

## **Y a-t-il une « révolution copernicienne » ou « anticopernicienne » en phénoménologie (en partant du débat entre Husserl et Kant) ?**

Alexander Schnell  
Université de Wuppertal

### **Abstract**

#### **Is there a « Copernican » or an « anti-Copernican » Revolution in Phenomenology (starting from the Discussion between Husserl and Kant)?**

This paper raises the question – based on the works of Marc Richir and Dominique Pradelle (in particular) – if and how phenomenology deals with an “anti-Copernican” revolution, considering that the motif (which is initially Kantian) of a “Copernican” revolution seems to have gone through some modifications that reflect a certain deposition of the constitutive role of the subject. Its fundamental thesis is that a certain dimension “beyond” the Copernican revolution does not reestablish a “Ptolemaic” realism but rather opens a dimension “beneath”: beneath the subject and the object where can take place a mutual relationship between an a-subjective constitutive power and a pre-empirical foundational being. This dimension “beneath” means that the alternative does not concern a “pre-Copernican” realism on the one hand and an “idealism” leaving in the shadows the relationship between the transcendental method and an ontological perspective on the other, but rather puts forward a constructive circularity between the transcendental constitution and an ontological foundation. It follows that “normativity” is not achieved on the basis of pre-given objectivity – because it would mean a *petitio principia* – but draws upon the “pre-immanent generativity”.

**Keywords:** being, constitution, Copernican revolution, foundation, generativity, idealism, normativity, realism, transcendental

Peu avant sa mort, Hegel affirmait, en guise de testament de l'héritage de la philosophie classique allemande, que « l'idéalisme fichtéen [...] devrait pour toujours avoir l'effet sur le philosophe de rendre inéluctable la monstration (*Aufzeigen*) de la nécessité ». (Hegel 1986, 485 *et sq.*; c'est nous qui soulignons) La réflexion sur la nécessité et son rapport à une compréhension

précise de l'« *a priori* »<sup>1</sup> se poursuit dans le débat entre l'idéalisme transcendantal kantien et l'idéalisme phénoménologique husserlien. Cette interrogation est en particulier au cœur d'une considération sur le statut de la « révolution copernicienne ». Comme on sait, celle-ci cherche à rendre compte de la connaissance *a priori*, en inversant le rapport de priorité constitutive entre les objets à connaître et le sujet connaissant. Dans ce qui suit, nous aimerions soulever la question – induite par des travaux antérieurs (Richir 1976) ou contemporains<sup>2</sup> – de savoir si et dans quelle mesure on peut parler en phénoménologie d'une révolution « anticopernicienne », compte tenu du fait que le motif, kantien à l'origine, d'une révolution « copernicienne » y semble avoir connu des modifications qui reflètent un certain détronement du rôle constitutif du sujet (et, en particulier, de son rôle instaurateur de « normes » nécessaires). Rappelons, dans un premier temps, le sens de cette dernière chez Kant.

### **1. La « révolution copernicienne » dans le criticisme de Kant et l'« idéalisme transcendantal » dans la phénoménologie de Husserl**

La « révolution copernicienne » telle qu'elle est exposée dans la *Critique de la raison pure* consiste dans l'idée que le projet – éminemment *gnoséologique* – d'une fondation de la connaissance *a priori* exige, sur le plan *ontologique*, de ne faire porter cette connaissance non pas sur des « choses » telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais sur des « objets » compris comme phénomènes, c'est-à-dire en tant qu'ils apparaissent grâce aux formes pures de la sensibilité et en tant qu'ils sont synthétisés (unifiés) par les catégories de l'entendement. Ces « objets » sont tributaires du « sujet transcendantal » que Kant analyse eu égard à ses facultés, parmi lesquelles la sensibilité, l'entendement et l'imagination jouent un rôle prépondérant pour rendre compte des conditions de possibilité de toute connaissance.

Or, si, parfois, Husserl affirme rester fidèle à l'auteur de la *Critique de la raison pure* eu égard aux points essentiels<sup>3</sup>, il n'exprime pas moins des critiques vis-à-vis du projet kantien. Dans quelle mesure ces dernières affectent-elles le projet d'une « révolution copernicienne » ? La phénoménologie husserlienne prolonge-t-il ce dernier ou s'inscrit-il en faux par rapport à lui ?

