire encore présent, dont témoigne le grand ouvrage posthume de László Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, paru en 2014, ouvrage qui a singulièrement relevé le défi de contribuer à l'exposition et à la résolution du problème d'une métaphysique phénoménologique.

1. Husserl : d'une métaphysique à l'autre

L'intérêt de partir ici de Husserl provient évidemment du fait que, en définissant la méthode et la pratique de la phénoménologie, l'auteur des *Recherches logiques* lui a d'entrée de jeu prescrit un certain type de rapport à la métaphysique. Cependant, sa position à ce sujet est faite de plusieurs paradoxes. Souvenons-nous tout d'abord que c'est par une leçon inaugurale intitulée « Les buts et les tâches de la métaphysique » que le jeune *Privatdozent* Husserl a commencé son enseignement à l'université de Halle en 1887. Presque à l'autre bout de son itinéraire philosophique, dans les *Méditations cartésiennes* (ainsi que dans les Conférences données en 1929 à la Sorbonne), Husserl soulignera au contraire à quel point la phénoménologie est réfractaire à toute « aventure métaphysique », pour préciser aussitôt que sa phénoménologie transcendantale n'exclut que la métaphysique en son sens traditionnel naïf, mais non pas cependant toute métaphysique. Il y aurait donc bien, selon cette indication de Husserl, une métaphysique compatible avec le projet et les exigences de la phénoménologie, bref, une métaphysique proprement phénoménologique, dont nous essaierons de préciser ici le sens et la spécificité.

Mais avant cela, il nous faut encore élucider les motifs qui justifient le rejet initial de la métaphysique à l'intérieur de la phénoménologie husserlienne. Qu'est-ce qui est rejeté, plus précisément, et pour quelles raisons ? L'orientation antimétaphysique de la phénoménologie s'explique tout d'abord par le type de positivisme dont elle se fait la défenseuse. En effet, le « retour au donné » que prône Husserl dans les *Recherches logiques* peut être compris comme « un mot d'ordre essentiellement positiviste ».¹ Dans cette perspective, le « dépassement de la métaphysique » proposé par la phénoménologie husserlienne revient à « refuser les constructions qui débordent l'expérience » et le donné.² Il ne faut donc pas hésiter à prendre très au sérieux l'affirmation de Husserl, au premier tome des *Idées directrices*, selon laquelle les phénoménologues seraient « les vrais positivistes ». Mais il faut aussi comprendre la signification exacte du positivisme phénoménologique. S'il y a incontestablement « un lien étroit entre la nature descriptive de la phénoménologie et sa neutralité métaphysique »³, cette neutralité ne provient pas tant du fait qu'il faut décrire, mais de ce qu'il faut décrire : non pas « la réalité » au sens courant, le monde physique ou le psychisme, mais, pour donner la parole à l'Introduction des *Recherches*, « les caractères d'actes dans lesquels s'accomplissent les opérations de représentation, de jugement, de connaissance ».⁴ C'est pour cette raison d'ailleurs que Husserl met à l'écart « la question de l'existence d'une réalité extérieure » comme une « question de nature métaphysique » qui « n'est pas pertinente pour la phénoménologie. »⁵ La description phénoménologique se distingue radicalement d'une explication causale portant sur les « choses elles-mêmes » au sens d'entités existantes dans le monde ou dans le psychisme humain : la chose ou l'affaire de la phénoménologie n'est pas ce qui existe hors de nous, elle n'est même pas ce qui existe en nous. Tout cela relève aux yeux de Husserl d'une transcendance dont la description phénoménologique n'a pas à tenir compte car cela excède son domaine propre, qui est celui du vécu, des modalités subjectives d'apparition et d'expérience des choses.

¹ Jocelyn Benoist, « Dépassements de la métaphysique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2004/2 (tome 129), 167–180, 167 et 168.

² *Ibid.*, 170.

³ Dan Zahavi, « Phénoménologie et métaphysique », *Les Études philosophiques*, 2008/4 (tome 87), 499–517, 502.

⁴ Edmund Husserl, *Husserliana XIX/1 : Logische Untersuchungen*, vol. II, première partie : *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, U. Panzer (éd.), La Haye, M. Nijhoff, 1984, 4 ; *Recherches logiques*, tome II : *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, première partie : *Recherches I et II*, trad. par H. Elie, A. L. Kelkel et R. Scherer, Paris, Puf, coll. « Épiméthée », 1969, 4.

⁵ Zahavi, « Phénoménologie et métaphysique », 502.

On sait cependant que ce geste d'exclusion de tout ce qui transcende la sphère de l'immanence phénoménologique – la sphère de l'apparaître ou, pour Husserl, la sphère du vécu, de l'immanence intentionnelle de la conscience – n'a pas suffi à mettre la phénoménologie inaugurale des *Recherches logiques* à l'abri du soupçon d'une rechute dans la métaphysique : il suffit de songer en ce sens à la critique avancée par Derrida dans *La voix et le phénomène* et selon laquelle, là même où elle entend dépasser la métaphysique, la démarche de Husserl ne ferait que retomber dans « la métaphysique comme recherche de la certitude et de la présence ». ⁶ Autrement dit, le dépassement d'une métaphysique de la transcendance ne prémunit pas la phénoménologie contre la rechute dans ce que Derrida a appelé la « métaphysique de la présence ». ⁷

La formulation de cette critique suggère déjà que la phénoménologie et la métaphysique ne se situent jamais dans un rapport d'opposition univoque. Nous préférons toutefois aborder leur rapport ici par un autre biais, en partant de la façon dont Husserl présente la tâche de la phénoménologie dans les *Recherches logiques*, et en relevant les indications qu'elle donne de ce qui serait le propre de la métaphysique à dépasser. Le tort de celle-ci est en effet de recourir à des constructions théoriques purement symboliques et dépourvues de toute validation intuitive : le propre d'une entreprise métaphysique est donc de se soustraire à l'évidence de l'intuition. Cette évidence n'est pas à comprendre en un sens empiriste grossier, restreint à la perception sensible, car elle concerne également les idéalités logiques et mathématiques, ou encore le catégorial, autrement dit, tout ce qui est susceptible d'une validation intuitive et ne se réduit pas à une visée de signification irrémédiablement vide. Dans cette perspective, il apparaît aussi que le caractère phénoménologique d'une assertion ne dépend pas tant de ce sur quoi elle porte que du type de validation qu'elle appelle : rien n'interdit alors de concevoir une validation intuitive pour certains énoncés traditionnellement considérés comme métaphysiques. ⁸ Mais dans ce cas, la métaphysique n'obtient

⁶ Voir Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, Puf, 1989 [1967], 9, et le rappel de cette critique par J. Benoist, « Dépassements de la métaphysique », 171.

⁷ Voir aussi Jean-Luc Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Puf, coll. « Épiméthée », 1989, 13.

⁸ Comme le souligne Husserl dans la première version de l'article « Phénoménologie » pour l'*Encyclopaedia Britannica* : « La phénoménologie est antimétaphysique dans la mesure où elle récusé toute métaphysique se mouvant dans des substractions formelles vides. Cependant, comme tous les problèmes philosophiques véritables, tous les problèmes métaphysiques reviennent à un sol phénoménologique et y trouvent leur véritable figure et leur véritable méthode transcendantales, issues de l'intuition » (Edmund Husserl, *Husserliana IX : Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, W. Biemel (éd.), La Haye, M. Nijhoff, 1962, 253, cité par D. Zahavi, « Phénoménologie et métaphysique », 510, traduction française dans Edmund Husserl, *Notes sur Heidegger*, trad. par D. Franck, Paris, Minuit, 1993, 90–91. Nous avons modifié ici ces deux traductions. Remarquons aussi, au passage, que le

sa légitimité qu'en renonçant à son statut de philosophie première, qu'en se soumettant, comme le voulait déjà la critique kantienne, à une instance extérieure ; et pour Husserl aussi, cette instance est la théorie de la connaissance. « L'exigence de fondation » implique en effet ici « une dualité de la métaphysique et de la théorie de la connaissance ».⁹ Il n'y a ainsi de métaphysique légitime qu'en tant qu'elle est subordonnée ou subalterne, comme le souligne Husserl dans son cours d'*Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance* de 1906–1907 que nous nous permettons de citer un peu plus longuement :

Si la métaphysique est la science de l'être réel au sens vrai et dernier (*von dem real Seienden im wahren und letzten Sinn*), alors la théorie de la connaissance est la condition préalable de la métaphysique. Dans la mesure où elle fait abstraction de l'être tel qu'il se présente dans les faits (*faktisch*) et recherche l'être en général d'après son sens essentiel (*seinem wesentlichen Sinn gemäß*), la théorie de la connaissance est la science formelle de l'être. Nous pourrions désigner la critique de la connaissance qui s'appuie sur la logique pure sous le nom de métaphysique formelle (ontologie), tandis que la métaphysique au sens propre établit sur la base de cette métaphysique formelle ce qui est au sens catégorique dans les faits (*faktisch*), ce qui revient à l'être non pas seulement en général et en tant que tel, mais aussi *de facto* d'après les résultats des sciences de l'être déterminés.¹⁰

La métaphysique présuppose fondamentalement la théorie de la connaissance et ne saurait en faire l'économie. Tant qu'il n'est pas soumis à l'élucidation qu'apporte la théorie de la connaissance ou à la critique phénoménologique de la raison, le discours du métaphysicien reste, pour Husserl, un discours qui se satisfait de « significations qui ne [sont] vivifiées que par des intuitions lointaines et imprécises, inauthentiques (*Bedeutungen, die nur von entfernten, verschwommenen, uneigentlichen Anschauungen [...] belebt sind*) »¹¹, qui demeure donc irrémédiablement abstrait et symbolique. D'autre part, là où le phénoménologue met entre parenthèses les questions relatives à l'existence du monde extérieur ou

texte édité porte la trace d'une objection inscrite par Heidegger en marge de la caractérisation de la phénoménologie comme antimétaphysique).

⁹ Pour citer plus précisément Denis Seron : « il s'agit de défendre simultanément l'idée aristotélicienne d'une fondation métaphysique des sciences particulières et celle, kantienne, d'une fondation logique de la métaphysique (et à plus forte raison de toutes les sciences particulières) » (Denis Seron, « Métaphysique phénoménologique », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. I, n° 2, 2005, 3–173, 12). Ce double geste qui destitue finalement la métaphysique de sa position de philosophie première est déjà présent dans les *Prolegomènes à la logique pure* (Edmund Husserl, *Husserliana*, vol. XVIII : *Logische Untersuchungen*, vol. I : *Prolegomena zur reiner Logik*, Elmar Holenstein (éd.), La Haye, M. Nijhoff, 1975 ; trad. par H. Elie, A. L. Kelkel et R. Scherer, Paris, Puf, coll. « Épiméthée », 2002, 11–12).

¹⁰ Edmund Husserl, *Husserliana*, vol. XXIV : *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, U. Melle (éd.), 1984, La Haye, M. Nijhoff, 380 ; cité par D. Zahavi, « Phénoménologie et métaphysique », 504, trad. modif.

¹¹ Husserl, Hua XIX/1, 6 ; *Recherches logiques*, tome II, première partie, 6.

des objets intramondains pris dans leur factualité pour se concentrer sur leur constitution essentielle, pour le métaphysicien, au contraire, la question de l'existence ou de la réalité *effective* est la question ultime et fondamentale.

Husserl partage en effet le désir de surmonter ce que la *Théorie de l'objet* de Meinong a nommé le « préjugé en faveur de l'effectivité »¹² ; or il s'agit là d'un préjugé dont on peut soutenir le caractère éminemment *métaphysique*, dans la mesure où, par définition, comme l'affirme un texte de 1908 publié au tome XXXVI des *Husserliana*, « le métaphysicien [...] interroge en direction de "l'effectivité au sens ultime (*Wirklichkeit im letzten Sinn*)" ».¹³ La conception implicite de la métaphysique qui se dégage de cette assertion, comme doctrine de l'effectivité, a plus d'une affinité avec celle qui se laissera découvrir plus tard sous la plume de Heidegger, pour qui la métaphysique, dans sa constitution onto-théo-logique, jusqu'à Nietzsche compris, n'a fait qu'asseoir le primat de l'effectif, intimement lié à une compréhension de l'être comme efficence et volonté de puissance. Husserl et Heidegger s'accordent donc remarquablement pour voir dans la métaphysique une doctrine de l'effectivité, qui réduit ce qui est, voire l'être lui-même, à l'étant effectif et efficient, c'est-à-dire à une *certaine* acception de l'étant ; et nous pouvons même affirmer que la critique du primat de l'effectivité a chez Heidegger tous les caractères d'un legs husserlien. Et même si cette considération se tient en amont de ce qui motive plus profondément l'intention heideggérienne d'un « dépassement de la métaphysique » au profit d'une nouvelle pensée de l'être, il ne reste pas moins qu'il y a une connivence entre les deux phénoménologues fribourgeois, dans les raisons de leur réticence respective à l'égard de la métaphysique.

Un partage important se dessine en tout cas ici : la métaphysique se préoccupe de l'effectivité, de ce qui existe effectivement, là où, indifférente à la prise en compte de l'existence factuelle ou de la réalité effective qu'elle met hors jeu par une *epochè* insigne, la phénoménologie remonte de l'étant à l'être ou de l'effectif au possible, pour prendre, sous la plume de Husserl, le contour d'une discipline eidétique, d'une discipline dont l'objet d'étude sera l'*eidōs* et qui substituera aux explications causales des descriptions d'essence. Cette précision aide à mieux comprendre le sens et la portée exacte du positivisme phénoménologique mis en avant par l'auteur des *Idées directrices* : la phénoménologie n'est pas la science des faits au sens de ce qui existe effectivement ; au contraire, son champ de

¹² Cf. Alexius Meinong, *Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie*, Alexius Meinong Gesamtausgabe, tome II, R. Haller (éd.), Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1971, 485 sq. ; *Théorie de l'objet et Présentation personnelle*, trad. par M. de Launay et J.-F. Courtine, Paris, Vrin, 1999, 67 sqq.

¹³ Edmund Husserl, *Husserliana*, vol. XXXVI : *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)*, R. D. Rollinger (éd.), Dordrecht, Springer, 2003, 22.

description ne se dégage que par l'exclusion du factuel. Toutes les questions relatives aux faits (et *a fortiori* les « questions ultimes » qui touchent à notre existence), elle les réserve, comme l'indique le célèbre passage de la conclusion des *Méditations cartésiennes* sur lequel nous aurons à revenir, à une autre discipline qui est qualifiée sans hésiter de « métaphysique » et qui est censée prendre en compte de tels « problèmes de la facticité contingente (*zufällige Faktizität*) ».¹⁴

Il apparaît ainsi qu'il est dans une certaine mesure possible de faire correspondre au partage entre métaphysique et phénoménologie celui, dressé au début du premier tome des *Idées directrices*, entre fait et *eidos* : nous avons, dans la phénoménologie, une discipline eidétique pour laquelle l'étude des possibilités doit, de façon significative, précéder celle des effectivités¹⁵, et pour laquelle tout fait est susceptible d'une fondation *a priori*, alors que le champ de la métaphysique est celui que dessinent les questions relatives à l'existence et à l'effectivité – questions qui relèvent pour Husserl de la « facticité contingente » et tombent ainsi en dehors du champ de la phénoménologie comprise comme science de l'*eidos* et de la nécessité eidétique. Dans un autre texte de 1908 – publié comme complément au premier tome de *Philosophie première* –, cette opposition est encore plus clairement mise en place : la facticité – fût-elle celle de la nature ou celle de la conscience – est décrite comme étant « le champ, non pas de la phénoménologie [...], mais de la métaphysique »¹⁶, alors que la phénoménologie transcendantale se propose comme une « pure doctrine de l'essence de la conscience » et examine « la possibilité de la nature et les possibilités d'essence de la conscience pour une constitution de la nature ».¹⁷ L'*eidos* et le possible, d'un côté, le fait et l'effectif, de l'autre : tel serait donc le partage qui tracerait pour Husserl la ligne de démarcation entre phénoménologie et métaphysique.

¹⁴ Edmund Husserl, *Husserliana*, vol. I : *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, S. Strasser (éd.), 1950, 39 et 182 ; *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*, trad. par Marc de Launay, Paris, Puf, coll. « Épiméthée », 1994, 40 et 208. Ces problèmes renvoient en définitive à ce que, dans *Philosophie première*, Husserl appelle la « facticité contingente de l'homme (*zufällige Faktizität des Menschen*) » (Edmund Husserl, *Husserliana*, vol. VII : *Erste Philosophie (1923–1924)*, première partie : *Kritische Ideengeschichte*, R. Boehm (éd.), 1956, p. 54 ; *Philosophie première I – Histoire critique des idées*, trad. par A. L. Kelkel, Paris, Puf, coll. « Épiméthée », 1970, 77).

¹⁵ Edmund Husserl, *Husserliana*, vol. III/1 : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, livre premier : *Allgemeine Einführung in die Phänomenologie*, K. Schuhmann (éd.), 1976, p. 159 ; *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, tome premier : *Introduction générale à la phénoménologie pure*, trad. par J.-F. Lavigne, Paris, Gallimard, 2018, 242.

¹⁶ Husserl, Hua VII, 390.

¹⁷ Husserl, Hua VII, 392 et 390.

Mais le partage du fait et de l'*eidōs* n'est pas toujours parfaitement tranché. C'est pourquoi, comme la fin des *Méditations cartésiennes* le suggère à son tour, il peut y avoir, dans une certaine mesure, récupération, à l'intérieur de la phénoménologie, de ce qui se présente de prime abord comme factuel, même si cela ne revient jamais à dissoudre entièrement l'opposition entre fait et *eidōs*. Ainsi, un texte datant probablement de 1924 distingue entre une « phénoménologie eidétique » et une « philosophie phénoménologique de la facticité »¹⁸, laissant entrevoir un effort d'ouverture de la phénoménologie à la facticité, ainsi que le vœu d'un compromis avec une certaine forme de métaphysique (ce qui est finalement aussi la thèse qu'illustre la fin des *Méditations cartésiennes* : celle d'une non-exclusion réciproque entre phénoménologie et métaphysique). Et si la quatrième et dernière version de l'article « Phénoménologie » rédigé par Husserl en 1927 pour l'*Encyclopaedia Britannica* résume cette situation paradoxale en divisant de façon bien remarquable la phénoménologie transcendantale en une « philosophie première » (la phénoménologie eidétique) et une « philosophie seconde »¹⁹ (la science de l'*universum* des *facta*, qui ressemble en un sens, comme son nom aristotélicien le laisse entendre, plus à une physique – au sens très large du terme – qu'à une métaphysique), cette tentative de récupération du factuel à l'intérieur du phénoménologique ne va cependant pas sans une subordination nette, peu surprenante d'ailleurs, de la science des faits sous l'eidétique, dans la mesure où, comme le souligne Husserl, « la philosophie première est l'*universum* de la méthode pour la philosophie seconde ».²⁰ L'approche de la facticité ne semble ainsi en aucun cas pouvoir se passer de l'*eidōs*, et la métaphysique apparaît ainsi plutôt comme une philosophie dernière, irrémédiablement subordonnée. Cette position reste manifestement fidèle au précepte méthodologique selon lequel l'étude des possibilités doit précéder celle des effectivités, qui suggère bien qu'aux yeux de Husserl il y a une antériorité, une préséance de la phénoménologie comme discipline eidétique sur la métaphysique comprise comme science du factuel ou de la facticité.

¹⁸ Edmund Husserl, *Husserliana* VIII : *Erste Philosophie (1923–1924)*, deuxième partie ; *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, R. Boehm (éd.), La Haye, M. Nijhoff, 1956, 429.

¹⁹ Husserl, Hua IX, 298 ; *Psychologie phénoménologique (1925–1928)*, trad. par Ph. Cabestan, N. Depraz et A. Mazzù, Paris, Vrin, 2001, 241 et 242.

Cette distinction est discutée dans l'ouvrage co-écrit par Rudolf Bernet, Iso Kern et Eduard Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Meiner, 1989, 208–213.