Classiquement, Husserl (et à sa suite Heidegger) insistent sur l'idée que la phénoménologie est caractérisée par une *méthode* spécifique. Au cœur de celle-ci sont l'*epochè* et la réduction phénoménologique. Dans le cadre d'une réflexion sur le rapport entre le Moi et le monde, Husserl précise à propos de ces outils méthodologiques :

[La] mise en suspens de toute prise de position à l'égard du monde objectif que nous appelons l'*epochè phénoménologique* [est] le moyen méthodologique grâce auquel je me saisis purement comme Moi et comme vie conscientielle dans et à travers lesquels le monde objectif entier est pour moi, et est précisément tel qu'il est pour moi. Tout ce qui relève du monde, tout ce qui relève de l'être spatio-temporel est pour moi dans la mesure où j'en fais l'expérience, le perçois, le remémore, y pense, le juge, l'évalue, le désire, etc. Descartes désigne tout cela, on le sait, à travers l'expression *cogito*. Le monde n'est autre pour moi que le monde conscient dans de telles *cogitationes*, et valant pour moi comme tel. *Tout son sens et sa validité, il le puise dans de telles cogitationes.* (*Husserliana* I, 8; c'est nous qui soulignons)

Le Moi n'est pas simplement *face* au monde – ce qui, par ailleurs, pose la question (cartésienne) du statut de ce dernier – mais c'est le *rapport intentionnel*, ici désigné comme « *cogitatio* », qui met originellement en rapport le Moi et son corrélat objectif. L'objet, et par extension le monde, ne sauraient être considéré « en dehors », voire même « avant » cette dimension qui lui confère « sens » et « validité ».

Or, qu'est-ce qu'il faut exactement entendre ici par « pôle subjectif » (face à son corrélat objectif) ? Le *cogito* n'est pas le Moi empirique, mais le pôle autour duquel est centrée la constitution du sens de l'apparaissant en régime d'*epochè* et réduction phénoménologique. La description de ce pôle requiert un changement d'attitude vis-à-vis de la réalité prédonnée et préétablie. En tenant ferme l'*epochè* et la réduction s'ouvre le champ de recherche de la phénoménologie que Husserl appelle la « subjectivité », constitutive précisément du sens et du sens d'être de l'apparaissant. Quelle est l'acception de l'*idéalisme transcendantal* qu'implique cette méthode ?

Si je m'assigne pour tâche de rendre compréhensible comment, en ma subjectivité, j'en viens à avoir sans cesse prédonné et donné « le » monde, cela ne revient encore à aucun « idéalisme de conscience ». Je n'affirme pas ici que le monde tient tout son être de l'être-pour-moi. Je pars simplement de l'idée que ce qui est donné pour moi sous le

titre « le monde » obtient en moi tout son sens et sa validité en tant qu'étant. Je ne dis pas que le monde serait quelque part en moi, voire qu'il serait un produit de matériaux de mon être transcendantal propre et, par conséquent, une formation subjective, comme un produit en pierre est une formation dans la nature, lui appartenant comme partie. Je ne dis strictement rien de tel ; j'essaie simplement de clarifier comment, en moi, cela même qui, sous le titre « nature et monde », survient comme étant, comme ce qui peut être expérimenté, jugé, etc., mais aussi comme effectivité confirmée ou comme apparence, comme certitude ou, le cas échéant, comme non certitude, comme question, comme conjecture, etc. – comment, [c'est-à-dire] à partir de quelles sources de la conscience, cela tire tout ce sens, et <comment on en vient> à sa position éventuellement évidente [...]. (*Husserliana* XXXIV, 114)

L'idéalisme transcendantal phénoménologique se propose ainsi de rendre compte de la façon dont l'être et l'étant tirent leur sens et leur validité des sources de la conscience transcendantale. Husserl le dit sans ambages :

Mais avoir-en-validité signifie par essence avoir-un-champ-d'intérêts, un champ d'une thématique universelle de vie, un horizon de possibilités du Moi ; [cela signifie par essence] pouvoir vivre ou agir [*hineinwirken*] au-dedans de lui, pouvoir s'auto-conserver en lui. L'époque est la *réduction phénoménologique* au Moi<sup>4</sup> dans l'être absolu, c'est-à-dire dans l'être qui englobe toutes les possibilités d'être, donc tous les champs d'intérêts possibles en tant qu'accessibles au Moi, en tant qu'ils sont à constituer librement à partir de lui et pour lui. (*Husserliana* XXXIV, 224)

Que signifie exactement cette *libre constitution à partir du Moi et pour le Moi* ? Quel est le statut de la subjectivité et que peut la vie transcendantale ?