²⁰ Husserl, Hua IX, 298–299 ; *Psychologie phénoménologique*, 242. « Toute la rationalité d'un fait réside dans un *a priori* », affirmera encore Husserl dans les *Conférences de Paris* comme dans les *Méditations cartésiennes* (Hua I, 38 et 181 ; *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*, 40 et 207).

La phénoménologie husserlienne ne s'en tient cependant pas sans reste à cette façon de régler les rapports entre fait et *eidos*, dans la mesure où il y a bien un cas où la primauté de l'*eidos* sur le fait se trouve mise en question. Ce cas est celui de l'*ego* lui-même, qui nous confronte à une facticité d'un autre ordre, que Husserl appellera originaire (*Urfaktizität*). Comme nous pouvons le lire dans un manuscrit de travail de 1931, avec l'*ego*,

Nous avons un cas remarquable et unique pour le rapport entre fait et *eidos*. L'être d'un *eidos*, l'être des possibilités eidétiques et de l'univers de ces possibilités est libre par rapport à l'être ou au non-être de toute réalisation (*Verwirklichung*) de telles possibilités, il est ontologiquement indépendant (*seinsunabhängig*) de toute effectivité [...]. Mais l'*eidos ego* transcendantal est impensable sans l'*ego* transcendantal comme facticiel.²¹

Le fait de l'*ego* vient nécessairement avant l'*eidos ego*, ce qui veut dire que, quand l'égologie est en jeu, la prise en compte de la facticité et, avec elle, la métaphysique ne saurait détenir un rang subalterne et se réduire à une philosophie seconde. L'égologie invite ainsi à penser autrement la dépendance de l'*eidos* par rapport au fait, et la reconnaissance de cette « facticité originaire (*Urfaktizität*) » exige de reconsidérer à la fois le statut de l'eidétique et celui de la métaphysique²², pour distinguer finalement entre une métaphysique comme philosophie seconde (science du fait, *Faktum*, comme effectivité, *Wirklichkeit*) et une métaphysique proprement phénoménologique, science de la facticité transcendantale, ou *Urfaktizität*. Ce remaniement affecte aussi le statut que l'on accorde à la nécessité d'essence, dans la mesure où celle-ci est à penser à présent en rapport avec une insigne nécessité de fait (nécessité hypothétique, dirait-on dans un lexique plus aristotélicien ou leibnizien) – celle-là même de l'*ego* facticiel. Il semble ainsi difficile, voire impossible de maintenir intact le partage entre nécessité eidétique et facticité contingente comme principe de la démarcation entre phénoménologie et métaphysique, dans la mesure où la facticité égologique, dans ce qu'elle a d'irréductible, conduit à introduire un « noyau de contingence originaire (*Kern von 'Urzufälligem'*) »²³ au sein même de l'eidétique de la vie transcendantale.

²¹ Edmund Husserl, *Husserliana*, vol. XV : *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, I. Kern (éd.), 1973, 385. Le texte dont provient cet extrait, intitulé « Téléologie », a fait l'objet d'un long commentaire par Marc Richir à la fin de ses *Méditations phénoménologiques* (Grenoble, Jérôme Millon, 1992), dans l'Appendice intitulé « Fait et *eidos* chez Husserl ».

²² Sur la nécessité de distinguer entre une métaphysique comme philosophie seconde (science du *Faktum* comme *wirklich*) et une métaphysique proprement phénoménologique, science de la facticité transcendantale ou *Urfaktizität*, voir les travaux de Stefano Micali, *Überschüsse der Erfahrung*, Dordrecht, Springer, 2008, 90 sq., et de Georgy Chernavin, *Transzendente Archäologie – Ontologie – Metaphysik*, Traugott Bautz Verlag, 2012, 80 sq.

²³ Voir à ce propos le commentaire de László Tengelyi dans *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg/München, Karl Alber, 2014, 184. Notons

Mais même sans accepter une telle conclusion (appuyée surtout, il est vrai, sur des manuscrits de recherche tardifs, et non sur des textes canoniques), il faut reconnaître que malgré son élan antimétaphysique inaugural, la phénoménologie husserlienne a fini par reconnaître une place et une légitimité à la métaphysique en son sein. C'est ce que montrent aussi les *Méditations cartésiennes*, auxquelles nous avons déjà fait allusion dans ce qui précède. Au sein de la *Cinquième Méditation*, au § 60, Husserl expose en effet les « résultats métaphysiques »²⁴ de son « élucidation de l'expérience de ce qui est étranger », et précise d'entrée de jeu : « ils sont métaphysiques s'il est vrai qu'il faut appeler métaphysiques les ultimes connaissances sur ce qui est (*letzte Seinserkenntnisse*) ». Ce passage semble renouer avec une compréhension somme toute classique de la métaphysique, comme science de l'étant véritable, mais c'est précisément ce que la suite de l'extrait dément fermement, car Husserl écrit :

[...] rien n'est moins en question ici que la métaphysique au sens habituel, celui d'une métaphysique dénaturée au cours de l'histoire, qui n'a plus rien de commun avec le sens de ce qui fut à l'origine fondé comme une *philosophie première*. Le mode de démonstration propre à la phénoménologie, purement intuitif, concret et surtout apodictique, exclut tout *aventurisme métaphysique*, tout excès spéculatif (*alle metaphysischen Abenteuer, alle spekulativen Überschwänglichkeiten*).²⁵

Or, même si le verdict paraît ici implacable et réitère dans une certaine mesure la réticence critique présente déjà dans les *Recherches logiques*, la conclusion des *Méditations cartésiennes* fait davantage droit à la nuance introduite entre plusieurs sortes de métaphysique. En effet, soucieux d'éviter tout malentendu et de ne pas faire peser de trop lourdes restrictions sur sa démarche, Husserl y précise que « la phénoménologie [...] n'exclut que la métaphysique naïve occupée à d'absurdes choses en soi, mais *non pas la métaphysique en général* », dans la mesure où « elle ne prétend aucunement refuser d'aborder les questions 'ultimes et dernières' », à savoir « les problèmes de la facticité contingente, de la mort, du destin » ou encore la question du « 'sens' de l'histoire » et les « problèmes éthico-religieux ».²⁶ Encore une fois, nous voyons ici que ce n'est

aussi que cet argument de l'archi-facticité a été repris récemment par Renaud Barbaras dans *Métaphysique du sentiment* (Paris, Cerf, 2016, 105 sq.), au profit d'une pensée de l'événement : « il n'y a d'archi-facticité qu'événementiale » (*ibid.*, 108).

²⁴ À partir de ces mêmes critères, nous trouverons chez Patočka une distinction entre la phénoménologie et ce qu'il appelle une philosophie phénoménologique : « La philosophie phénoménologique se distingue de la phénoménologie dans la mesure où elle ne veut pas seulement analyser les phénomènes en tant que tels, mais encore en tirer des *conséquences 'métaphysiques'* et pose la question du rapport entre le phénomène et l'étant, les étants » (Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, trad. par E. Abrams, Paris, Verdier, 1983, 41).

²⁵ Husserl, Hua I, 166 ; *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*, 189.

²⁶ *Ibid.*, 182 ; *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*, 207–208. Cf. Hua I, 38–39 ; *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*, 40.

pas la nature d'une question qui risque de l'exclure du champ de la recherche phénoménologique, mais c'est la manière dont elle est abordée qui est décisive, et tout l'enjeu d'une métaphysique phénoménologique est de surmonter l'approche naïve, dogmatique et abstraite de ces « questions 'ultimes et dernières' » que sont les questions métaphysiques. Car sans cette ouverture foncière à ces questions qui représentent pourtant pour elle des « problèmes limite », des *Grenzprobleme*, la phénoménologie ne saurait prétendre être une « philosophie universelle ».

Il faut aussi souligner que ces problèmes d'un type nouveau interviennent de prime abord et essentiellement « à l'intérieur de la sphère monadique »²⁷, dès lors que celle-ci est affranchie de sa limitation solipsiste et comprise comme intersubjectivité transcendante ou comme communauté des monades. Le tome XLII des *Husserliana*, consacré aux *Grenzprobleme der Phänomenologie* – aux problèmes limite relatifs à l'inconscient, à l'instinct et aux pulsions, à la téléologie, à la métaphysique et à l'éthique –, montre en outre que ce franchissement métaphysique à l'intérieur de la sphère monadique n'est pas à comprendre comme un compromis tardif dans la pensée de Husserl : le texte le plus ancien publié dans ce volume datant du 28 septembre 1908 (datation qui paraît ainsi très précise et certaine) et intitulé par Husserl lui-même « Téléologie, Dieu, possibilité d'une omni-conscience. La téléologie et la métaphysique fondée phénoménologiquement », déploie déjà en toute clarté le passage de la monadologie transcendante à la métaphysique. Il suffira d'en citer un bref extrait :

Métaphysique. Premier niveau : Retour au premier absolu, à l'absolu de la phénoménologie et des sciences phénoménologiquement réduites, la conscience et sa partition en hénades. Deuxième niveau : l'unité des multiples hénades ou monades à travers la téléologie, à travers l'harmonie.²⁸

Le passage à la métaphysique apparaît ici ouvertement comme appelé et suscité par le dispositif monadique lui-même et par la démarche même de la phénoménologie transcendante. Husserl souligne également dans ce texte que dans le flux de conscience d'une monade il y a « quelque chose de facticiel (*ein Faktisches*) », pour parler à ce propos d'une « logique de la motivation métaphysique » qui conduit jusqu'à « Dieu comme entéléchie »²⁹ : ce faisant, la métaphy-

²⁷ *Ibid.*, 182 ; *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*, 208. Cf. Hua I, 39 ; *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*, 40.

²⁸ Edmund Husserl, *Husserliana*, vol. XLII : *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik, späte Ethik : Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*, R. Sowa et T. Vongehr (éd.), Dordrecht, Springer, 2014, 164.

²⁹ *Ibid.*, 164 et 168. Voir aussi le complément XXIX, daté du début des années vingt, *ibid.*, 335 et 336.

sique phénoménologique de la facticité trace aussi les contours d'une nouvelle pensée théologique.