Notons d'abord que les deux concepts fondamentaux des citations précédentes – le *sens* de l'être (*Seinssinn*) et la *validité* de l'être (*Seinsgeltung*) – ne coïncident pas purement et simplement, même si Husserl les évoque souvent dans un seul et même contexte ; aussi convient-il de procéder ici à des distinctions qui permettront précisément de clarifier le statut de la révolution copernicienne (ou anticopernicienne ?) en phénoménologie. Un tel travail a été effectué de façon fort utile par Dominique Pradelle dans *Par-delà la révolution copernicienne* (2012).

## 2. La révolution copernicienne (ou anticopernicienne ?) en phénoménologie

Selon Dominique Pradelle, il y a des raisons plaidant en faveur de l'idée qu'il y a une « révolution anticopernicienne » dans la phénoménologie transcendantale. Qu'est-ce qui justifie cette thèse ? Pour y répondre, il faut rappeler dans quelle mesure la phénoménologie s'inscrit d'abord dans la *continuité* de la révolution copernicienne kantienne.

Qu'un rapprochement se justifie entre la perspective husserlienne et la révolution copernicienne de Kant, cela apparaît entre autres dans la *Krisis (Husserliana VI, 202)* et dans ses révisions tardives (*Husserliana Dok. III, 227* ; Pradelle 2012, 351). De fait, il s'agit ici d'une *radicalisation* de cette « révolution copernicienne ». D'après cette radicalisation, le « sujet transcendantal » ne se restreint pas, comme c'est encore le cas, selon Husserl, dans la première *Critique*, à un dispositif *gnoséologique* (s'orientant par rapport aux facultés de connaître) – caractérisé par le fait, en particulier, de ne jamais livrer que les *conditions de possibilité* de la connaissance –, mais à dévoiler son statut *ontologique* en vertu d'une « expérience transcendantale » ouvrant au « nouveau monde de la subjectivité pure ». (*Husserliana VI, 260*) Quelle est plus précisément la position ontologique s'exprimant ici chez Husserl ?

Tout sens concevable, tout être concevable, qu'il soit appelé immanent ou transcendant, tombe dans le domaine de la subjectivité transcendantale en tant que subjectivité constituant le sens et l'être. (*Husserliana I, 116-117*)

La portée ontologique de la révolution copernicienne en phénoménologie concerne le fait que ce domaine est une « nouvelle région de l'être (*Seinsregion*)<sup>5</sup> qui n'a pas été délimitée, jusqu'à présent, dans sa spécificité ». (*Husserliana III-I, 67*) Il s'agira alors de clarifier comment il faut concevoir en particulier le rapport entre cette nouvelle « dimension » et le pouvoir constitutif de la subjectivité transcendantale.

Dominique Pradelle détermine la notion d'une « révolution anticopernicienne » en trois temps : d'abord, il la caractérise négativement, ensuite, il en propose plusieurs déterminations positives et enfin, il répond à une difficulté fondamentale permettant d'exposer en particulier la nature du « champ de conscience » au centre de cette réponse à Kant (et à

Husserl). La détermination négative de la révolution anticopernicienne s'opère à deux niveaux – eu égard à la méthode et relativement à des présupposés qu'il s'agit d'écarter.

Sur le plan méthodologique, d'abord, Dominique Pradelle insiste sur la nécessité de substituer la *description* et la *réflexion* à la *construction*. Par « construction », il entend en réalité la *reconstruction* d'un sujet idéal de la connaissance en tant qu'il possède une validité objective (ou est en mesure d'y satisfaire)<sup>6</sup>. La démarche phénoménologique opère en revanche par une élucidation descriptive s'appuyant sur la « réflexion transcendantale ». Ensuite, il s'agit de contrer un double présupposé kantien : celui d'une *substantialisation* et d'une *anthropologisation* du sujet. Concernant la substantialisation, Dominique Pradelle affirme que Husserl dénonce l'assimilation kantienne de l'unité du Je ou de l'*ego* à celle d'une chose mondaine, c'est-à-dire à un porteur ou substrat auquel seraient attribués des qualités ou propriétés. Le présupposé psychologisant ou anthropologisant renvoie à l'idée que les structures *a priori* de l'objet sont fondées sur les formes *a priori* des facultés de connaître du sujet que Dominique Pradelle caractérise comme « invariants anthropologiques de tout sujet fini (espace, temps, catégories) ». (Pradelle 2012, 359) Il s'agit là d'une « facticité originaire » et irréductible qui fait glisser Kant vers l'anthropologisme (comme Husserl le souligne notamment dans *Philosophie première*). (*Husserliana* VII, 401 et sq.)

La stratégie permettant d'invalider ces deux présupposés consiste alors pour Dominique Pradelle à faire valoir que ce Je ou cet *ego* est plutôt un *ego pur*, « indescriptible » et sans teneur explicable – bref : « sans qualités » (à l'instar de « l'homme sans qualités » de R. Musil). Ou selon la célèbre formule de Husserl : un « Moi pur et rien de plus (*reines Ich und nichts weiter*)<sup>7</sup> ». (*Husserliana* III-I, 179) Ce Moi ne doit pas être atteint par une conscience interne au sens psychologique ou empiriste du terme (c'est là-dessus que porte la critique adressée par Husserl à Kant), mais par une perception interne au sens de l'expérience transcendantale<sup>8</sup>, laquelle seule serait capable de fournir un « sol universel » dans une évidence apodictique. Dominique Pradelle lit ici Husserl – d'une manière convaincante parce que cela donne à la position husserlienne une teneur concrète – à travers l'exégèse heideggerienne de l'aperception transcendantale :

l'action synthétique de cette dernière est interprétée en termes d'« effectivité d'un comportement découvrant » ou d'un « pouvoir-rendre-évident » s'étendant à la totalité du flux immanent de la conscience. (Pradelle 2012, 357 *et sq.*)

Pour Dominique Pradelle, la détermination de l'aperception transcendantale comme « pouvoir-rendre-évident » ou comme « effectivité d'un comportement découvrant » propre à la totalité du flux de la conscience comporte cependant un risque. Il semble craindre, à la suite de J.-T. Desanti, une dérive idéaliste : « L'accessibilité de tout vécu d'un même flux au pouvoir égoïque de rendre évident ne relève-t-elle pas d'un idéal-type constructif, d'un présupposé idéalisant ou d'une fiction méthodologique, plutôt que d'une possibilité effective ? Dès lors, le caractère intuitif du sujet ainsi atteint n'est-il pas une illusion de transparence qui se heurte à l'opacité des vécus non remémorables ? » (Pradelle 2012, 358) La solution, visant à contourner le repli sur un « sujet », consiste à caractériser l'« aperception transcendantale » non plus comme « ego », mais, en empruntant l'expression à A. Gurwitsch et surtout à Sartre, comme « champ de conscience ». Quel en est le sens et le statut ?

Tout d'abord, pour répondre à ce qui a été affirmé dans un premier temps sur le plan méthodologique, il faut, selon Dominique Pradelle, procéder à une « *inversion méthodique du geste de renversement copernicien* » : « mettons hors circuit toute faculté<sup>9</sup> ! » Cela se traduit précisément comme suit : « le décryptage des actes noétiques, des structures de la réceptivité et de l'activité subjective doit s'effectuer au fil conducteur des *types d'objets* accessibles au sujet. *Chaque catégorie d'objets* (tempo-objet, objet spatial, chose matérielle, être animé, personne, société, idéalité...) *prescrit au sujet la légalité de ses modes d'apparition*, ainsi que le style des actes subjectifs nécessaires à l'effectivité de son apparaître. » (Pradelle 2012, 363 ; c'est nous qui soulignons) En d'autres termes : « vu que la conscience est par essence intentionnelle, les structures de ce sujet concret ne préexistent pas comme une nature en soi de la sphère immanente (pensée sur le modèle de tout objet transcendant), mais ne se laissent élucider réflexivement *qu'à l'occasion* de l'orientation intentionnelle sur un *objet* d'une catégorie déterminée. » (Pradelle 2012, 364 ; c'est nous qui soulignons) Si jamais il y a une révolution « anticopernicienne »

dans la phénoménologie de Husserl, elle ne peut être identifiée qu'au niveau de cette « inversion » qui fait des objets, des types d'objet, des catégories d'objet, etc. le fil conducteur de toute constitution subjective.