C'est ainsi depuis le cœur de sa phénoménologie, là où il est question du statut de la subjectivité et de la communauté transcendante, que Husserl est conduit à accorder à la métaphysique un statut autre que celui d'une discipline caduque ou obsolète ou d'une philosophie seconde. C'est parce que la phénoménologie descriptive et constitutive ne saurait prendre en charge et aborder convenablement, non seulement le problème de la facticité égologique (qui ne se laisse pas résorber dans l'*eidós*), mais aussi, plus généralement, ce que les *Méditations cartésiennes* appellent les « problèmes de la facticité contingente » ayant trait à l'inscription historique et communautaire de la vie monadique, que le recours à une métaphysique proprement phénoménologique est non seulement légitime, mais aussi incontournable. Cette nécessité devient manifeste, nous l'avons vu, déjà et tout d'abord sur le terrain de l'égologie ou de la monadologie transcendante. C'est pourquoi nous pouvons affirmer que, s'il y a bien un « dépassement » de la phénoménologie en direction de la métaphysique qui s'esquisse ici, il est commandé chez Husserl en premier lieu par le statut de la subjectivité transcendante elle-même : c'est autour de l'*ego* que tournent en premier lieu les problèmes limite de la phénoménologie.

2. Scénarios post-husserliens : les trois objets de la métaphysique traditionnelle, la facticité et l'événement

Mais il y a, comme nous l'avons suggéré, plusieurs types de « dépassement de la phénoménologie » par la métaphysique – plus précisément, par une métaphysique prise en un sens nouveau, qui a intégré la critique de la métaphysique naïve et dogmatique s'édifiant en dehors de toute validation intuitive, et qui peut donc prétendre être une métaphysique proprement phénoménologique. Or, nous pouvons considérer que cette pluralité de stratégies qui réconcilient la phénoménologie et la métaphysique découle des problèmes limite particuliers que suscitent chacun des trois anciens objets de la métaphysique spéciale : l'âme, le monde et Dieu. Si, chez Husserl, c'est l'*ego*, l'avatar de l'objet traditionnel de la psychologie rationnelle, qui occasionne de prime abord la mise en place d'une nouvelle métaphysique, phénoménologique, comme métaphysique de la facticité originaire, le monde et Dieu représentent des défis tout aussi importants pour une phénoménologie soucieuse de s'en tenir à un plan d'immanence intentionnelle et à une méthode de validation intuitive. Autrement dit, le terrain de la cosmologie et celui de la théologie pourraient constituer des sols au moins

aussi féconds pour faire apparaître la nécessité et le point d'émergence d'une métaphysique phénoménologique.

En ce qui concerne la question de Dieu, cette façon de formuler le problème suggère déjà qu'une approche alternative de ce que Dominique Janicaud a dénoncé comme le « tournant théologique de la phénoménologie française » est légitime et même nécessaire : plutôt que d'un « tournant » de la phénoménologie post-husserlienne, il faudrait parler ici de l'exposition incontournable à une limite de la description qui amorce, sous la plume de Husserl déjà, le passage à une métaphysique phénoménologique. Ainsi, c'est finalement la possibilité même d'une « phénoménologie minimaliste », capable de s'en tenir sans risque de transgression à un plan d'immanence intentionnelle dont la loi unique serait la constitution transcendantale, qui devient ici problématique. Dans cette perspective, l'ouverture de la phénoménologie à la métaphysique devient susceptible d'être comprise autrement que comme une façon de succomber à « la fascination trop métaphysique de l'originaire » que déplorait Janicaud.³⁰ Mais plutôt que de rouvrir ce dossier trop débattu dans le passé (au sujet duquel, cependant, les textes publiés au tome XLII des *Husserliana* sont susceptibles d'apporter de nouveaux éclairages), nous nous concentrerons dans ce qui suit sur la question du *monde*, ou sur le problème phénoménologique de la cosmologie.

Nous pouvons relever plusieurs jalons sur le chemin qui, après Husserl et Heidegger, a exigé de reconnaître que la phénoménologie du monde, loin de se réduire à un versant de la phénoménologie transcendantale ou de l'analytique existentielle, nécessite plutôt d'être prolongée et accomplie sous la forme d'une cosmologie phénoménologique, qui serait elle-même à comprendre comme un versant de la métaphysique phénoménologique de la facticité originaire. L'entreprise d'Eugen Fink et celle de Jan Patočka représentent assurément des avancées hautement significatives dans cette direction. Plus proche de nous dans l'espace comme dans le temps est le « saut » dans la métaphysique qu'accomplit Renaud Barbaras dans *Dynamique de la manifestation* (2013), en faisant valoir un « archi-événement » qui est « l'événement même de la subjectivation »³¹ surgissant dans le monde. Relevons en passant qu'une façon semblable d'amorcer le passage à la métaphysique se trouve déjà illustrée chez Sartre, qui, dans la conclusion de *L'Être et le Néant*, définit celle-ci comme « l'étude des processus individuels qui ont donné naissance à ce monde-ci comme totalité concrète et singulière », pour affirmer ensuite que « la métaphysique est à l'ontologie comme l'histoire à la sociologie ». Selon Sartre, en effet, le « problème métaphy-

³⁰ Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Éclat, 1991, 62.

³¹ Renaud Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin, 2013, 259.

sique » s'énonce comme suit : « Pourquoi le pour-soi surgit-il à partir de l'être ? ». La métaphysique est donc concernée par un événement insigne, à savoir « l'apparition du pour-soi » comme « événement absolu qui vient à l'être ». ³² Ce faisant, la métaphysique reste malgré tout conforme à la vocation que lui avait assignée Husserl, celle d'une prise en charge de la facticité, comprise toutefois ici non pas comme *fait* ultime mais comme *événement* absolu. Le surgissement du pour-soi (Sartre) ou l'événement de la subjectivation sur fond de monde (Barbaras) répondent à cette caractérisation tout autant que l'apparition du monde comme fait véritablement premier qui ne se laisse pas devancer par l'*ego*.

3. Tengelyi et la typologie des faits originaires

Nous avons tenu à évoquer rapidement ces quelques tentatives de redimensionner le rapport entre phénoménologie et métaphysique dans le sillage de Husserl afin de pouvoir faire ressortir à présent encore mieux la force et l'originalité de l'entreprise de László Tengelyi dans *Monde et infini (Welt und Unendlichkeit)*, dont le sous-titre est : *Le problème d'une métaphysique phénoménologique*. Ce livre monumental paru en 2014, peu de temps après la disparition prématurée de son auteur, combine en effet plusieurs approches dont la cohabitation pourrait surprendre, dans la mesure où il conjugue une enquête historique extrêmement dense et fournie qui parcourt la métaphysique occidentale, d'Aristote à Schelling, en mettant à l'épreuve le prisme heideggérien d'une constitution ontothéologique de la métaphysique, et un projet systématique dont l'ambition n'est pas moindre, car il s'agit de contribuer à l'élaboration d'une métaphysique phénoménologique dont l'objet ne soit plus l'*être* mais le *monde*. ³³ La fidélité et la rigueur exégétique de l'auteur n'excluent donc pas un parti-pris philosophique radical en faveur d'une métaphysique phénoménologique qui rompt avec le cadre heideggérien de l'ontothéologie dans l'exacte mesure où elle érige le monde au rang de fait originaire fondamental et s'accomplit donc éminemment comme une cosmologie phénoménologique.

Ainsi, tout en consacrant des pages très fines à la phénoménologie husserlienne et au type de métaphysique de la facticité originaire sur laquelle elle débouche par certaines de ses avancées, L. Tengelyi souligne avec force que les *Urtatsachen* sur lesquelles la phénoménologie bute sont nécessairement multiples, et l'un des apports les plus importants de son ouvrage consiste sans doute

³² Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 2000 [1943], 667, pour cette citation et pour celles qui précèdent.

³³ Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, 16.

dans la classification ou la typologie qui en est proposée³⁴ et qui permet, il nous semble, de mieux comprendre la pluralité des stratégies de dépassement de la phénoménologie par la métaphysique. Exposons rapidement cette typologie selon laquelle, en bonne logique husserlienne, le premier fait originaire sera le fait de l'*ego*, la facticité égologique. Vient ensuite le monde, ou plutôt la *Welthabe*, le fait d'avoir un monde – même si cette dernière formulation laisse entendre que la primauté du fait égologique aurait aussi une signification hiérarchique indépassable. Le troisième fait originaire faisant l'objet d'une métaphysique phénoménologique est celui de la communauté transcendante formée par l'intrication intentionnelle des *ego* : bref, le fait de l'intersubjectivité. Enfin, la quatrième *Urtatsache* relevée par L. Tengelyi est relative à la téléologie, au fait que l'histoire et plus généralement le devenir de la vie et de la communauté monadique sont traversés par un sens téléologique en vertu duquel le contingent ne s'identifie pas à l'irrationnel et le factuel n'exclut pas une forme de nécessité³⁵ – et c'est à ce niveau qu'une passerelle vers la théologie se laisse découvrir, comme le montrent les textes publiés dans la troisième section du volume *Grenzprobleme der Phänomenologie*, intitulée « Métaphysique: monadologie, téléologie et théologie philosophique ». Plus généralement, on pourrait considérer que la « téléologie universelle » dont parle Husserl déplace et élargit ce que Kant désignait déjà comme le concept cosmique de métaphysique, à savoir la science des fins ultimes de la raison humaine, la *teleologia rationis humanae*.

Avec la typologie des faits originaires proposée par L. Tengelyi, nous avons assurément à faire à un déplacement significatif de la tripartition traditionnelle des objets de la métaphysique spéciale : l'âme, le monde et Dieu. L'infléchissement le plus important est sans doute celui qui invite à reconnaître à la communauté intersubjective le statut d'une *Urtatsache* de rang égal à celui du fait de l'*ego* (nous ne nous prononcerons pas ici sur l'adoption, tout sauf négligeable, du motif téléologique, qui mériterait une enquête à part entière). Mais il faut aussi noter que le rang premier du fait originaire *ego* est inévitablement ambigu, puisqu'il peut donner l'impression de ne faire qu'élargir le commencement cartésien de la phénoménologie sans le dépasser véritablement.³⁶ Cependant, en se détachant dans une large mesure de Husserl pour se rapprocher plutôt de positions qui ont été défendues dans la phénoménologie française (ou même, avant, par Patočka), L. Tengelyi propose aussi un correctif à ce cartésia-

³⁴ *Ibid.*, 184–185.

³⁵ Cf. Husserl, *Hua* XLII, 165.

³⁶ Cf. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, 190 : « Durch diese Erweiterung des Bereichs von Urtatsachen geht Husserl sicherlich weit über Descartes hinaus, aber er hält dabei doch am cartesianischen Ausgangspunkt des Cogito fest. »

nisme rémanent de la métaphysique phénoménologique d'inspiration husserlienne, à savoir la reconnaissance d'un cinquième fait originaire qui n'est autre que celui de l'apparaître lui-même, et qui serait en réalité premier.³⁷ Dans cette perspective, le geste décisif d'une métaphysique proprement phénoménologique serait de rompre avec le primat husserlien de l'égologie et de penser l'*Urfaktizität* ultime autrement qu'en rapport avec l'*ego*. Or c'est également sous le signe d'une telle rupture que doit être placé le passage d'une phénoménologie du monde, qui étudie les modes subjectifs d'apparaître du monde et s'en tient ce faisant au plan de l'immanence intentionnelle, à une cosmologie relevant de la métaphysique phénoménologique pour autant qu'elle reconnaît au monde lui-même une facticité originaire. En effet, si le monde doit être un fait originaire à part entière, il ne le sera pas simplement en tant que corrélat de l'activité égologique, en tant que donné pour cette activité et constitué par elle, mais aussi et surtout en tant que, dans sa propre facticité, il devance et conditionne cette même activité. A rebours de la phénoménologie transcendantale, la cosmologie phénoménologique exigera donc de penser plus radicalement et plus rigoureusement l'antécédence du monde par rapport à l'*ego*. C'est dans cette direction que s'avancera, par exemple, la phénoménologie asubjective de Patočka.³⁸

Ce n'est cependant pas cette voie précise que suivront les analyses de L. Tengelyi, qui se déploient plutôt dans l'horizon, lévinassien, de l'antinomie entre la totalité et l'infini comme toile de fond privilégiée pour penser le monde. Le titre *Monde et infini* n'est cependant pas à comprendre, en clef lévinassienne, comme une alternative : il ne s'agit pas de faire jouer les deux notions l'une contre l'autre, mais de penser « l'ouverture du monde pour l'infini (*die Offenheit der Welt für das Unendliche*) »³⁹ et de comprendre que l'expérience du monde est simultanément expérience de l'infini. Pour la phénoménologie du monde, l'exposition à l'infinité a donc bien plutôt la signification d'un passage à la limite, car elle exprime à la fois l'impossibilité d'une totalisation de l'étant mondain et l'impossibilité d'une constitution sans reste du sens d'être du monde. Cette considération suggère, plus généralement, que la question de l'originaire (ou du principe, dirait-on dans un vocabulaire plus classique) et celle de la fin, du

³⁷ Cf. *Ibid.*, 190 : « Erst wenn deutlich wird, dass dem Erscheinen selbst der Charakter einer Urtatsache zukommt, die auf keine höheren Ursachen zurückgeführt werden kann, wird der eigentliche Sinn von Husserls Metaphysik zufälliger Faktizität voll greifbar » ; et plus précisément : « Erst wenn das Erscheinen als Urtatsache betrachtet wird, wird es so fassbar, wie es von sich selbst einstellt. »

³⁸ Voir à ce sujet les analyses de Renaud Barbaras dans *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka* (Paris, La Transparence, 2011) et les contributions du dossier « Patočka et la question du monde » coordonné par Emilie Tardivel et publié dans la revue *Philosophie* (vol. 118, 2013/3).

³⁹ Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, 298 et 299.

telos, ne sont pas les seules à engendrer le dépassement de la phénoménologie par la métaphysique, mais qu'il faut également leur adjoindre – ce que la considération husserlienne des *Grenzprobleme* suggérait déjà – la question de la *limite*. On pourrait en effet estimer qu'une des conditions de possibilité et de sens d'une métaphysique phénoménologique tient à la portée et à la signification accordée à la limite, c'est-à-dire aussi, en définitive, à la *finitude*. Nous pouvons aussi invoquer à cet égard la célèbre note de travail de Merleau-Ponty intitulée « Métaphysique – Infini – Monde – *Offenheit* », datée de mai 1960, que L. Tengelyi ne cite pas (sauf omission de notre part), mais qui aurait pu servir sa démonstration. Merleau-Ponty y écrit : « Je suis contre la finitude au sens empirique, existence de fait qui *a des limites*, et c'est pourquoi je suis pour la métaphysique. Mais elle n'est pas plus dans l'infini que dans la finitude de fait ». ⁴⁰ À l'antinomie insoluble du fini et de l'infini, Merleau-Ponty entend en effet opposer le concept d'*ouverture*, qu'il définit comme une « finitude *opérante* », c'est-à-dire comme une limite dont la transgression potentielle est toujours imminente, voire en cours de réalisation. Être pour la métaphysique veut dire ici non seulement, comme le disait Kant au § 57 des *Prolégomènes*, se tenir sur la limite (celle, en l'occurrence, du champ phénoménal ou du champ d'immanence phénoménologique), mais s'exposer au passage à la limite, à l'éclatement de la limite, et être dans l'ouvert.

Revenons à présent, en guise de conclusion, à nos deux questions de départ : pourquoi la phénoménologie viserait-elle à dépasser la métaphysique ? Et pourquoi la métaphysique servirait-elle, sinon à dépasser, du moins à compléter la phénoménologie ? Pour répondre à la première d'entre elles, nous avons montré, dans un premier temps de notre propos, que si la neutralité métaphysique de la phénoménologie husserlienne peut être comprise comme solidaire d'une forme de positivisme, il s'agit d'un positivisme paradoxal qui ne vise qu'à libérer la sphère du donné en allant au-delà de l'effectif, vers l'*eidos* et le possible. À cet égard, comme nous l'avons relevé, Husserl partage avec (voire transmet à) Heidegger une conception de la métaphysique comme dominée par le primat de l'effectivité, de la *Wirklichkeit*. Mais si elle aboutit à instituer une certaine préséance de l'*eidos* sur le fait, la phénoménologie husserlienne ne saurait éluder pour autant (et c'est là que s'amorce la réponse à notre seconde question) la question de la facticité dans ce qu'elle a de proprement originaire et irréductible, question qui fait irruption au cœur même de l'égologie transcendante et invite à concevoir une forme de métaphysique proprement phénoménologique : une

⁴⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible suivi de notes de travail*, Paris, Gallimard, 1964, 305.

métaphysique qui ne soit plus simplement une discipline dogmatique ou une philosophie seconde du factuel, subordonnée à l'eidétique, mais bien une métaphysique de la facticité transcendante ou des faits véritablement originaires. La possibilité d'une telle métaphysique ne saurait cependant s'attester sur le terrain de la seule égologie, car, comme nous l'avons également suggéré, les deux autres objets traditionnels de la métaphysique spéciale : *Dieu* et le *monde*, sont également susceptibles d'exposer la phénoménologie à ses limites, et y introduisent même de nouvelles considérations relevant de l'*Urfaktizität*, comme celles de la « téléologie universelle » ou de l'apparaître en tant que tel. C'est parce que la phénoménologie, dans sa vocation d'être une philosophie universelle, ne peut éviter de se confronter à de tels problèmes limite qui font vaciller les cadres de la description eidétique et de la constitution transcendante, que la métaphysique phénoménologique est autre chose qu'un oxymore. Sa possibilité dépend en dernière instance de l'hétérogénéité foncière et irréductible de l'ordre des faits, de l'écart qui sépare la factualité des faits mondains de l'archi-facticité des faits originaires et qui déstabilise, ou en tout cas remanie profondément, le partage modal de la contingence et de la nécessité.

Florian Forestier

Facticité, concrétude, finitude

Abstract

In this article, we investigate how L. Tengelyi elaborates his phenomenological metaphysics. By reviewing Heidegger's idea of onto-theology and emphasizing the specific status of facticity in Husserl's phenomenology, we first recall the way in which Tengelyi shows the possibility of such a metaphysics. We then question the compatibility of the two main inspirations of Tengelyi's phenomenology: Jean-Luc Marion's phenomenology of donation and Marc Richir's phenomenology of sense-in-the-making. Finally, we focus on the problematic of the world exposed in *Welt und Unendlichkeit* and propose some developments from it through the concept of concreteness and the theme of finitude.

Les travaux de László Tengelyi se sont attachés à éclaircir les liens entre métaphysique et phénoménologie afin d'élaborer une métaphysique phénoménologique qui est pour lui l'accomplissement du projet phénoménologique. En interrogeant, au prisme de la pensée heideggerienne, l'histoire de la métaphysique et les modes de structuration des systèmes métaphysiques, Tengelyi entend comprendre la phénoménologie comme l'effectuation d'une configuration métaphysique longtemps restée latente et faisant de la facticité son concept nodal. La possibilité d'une telle métaphysique est dégagée en creux par des travaux d'histoire et présentée positivement à partir d'une lecture de la phénoménologie husserlienne. Son élaboration phénoménologique, sous la forme d'une pensée de l'expérience et des expérimentaux¹, puise à des sources parfois difficiles à concilier : la phénoménologie de la *donation* de Jean-Luc Marion, la pensée d'Emmanuel Levinas et la phénoménologie du « *sens se faisant* » de Marc Richir. Son volet ontologique et cosmologique, exposé dans *Welt und Unendlichkeit*, implique pour sa part un redéploiement plus vaste, dont l'œuvre trop tôt interrompue pose les jalons.

¹ Je m'appuie principalement sur deux textes : 1) le support du cours consacré à l'histoire de la métaphysique, à la mise en discussion du concept d'onto-théologie, et aux prémisses d'une métaphysique phénoménologique, présenté en 2007 à la Sorbonne par László Tengelyi ; 2) plus ponctuellement et moins précisément, le dernier ouvrage posthume, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg/München, Karl Alber, 2014.