Deux conséquences essentielles découlent de cette précision méthodologique. Dominique Pradelle voit dans ce geste anticopernicien, cherchant à éviter le risque d'anthropologisation du sujet, la possibilité d'une « refondation systématique de la doctrine des facultés ». Cela implique de ne plus considérer ces dernières comme des pouvoirs invariants d'un sujet fini, mais comme des « structures eidétiques du sujet prescrites selon une légalité d'essence par les différentes catégories d'objet ». (Pradelle 2012, 365) L'implication ontologique de cette refondation est de taille : les structures constitutives de la subjectivité transcendantale ont dès lors leur « *ratio essendi* » « dans les catégories d'objets, et dans l'ordre de stratification (*Schichtung*) ou de fondation (*Fundierung*) », dans la mesure où l'on peut précisément faire valoir une hiérarchie au niveau des corrélats noématiques de la structure intentionnelle, hiérarchie entre objets « fondateurs » et « fondés », « mono-stratifiés » et « pluri-stratifiés ». Pour Dominique Pradelle, le statut du sujet se limite alors à celui, quasi-oxymorique (ou du moins hautement paradoxal<sup>10</sup>), d'un « miroir transcendantal de ses corrélats transcendants ». (Pradelle 2012, 365)

La deuxième<sup>11</sup> conséquence a trait à une redéfinition de l'*a priori* qui revient, comme Heidegger l'a remarqué de façon perspicace (Heidegger GA 20, 101; cité par Pradelle 2012, 367), à une radicale déssubjectivation de ce dernier. L'aprioricité n'est pas rattachée la subjectivité, et encore moins à sa prétendue origine en elle, mais elle correspond à *ce qui peut être donné dans une intuition d'essence*<sup>12</sup>. Dominique Pradelle peut ainsi distinguer entre la « constitution » et l'« instauration » des lois d'essence par le sujet : « Que les lois d'essence soient constituées par le sujet, cela ne signifie nullement qu'elles soient *instaurées* par ce dernier, mais simplement qu'elles n'ont de validité que dans la mesure où elles peuvent être rendues évidentes à un sujet ; l'analyse constitutive consiste précisément à actualiser ce procès du rendre-évident, afin d'en élucider les modalités spécifiques ». (Pradelle 2012, 368)



La conclusion – provisoire – de ce développement visant à verrouiller le geste anticopernicien réside alors dans l'identification du « véritable absolu phénoménologique » : Dominique Pradelle renonce à l'idée d'un sujet transcendantal auto-fondateur et constitutif – au sens d'« instaurateur » – de tout sens de l'étant et lui substitue « l'ensemble des structures anonymes et eidétiques de l'apparaître ou de la donation, qui déclinent la diversité des types d'objets d'expérience possible et s'imposent à tout sujet ». (Pradelle 2012, 387) Or, toute la question est de savoir s'il faut effectivement y voir la quintessence d'une révolution *anticopernicienne* ou si l'accès à cet « absolu » ne revient pas à l'ouverture d'un champ en deçà à *la fois* du sujet *et* de l'objet (nous y reviendrons).

Quoi qu'il en soit, pour Dominique Pradelle, cette absolutisation de *l'a priori* de la corrélation conduit à une difficulté centrale au sein de l'idéalisme transcendantal phénoménologique. Celle-ci réside dans l'opposition entre deux thèses – la thèse ontologique selon laquelle le sujet transcendantal est à l'origine du *Seinssinn* et de la *Seingeltung* – et la thèse (propre au geste anticopernicien) à la fois ontologique et gnoséologique, exprimant une médiation réciproque (ou une « circularité ») entre le sujet et l'objet, plus exactement l'idée que le sujet est la *ratio essendi* de l'objet et l'objet la *ratio cognoscendi* et *essendi* du sujet. Cette opposition est, aux yeux de Dominique Pradelle, aporétique et reprend pour l'essentiel l'alternative fallacieuse entre une version insatisfaisante de l'idéalisme et une version non moins insatisfaisante du réalisme (critiquées déjà par Fichte dès les premières versions de la *Wissenschaftslehre*).

Trois solutions se présenteraient pour éviter cette aporie. La première, anti-lévinassienne en quelque sorte (nous verrons tout de suite ce qui justifie ce qualificatif), consiste à distribuer de manière tranchée les *rationes essendi* et *cognoscendi* entre le sujet transcendantal, d'une part, et le sens et l'être du monde ainsi que de tout étant intra-mondain, d'autre part. Cette solution n'est pourtant pas husserlienne (et ne permet pas de sortir du cercle) : Husserl ne souscrirait pas au partage entre la méthode phénoménologique et ses implications ontologiques idéalistes ; et, d'une manière plus générale, sa phénoménologie ouvre à un domaine

d'investigation qui se situe précisément en deçà du clivage entre gnoséologie et ontologie.