I. La phénoménologie comme métaphysique de la facticité

1) Une métaphysique non-onto-théo-logique

Pour explorer les possibilités de la métaphysique, Tengelyi s'inscrit dans une perspective heideggérienne sans tout lui céder. Le concept heideggérien d'onto-théo-logie fournit une clef de lecture pour appréhender différents champs de déploiement de la métaphysique et aussi pour dégager en elle des possibilités systématiques encore inexploitées. Dans la continuité de l'école française d'histoire de la métaphysique, Tengelyi s'attache ainsi à complexifier, relativiser et historiciser l'idée d'onto-théo-logie.

Selon Heidegger, l'onto-théo-logie est une logique consistant à comprendre systématiquement et totalement l'étantité de l'étant au prisme d'un principe. Or, dit Tengelyi, les trois constituants (*on*, *theos* et *logos*) ne sont pas indissociables. La tension de la structure onto-théo-logique est même décelable dès la *Métaphysique* d'Aristote, caractérisée par une structure katholou-protologique, autrement dit partagée entre le souci de ce qui est premier et celui de l'être en tant que tel. D'autres systèmes présentent une structure protologique (articulée sur une pensée du premier et pas d'abord de l'être), dont le néo-platonisme donne la quintessence. D'autres prennent une forme proto-katholou-logique, en particulier dans le thomisme (la pensée du premier, c'est-à-dire de Dieu, ouvre seule la possibilité d'une pensée de l'étant, le champ de la compréhension des modes d'être du fini, tout en s'en excluant) ; le rôle du premier n'est pas tant alors d'arraisonner l'étant à un sens précompris que de l'ouvrir sur l'insondable de la création.

La structure katholou-tinologique mise en œuvre par la pensée de Duns Scot (ou d'une autre façon, de Suárez), qui pense l'étant sous le format de l'objet en général, constituerait seulement une branche de la métaphysique, et non un paradigme livrant les clefs de son intelligibilité.

Pour Tengelyi qui plus est, ces structures ne se développent pas les unes des autres de façon nécessaire. La métaphysique d'Aristote porte aussi le potentiel de contre-tendances ou de variantes à la logique onto-théo-logique, tels les différents néo-platonismes. L'analogie de l'être, de même, n'est pas la matrice unique de toutes les scolastiques médiévales et renaissantes. Si la structure onto-théo-logique constitue une clef de lecture du mode de construction des systèmes métaphysiques, ceux-ci ne cessent pas non plus de la déborder et d'ouvrir en leur sein d'autres formes d'intelligibilité, qui relativisent non seulement l'idée d'un inéluctable oubli de l'Être (voire d'un oubli de l'oubli), mais la place même de l'Être dans ces systématiques, toujours aussi inquiétée par l'insistance de « l'Autrement qu'être ». Ces échappées hors de l'onto-théo-logie peuvent ouvrir

une position critique d'où l'appartenance de la pensée heideggérienne à une autre histoire de la métaphysique peut à son tour être interrogée.

2) Vers la facticité imprévisible

Au sein de cette histoire plurielle, Tengelyi s'intéresse à deux moments de percée dans lesquels l'architecture onto-théo-logique n'est pas seulement inquiétée, mais effectivement remise en cause : la pensée kantienne et la pensée schellingienne. Avec Richir, il étudie la critique kantienne de l'idéal transcendantal exposée dans la *Critique de la raison pure*². Kant y analyse le présupposé d'une *scientia Dei* qui conduit à penser le monde actuel à partir du savoir de Dieu et de chercher à en comprendre la réalité comme l'ensemble de toutes les possibilités. Kant, rappelle Tengelyi, veut expliciter la logique qui conduit tout être pensant à représenter « chaque chose comme si elle dérivait sa propre possibilité de la part qui lui revient³ » dans l'ensemble de toutes les possibilités.

Ainsi, rappelle Tengelyi, l'idéal transcendantal met en question la présupposition de détermination complète de toute chose, fondée dans celle d'un tout de la réalité ou d'une totalité actuelle des possibles, subrepticement transformée en idéal par la raison et hypostasiée en Dieu. Pour Kant, cette figure implicitement à l'œuvre dans la métaphysique doit être comprise comme idée régulatrice de la raison. Pour autant, rappelle Tengelyi avec Richir, la critique kantienne demeure à mi-chemin de son objet. Le concept de possible mis en œuvre par Kant reste en effet insuffisamment éclairci. Il faut plutôt poser que le « tout de la réalité » n'est que « la possibilité des possibilités »⁴, en d'autres termes, qu'il ne peut pas même être anticipé par l'esprit sous forme d'un possible, et ouvre bien plutôt à l'abîme qu'est pour la raison la facticité de la réalité.

Avec Marion, Tengelyi approfondit parallèlement la critique des présupposés kantien. Kant ouvre certes à une pensée de la manifestation de l'objet singulier sensible comme position pure⁵, mais recouvre cette singularité en en ramenant les modalités à une faculté de connaissance déterminant ses conditions qui sont les conditions de toute expérience. Par le concept de conditions de possibilités, il

² László Tengelyi, « Aux prises avec l'idéal transcendantal. Métaphysique et phénoménologie selon Marc Richir », *Annales de phénoménologie*, n° 6/2007.

³ Emmanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 572 / B 600. Tengelyi renvoie pour la traduction française au texte de l'édition publiée sous la direction de F. Alquié (I. Kant, *Critique de la raison pure*, tr. par A. Delamarre et F. Marty à partir de la traduction de J. Barni, Paris, Gallimard, 1980).

⁴ Marc Richir, *L'expérience du penser*, Grenoble, Millon, 1996, 97.

⁵ Martin Heidegger (trad. W. Biemel, A. de Waelhens), *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1981.

réaffirme ainsi le primat dogmatique d'une certaine idée de possible. Rien ne « se fait », n'« arrive », sans l'attestation qu'il soit possible. La faculté de connaissance précède ce qu'elle rend possible et rend par avance raison du mode d'apparition de l'apparaissant : « En régime métaphysique, la possibilité d'apparaître n'appartient jamais à ce qui apparaît, ni sa phénoménalité au phénomène.⁶ »

Pour Tengelyi, le potentiel métaphysique de cette percée kantienne est explicité par Schelling. Celui-ci comprend pour sa part que le « tout de la réalité » n'est que la *possibilité* des possibilités. Les possibilités envisagées d'une façon *a priori* ne déterminent qu'un être *en puissance*, sans pouvoir anticiper sur l'être *en acte*. Schelling envisage ainsi « une existence effective qui dépasse toute pensée » (*eine alles Denken übertreffende Wirklichkeit*). L'étant ne peut être pensé en totalité et la pensée ne peut anticiper son existence effective imprévisible (*unvordenklich*) et aveugle (*blind, blindlings*), laquelle renvoie, dit Tengelyi, à une « facticité »⁷ et à une « contingence »⁸ dont la découverte marque le début de notre propre époque philosophique.

L'effectif, ici, n'est plus simplement le fait. Le caractère premier, indériverable, de la facticité contingente ouvre le champ d'une autre configuration métaphysique. Celle-ci n'apparaît cependant pas ainsi armée et définitive avec la pensée de Schelling, mais traverse elle-même de manière latente l'histoire de la métaphysique sans avoir été explicitée et explorée comme telle⁹. Cette métaphysique ne reconduit pas le manifeste à des critères ou des conditions en assurant ou en validant le degré d'existence ou d'étantité et ne prétend pas surplomber *a priori* le champ de l'étantité et du pensable. Pour Tengelyi, elle prend la forme de la phénoménologie repensée, sous l'égide de la lecture que Marion fait de Husserl, comme *philosophie première*.

3) La métaphysique de la facticité comme phénoménologie des expérimentaux

En reprenant, avec Marion, l'idée husserlienne d'une phénoménologie comprise comme philosophie première, Tengelyi entend faire éclater la distinction posée par Husserl qui sépare la phénoménologie transcendantale, philosophie pre-

⁶ Jean-Luc Marion, *Étant donné*, Paris, Puf, 255.

⁷ Richir, *L'expérience du penser*, 153.

⁸ *Ibid.*, 163.

⁹ On la trouve par exemple, rappelle Inga Römer, dans l'idée d'Aristote d'une « nécessité hypothétique, détachée de l'apriorité : aussi longtemps qu'un étant existe, il est nécessaire, puisque son existence exclut la possibilité de sa non-existence ».

mière, et la métaphysique, philosophie seconde, pour expliciter la possibilité d'une métaphysique phénoménologique qui soit précisément la métaphysique de la facticité. Pour Husserl certes, la méthode « [...] intuitive, concrète, mais apodictique, de la phénoménologie exclut toute 'aventure métaphysique', tous les excès spéculatifs¹⁰ ». Pour autant, Husserl lui-même souligne que la phénoménologie « n'élimine que la métaphysique naïve [...], mais qu'elle n'exclut pas la métaphysique en général¹¹ ». L'idée husserlienne de la métaphysique ne se réduit pas à une interprétation phénoménologique et transcendantale des sciences de fait : « l'irrationalité du fait transcendantal » est l'objet principal d'une « métaphysique en un sens nouveau¹² » et entraîne un *élargissement* de la métaphysique.

Selon Tengelyi, la compréhension et l'élucidation du transcendantalisme même impliquent la compréhension de sa dimension métaphysique, cela parce que la phénoménologie transcendantale met à jour les « faits » ultimes ou originaires que sont le monde, l'ego, l'intersubjectivité, la téléologie de la raison, lesquels ouvrent à leur tour sur l'apparaître en tant que facticité transcendantale. En d'autres termes, la phénoménologie découvre une facticité originnaire qui entraîne l'irrationalité de toute rationalité mondaine, mais cette irrationalité n'est telle qu'au prisme d'une certaine conception de la raison plaçant celle-ci en position d'origine absolue et l'appelant à rendre raison de tout. La phénoménologie invite précisément à repenser la raison, à recomprendre le déploiement de la rationalité elle-même, la façon dont celle-ci s'inscrit dans une facticité qui la précède et en ouvre le mouvement et le travail.

Le concept de monde chez Husserl est particulièrement scruté par Tengelyi. Il est en quelque sorte le lieu de ce basculement et de la systématisation d'une métaphysique de la facticité. Le monde est en effet caractérisé par une « contingence d'une autre espèce » que les autres faits, car contrairement à eux, *indubitable*¹³. Je ne peux mettre en doute l'existence du monde, parce que le monde « [...] m'est conscient avec une irréfutable certitude comme donné en personne ». Pour autant, il est caractérisé par une contingence de connaissance « [...] en ce sens que ce caractère du monde d'être donné en personne et en chair n'en exclut par principe jamais le non-être¹⁴ ».

¹⁰ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, E. Ströker (éd.), Hamburg, Meiner, 1987, p. 142. – Tr. fr. *Méditations cartésiennes*, tr. par G. Peiffer et E. Lévinas, Paris, Vrin, 1996, 223.

¹¹ *Ibid.*, 160.

¹² Edmund Husserl, *Erste Philosophie, Husserliana VII*, R. Boehm (éd.), Den Haag, M. Nijhoff, 1956, 188.

¹³ *Ibid.*, 50.

¹⁴ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Husserliana XV*, I. Kern (éd.), Den Haag, M. Nijhoff, 1973, 385.

Le monde est en quelque sorte le lieu d'une tension entre sa manifestation, toujours locale et limitée, et sa mondanité dépassant et déjouant cette manifestation. D'une part, le monde n'est alors plus *un phénomène mais une condition de la phénoménalité*, la forme de la facticité. La métaphysique phénoménologique est comprise comme une analytique de la mondanité, entre sa manifestation dans une expérience toujours portée à la concordance, et le mouvement d'ouverture qui rend à jamais cette concordance impossible et ouvre le jeu du sens... Jeu qu'il faut comprendre comme formation responsive, sur fond d'une facticité venant s'inscrire dans une historicité qu'elle déjoue et relance.

II. La facticité et le transcendantal

1) Métaphysique de la facticité et nouvelle phénoménologie

L'élaboration concrète de cette métaphysique implique une véritable refonte des concepts, opérations et objets de la phénoménologie. Cette interrogation sur la phénoménalité, sous le sceau de la double influence de Marion et de Richir, est pour Tengelyi la marque de ce qu'il désigne – et constitue – comme nouvelle phénoménologie française¹⁵, caractérisée par une mise en question commune de la phénoménalité interrogée dans sa dynamique propre et du phénomène constitutivement habité par un excès le déchirant.

Pour autant, si les références que fait Tengelyi à Marion et Richir permettent de mieux comprendre la refonte conceptuelle à laquelle il procède, elles engendrent aussi une certaine ambiguïté liée à une hésitation entre deux modèles de phénoménologie qu'il n'est peut-être pas si facile de rapprocher. Avec Marion, Tengelyi questionne l'apparaître comme dynamique originelle de la manifestation, comme ce à partir de quoi et en quoi « il y a ». L'apparaître est premier, se confond avec la donation de ce qui apparaît, est caractérisé par son immédiateté, son événementialité. Avec Richir, Tengelyi questionne la facticité dans ce qu'elle a toujours d'inappropriable, dans son retrait, son caractère impénétrable et muet.

L'enjeu pour Tengelyi n'est pas, comme chez Marion, de penser la structure d'adonation comme condition subjective, mais plutôt *d'articuler* une pensée de la facticité comme événementialité et de la facticité au sens de la pré-objectivité.

¹⁵ Hans-Dieter Gondek et László Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin, Suhrkamp, 2011. À ce sujet, cf. Christian Sommer, « Transformations de la phénoménologie », *Revue Sciences/Lettres* [en ligne], 1 | 2013, mis en ligne le 01 mai 2012, consulté le 23 janvier 2018. URL : <http://journals.openedition.org/rsl/235>.

Ce qui m'arrive ne me subjective pas seulement, ou pas directement : la singularisation événementiale *ouvre l'espace d'une subjectivation*. Chez Tengelyi, la singularité doit être appréhendée comme double, singularité hors du monde et singularité saisie par le monde¹⁶, dans l'écart de ces deux figures et le travail que celui-ci suscite. La singularité est ainsi à penser entre la facticité qui habite l'exister et l'événementialité qui parfois déchire son cours, dans les tensions de ce mode de phénoménalisation interstitiel qu'est le sens.

2) La phénoménologie au risque de la donation

On l'a vu, Tengelyi fait de l'apparaître un cinquième fait originaire, plus originaire encore que les autres et fondement de leur facticité, point sur lequel le projet de Tengelyi est explicitement parent de celui de Marion. Il s'agit bien en effet de penser la phénoménalité en tant que telle, c'est-à-dire ici dans son advenir et sa facticité, ou encore son événementialité (l'événement est en quelque sorte le paradigme de cette effectivité). Autrement dit encore, il faut penser le « *es gibt* » de telle manière que celui-ci ne soit pas appréhendé sous la figure d'une production, d'une constitution, d'une synthèse, non plus d'ailleurs que sous celle de la constatation d'un déjà-là.

Les travaux préparatoires de Marion dans *Réduction et donation* entendent dégager la notion de donné des formats classiques de l'objectivité. Marion poursuit la réduction au-delà de toute reconduction à une norme préconstituée d'objectivité, pour dégager une forme pure de la phénoménalité. Pour Marion, les structures classiques de l'objectivité (permanence, définition, universalisation, répétabilité) ne peuvent que recouvrir la donation. Or, le quelque chose est toujours un « ceci qui donne le temps », qui doit être pensé positivement dans sa singularité. En particulier, il faut désancrer la donation de la perception et de l'intuition remplissante. La donation ne désigne pas une phénoménalité évidée, mais pure, appréhendée en ce qui la caractérise comme phénoménalité.

Ainsi, Marion peut dire sans paradoxe que ce qui m'est donné immédiatement est une signification, même si celle-ci n'est le plus souvent pas appropriable et dominable par la conscience. La donation est signification dans la mesure où elle détermine la façon dont elle se donne, son mode de manifestation et ses effets. Le concept de donation caractérise le fait que les phénomènes peuvent « [...] manifester leur propre phénoménalité, autrement dit, prendre forme à partir

¹⁶ De ce que S. Žižek appellerait lui philosophe pervers (celui qui pense le sujet ancré dans le monde), et philosophe hystérique (celui qui pense le sujet en rupture avec le monde).

d'eux-mêmes, au lieu de venir s'inscrire dans un cadre prédéfini.¹⁷» Il *renverse le primat métaphysique des conditions de possibilité sur le possible* (du principe de raison sur l'effectif) et prend l'*advenue* du phénomène comme fil conducteur.

La question de l'effectuation ou de l'opérationnalisation de cette phénoménologie se pose cependant. Chez Marion, elle est ouverte par *l'élargissement du champ de la phénoménalité* : le phénomène n'est plus d'abord défini selon le type d'objet dont il est phénomène, mais selon *le type de phénoménalité* dont il relève. Cet élargissement conduit à la mise en place du concept de *phénomène saturé* où « [...] l'intuition donnerait *plus, voire démesurément plus*, que l'intention n'aurait jamais visé, ni prévu.¹⁸ » L'idée de saturation confirme le primat de la donation en rendant impossible tout raisonnement en termes de conditions de possibilité et toute inscription de la phénoménalité dans des normes prédéterminées.

L'événement historique (comme la Bataille de Waterloo, manquée par Fabrice dans la Chartreuse de Parme), les œuvres d'art, la chair en tant qu'elle s'auto-affecte, l'altérité du visage chez Levinas, constituent ainsi des paradigmes de phénomènes saturés que la conscience ne peut arraisonner et qui dictent à celle-ci la manière dont elle les reçoit. Être phénoménologue pour Marion, c'est expliciter de nouveaux types de phénoménalité, les modalités selon lesquelles ils adviennent, la façon dont une « responsivité » (ce que Marion appelle l'adonné) est chaque fois éveillée. Les travaux consacrés à Saint Augustin dans *Au lieu de Soi*, les analyses esthétiques de la peinture de Courbet¹⁹ s'inscrivent elles aussi sous l'égide du phénomène saturé et de la donation dont elles veulent en quelque sorte tester l'effectivité. La question ne s'en pose pas moins : la catégorie du phénomène saturé donne-t-elle vraiment un surcroît d'intelligibilité aux œuvres de Courbet ?

3) La facticité du sens se faisant

Tengelyi ne suit pas jusqu'au bout la voie de l'adonation et du phénomène saturé. Il inscrit plutôt ses analyses dans le cours de l'expérience humaine et cherche à penser celle-ci comme mouvement de formation de sens. Le sens est une catégorie nodale pour Tengelyi, puisqu'il s'agit pour lui de passer d'une « phénoménologie diacritique » à une « éthique élémentaire phénoménologique » au moyen du concept d'une « division de soi »²⁰ en concevant « le « temps » et la

¹⁷ Jean Greisch, *Le cogito herméneutique*, Paris, Vrin, 2002, 42.

¹⁸ Jean-Luc Marion, *Le visible et le révélé*, Paris, Éditions du Cerf, 54.

¹⁹ Jean-Luc Marion, *Courbet ou la peinture à l'œil*, Paris, Flammarion, 2014.

²⁰ László Tengelyi, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, Grenoble, Millon, 2005, 297.

« vie » à partir du « sens »²¹, c'est-à-dire en s'efforçant de comprendre la *rencontre* de la formation de sens et d'une institution de sens, de l'inchoation du sens se faisant et de l'ouverture infinie de l'idéalité. Autrement dit, Tengelyi ne cherche pas à penser l'ouverture à une pluralité de types de phénomènes, mais la façon dont l'existence est relancée, mise en jeu par le jeu de l'accident et du sens.

Cette réinterprétation de la problématique de la passivité conduit Tengelyi à introduire une pensée « soustractive » de la subjectivité – pour reprendre un terme introduit par A. Badiou pour caractériser la tradition lacanienne, d'un sujet qui n'est pensable qu'hors toute expérience subjective. L'événement singularise en dé-subjectivant – certes pour appeler à subjectiver à nouveau. Sa donation faisant éclater toute structure de monde, d'horizontalité, de visée, d'anticipation bien sûr, l'événement arrivant en quelque sorte sans directement nous arriver, il ne se manifeste qu'en tant qu'il inscrit une *indisponibilité* dans le manifeste, pensée par Tengelyi à travers la catégorie lacanienne du réel, dans sa double dimension d'effectivité et de retrait. « [...] Le réel ne se présente jamais – le réel en tant que réel, le poids du réel – sans la perte d'un accès direct à une réalité présente sans médiation et sans limite.²² »

Le réel – cette expression a chez Lacan un sens particulier. Elle ne renvoie pas à une « réalité présente sans médiation et sans limite », avec laquelle on compte sur la base d'expériences précédentes et dont on se promet le remplissement d'attentes préconçues. Il signifie plutôt chez Lacan – tout comme chez Levinas – justement le contraire. Le « réel » n'est pas le « possible » devenu « effectif », mais [...] l'« impossible ». Ce qui est ainsi signifié n'est pas à nouveau la contrepartie conceptuelle du « nécessaire » ; ce qui est signifié est plutôt l'indisponible dans l'effectif [...]²³.

Il s'agit de radicaliser la pensée de la passivité pour finalement penser la singularité là où elle n'est plus du tout repérable, assignable, expérimentable. Mais l'événementialité, si elle ne se fait pas dans le monde, ne se fait certes pas non plus sans monde, et le surgissement temporalise plutôt qu'il ne brise seulement. Ainsi

[...] la tentative de concevoir la « vie » ou encore l'« être » en général – à partir du « temps » ferme l'accès à la question de l'ipséité en tant qu'histoire d'une vie plutôt qu'elle ne l'ouvre. Avec la tentative inverse – telle qu'on la retrouve d'une certaine manière chez Michel Henry, consistant à concevoir le « temps » à partir de la « vie », il n'en va pourtant guère mieux. [...] Parler d'une vie qui s'éprouve elle-même et se manifeste elle-même ne peut revendiquer pour soi aucune évidence. Comme Marc Richir le dit à bon droit, c'est pourtant une évidence qu'il n'y a que moi qui puisse vivre ma vie et que je ne peux vivre que ma vie. C'est donc en tant que *tertium datur* que s'offre à nous la possibilité de concevoir le « temps » et la « vie » à partir du « sens ».²⁴

²¹ *Ibid.*, 16 sq.

²² *Ibid.*, 333.

²³ *Ibid.*, 333.

²⁴ *Ibid.*, 16s.

Ici, événementialité et facticité se laissent penser ensemble comme ce qui déjoue toute maîtrise de l'*ego*, toute position de sens, et appelle à examiner les processus de formation et de surgissement de sens : « [...] il nous est donné à travers le sauvage de rester étranger dans le propre, pour libérer la voie vers l'étranger à l'extérieur du propre²⁵ ».

Certes, Tengelyi ne suit pas non plus Richir jusqu'au bout dans sa plongée dans la « sauvagerie » phénoménologique. L'horizon de sa pensée reste bien plutôt la disponibilité responsive aux événements du sens. S'il s'agit pour lui aussi de penser la vie du sens, celle-ci est appréhendée dans une tonalité moins intérieure, nostalgique et mélancolique que chez Richir. Chez Richir, la clef de l'ouverture du sens et de la singularité du soi n'est pas l'extase mais l'écart. Le paradigme du phénoménologique n'est pas ce qui arrive, frappe, ravit ou traumatise, mais le creux qui habite tout vécu. Le vif de l'expérience est affaire de trouble et d'inquiétude : impossibilité de l'expérience à se fermer sur elle-même, lacunes, creux, aspirations entr'ouvertes dans les rythmes de la vie du sens. L'essentiel ne se dit ni ne se révèle, mais s'indique seulement dans l'effleurement du plus à dire. Tengelyi, lui, veut une pensée moins mélancolique et moins esthétique. Au flux richirien du sens, il oppose la réquisition, l'impératif toujours singulier d'un sens.

III. Le devenir ontologique de l'épaisseur phénoménologique

1) Le monde et son infini

Dernière phase de la pensée de Tengelyi, la métaphysique du monde en réarticule les différents ingrédients. La phénoménologie des existentiels faisait déjà de la différence infranchissable entre l'infini du projet de monde et de son attestation finie une question essentielle. Celle-ci est tout aussi structurante pour le projet de *Welt und Unendlichkeit*. Tengelyi cherche, comme le souligne Inga Römer, à penser le monde comme « [...] un infini ouvert, qui laisse une place fondamentale à ce qui est véritablement neuf²⁶ ». Penser l'ouverture à l'infini à partir du monde, sans faire de cet infini un horizon, est sans doute l'originalité de la perspective de Tengelyi. Celui-ci entend en effet penser à partir du et en le monde cette forme d'excès, d'ouverture ou de béance qui, précisément, a motivé chez les précurseurs de la phénoménologie française – et particulièrement chez

²⁵ *Ibid.*, 223.

²⁶ Inga Römer, « De Kant à la métaphysique. Le chemin intellectuel de Laszlo Tengelyi », *Interpretationes*, Acta Universitatis Carolinae, n° 2/2015, 21.

Levinas – une remise en question du concept de monde et une mise en exergue de l'altérité.

L'infini chez Tengelyi n'est certes pas au-delà du monde, mais il n'est pas non plus à proprement parler le monde. Plus précisément, c'est à partir de la manifestation toujours finie et contingente du monde qu'il faut tâcher de le comprendre comme ouverture à l'infini : un infini qui n'est pas actuel, mais qui n'est pas non plus le mauvais infini de l'indéfini, qui est plutôt pensé comme potentiel ou virtuel, selon un modèle inspiré des infinis cantoriciens que Tengelyi discute²⁷ dans une perspective d'abord ouverte par Richir²⁸. Tout l'enjeu est de comprendre l'inscription de l'illimitation au sein de la facticité finie, de développer *une métaphysique de la limite*.

2) La matérialité d'un monde démondé

Un tel projet peut être placé dans une proximité heideggérienne. Il s'agit en effet de penser le monde au-delà de la structure d'horizon, comme forme ou formalité de la manifestation. Cette formalité du monde fut déjà l'objet des réflexions de Gérard Granel, auquel Tengelyi ne se réfère pas à notre connaissance, et qui a cherché, par la mise en tension des pensées de Heidegger et de Wittgenstein, à arracher le monde à son appréhension phénoménologique classique pour retrouver dans un deuxième temps, en questionnant sa matérialité, la possibilité d'une autre phénoménologie.

En quelque sorte, le concept de monde accomplit ainsi la phénoménologie et constitue en même temps son point de déchirure. Il retourne la relation du phénomène à l'apparaître, en faisant du phénomène une structure d'apparaître du monde, structure qui ne prend sens qu'en et par lui : la facticité contingente de ce qui m'apparaît et sa phénoménalité est à comprendre comme ouverture du monde. De la même façon, le monde accomplit et épuise l'idée de totalité en l'amenant au-delà d'elle-même, là où il n'est plus question « du tout », mais de « tout », avec la part d'ostensivité qu'implique cette dénominalisation.

La question est alors celle de l'attestation que permet une telle pensée d'un monde démondé. Y-a-t-il une attestation du monde comme monde ? Celui-ci se donne-t-il comme monde ? Comment penser la phénoménalité du monde, ou

²⁷ László Tengelyi, *L'expérience retrouvée*, « Nombre transfini et apparence transcendantale : Richir sur Kant et Cantor », Paris, L'Harmattan, 2006.

²⁸ Marc Richir, *Recherches phénoménologiques IV et V, Du schématisme phénoménologique transcendantal*, Bruxelles, Ousia, 1983 ; *Études phénoménologiques, Phénoménologie et sciences exactes* (1986, n° 3), « Une antinomie quasi-kantienne dans la fondation cantorienne de la théorie des ensembles ».

tout du moins l'inscription de la mondanéité au sein de la phénoménalité ? Selon Richir, cette problématique travaille le Cours de Marbourg de l'été 1928 de Heidegger. L'articulation, au sein du *Dasein*, de l'*Entwurf* qui l'emporte et de la facticité en laquelle il est toujours déjà « déchu », implique une forme de dissension au sein de la transcendance. Le monde comme « articulation liée des modes ou des possibilités d'être²⁹ » fait toujours aussi rencontre (*Widerhalt*) au mouvement qui le reprend. En ce sens, il « concrétise de manière finie l'excès en possibilités dans lequel se tient toujours déjà le *Dasein* comme pro-jet libre³⁰ ».

De cette façon, la transcendance ouvre bien vers l'étant, mais cette ouverture est indissociable d'un mouvement de détachement. L'étant auquel s'ouvre le *Dasein*, d'une certaine façon, se ségrégue : c'est dans le frottement du transcender et de ce qui lui résiste que celui-ci est ouverture à la question de l'être. Le « rencontré » n'est pas seulement rencontré sous la forme déjà structurée du *Vorhanden* ou du *Zuhanden* ; ceux-ci rendent compte de la dimension déjà pré-catégoriale de la façon dont l'étant vient à faire question comme étant, et non de ce que, pour se manifester ainsi, elle doit tout autant faire rencontre, consister en résistance même au transcender qui s'y ouvre. La choséité de la chose implique une « contre-transcendance », une insistance dans la transcendance, une « distance » originelle qui est la différence, et en laquelle elle se dépose en elle-même.

3) Concrétude et choséité

Pour Richir, cette problématique est celle de la concrétude phénoménologique, ou dit d'une autre façon, du phénoménologique comme concrétude. Il s'agit de penser au plus près l'épaisseur du concret sans l'assigner à aucune matière préexistante, aucun porteur de réalité. Richir voit dans cette concrétude l'ouverture à un infini qui appelle la dimension du sens, mais cet infini (qui est infinitisation)

[...] n'ordonne rien et ne m'ordonne rien, il est seulement la part d'infini d'*apeiron* qui travaille toute limite du dedans en l'infinitisant, qui fait de toute stase ou phase de présence la temporalisation précaire d'un immémorial/immature toujours déjà et toujours encore en « cours » de proto-temporalisation [...]³¹.

Il est ce qui se creuse en abîme dans tout être, cette *facticité irrésorbable du phénomène* à laquelle l'homme est exposé, à travers laquelle il rencontre sa

²⁹ Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, Millon, 2000, 12.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Marc Richir, « Phénomène et infini », in C. Chalier et M. Abensour, *Cahier de l'Herne*, Paris, 1991, 251–252.