La deuxième solution est proprement lévinassienne : elle assigne à l'étant un primat ontologique et relègue le pouvoir constitutif au sujet (c'est donc la position inverse par rapport à la solution précédente – d'où sa caractérisation comme « anti-lévinassienne »). Même si Levinas se réfère, ce qui légitime à ses yeux de s'y autoriser, au § 20 des *Méditations cartésiennes*, cette solution n'est guère davantage husserlienne : en effet, il ne faut pas confondre l'excès du visé sur l'intuitionné (thèse proprement husserlienne) avec celui de l'être sur la conscience (thèse lévinassienne ou encore marionienne<sup>13</sup>). Or, si Dominique Pradelle critique à juste titre le relent subjectiviste de la position husserlienne, force est de constater qu'une telle critique ne saurait viser Levinas (qui l'exprime à son tour). Cette réfutation de la deuxième solution ne rate-t-elle pas alors sa cible ?

Aussi peut-on se demander si la « troisième voie » empruntée par Dominique Pradelle qui consiste à exploiter l'opposition entre *Seinssinn* (« sens d'être », il traduit cette expression par « sens ontique ») et *Seinsgeltung* (« validité de l'être », il propose comme traduction « validité ontologique ») ne revient pas à un aspect fondamental déjà entrevu dans la deuxième solution<sup>14</sup>. Cet aspect n'est rien de moins que ce que Dominique Pradelle avait déjà identifié antérieurement comme le « geste anticopernicien » :

la donation de sens qui ouvre la possibilité de l'apparition [c'est-à-dire le *Seinssinn*] est *subjective*, tandis que la validation intuitive de ce sens [donc la *Seinsgeltung*] – qui lui confère le statut de quelque chose de véritablement étant –, bien que subjective en tant que succession d'actes noétiques, possède une *structure anonyme et universelle*, imposée au sujet et non instaurée par lui [...].<sup>15</sup> (Pradelle 2012, 374)

Que peut-on dire alors à propos de la thèse (voire la « solution ») défendue par Dominique Pradelle ? Il faut à ce propos revenir, en le précisant, sur le sens de la « circularité » contenue dans cette solution. Dominique Pradelle envisage deux interprétations possibles. Soit on y voit une *petitio principii* ; soit on y reconnaît « une situation essentielle de la pensée » qu'il faut maintenir et « chercher à [...] penser – geste heideggérien par excellence ». (Pradelle 2012, 374 *et sq.*) Il opte pour le second volet de l'alternative, en spécifiant la nature de

la « région » ou du « champ » de conscience au cœur de cette situation : celle-ci doit être assimilée à un « champ d'apparition a-subjectif » et entendue comme un « domaine *normé* de donation de sens et d'apparition d'objets ». (Pradelle 2012, 375 *et sq.*) Or, en raison de la circularité inhérente à ce champ a-subjectif, ne faut-il pas voir, dans cette solution, un *glissement* de la thèse d'une révolution « anticopernicienne » vers l'idée d'un déplacement de la révolution copernicienne (où un rôle fondamental incombe précisément au champ de conscience), relativisant le « anti » en faveur précisément d'un « par-delà » ou d'un « au-delà » ? Dominique Pradelle semble s'en être rendu compte à la fin de son essai :

Au-delà du renversement copernicien [et non pas : en effectuant un 'renversement *anticopernicien*'] : cette expression ne consiste donc pas à opérer une révolution ptolemaïque afin de restaurer le réalisme pré-copernicien propre à l'attitude naturelle, mais à admettre qu'*un eidos structurel du champ de conscience – c'est-à-dire de la dimension transcendantale infra-égoïque – précède tout sujet et tout objet*. Plus vieille que le sujet, et lui imposant ses normes, se trouve être l'essence structurale d'un champ de conscience anonyme. (Pradelle 2012, 385)

### 3. Réflexions sur la *Déduction transcendantale des catégories* (1787)

Il s'agit à présent de rendre compte, précisément, de cette « absoluité de l'*a priori* de la corrélation au sein d'un champ transcendantal anonyme » permettant de tenir les deux bouts d'une *légitimation de la connaissance* et d'une fondation *ontologique* à la fois de ce qui est connu et des outils méthodologiques au soubassement de ce dernier. Pour ce faire, nous procéderons en deux temps : en revenant d'abord à Kant, nous voudrions montrer dans quelle mesure la seconde édition de la déduction transcendantale des catégories répond déjà efficacement au reproche de l'« anthropologisation » ou de la « psychologisation » ; et ensuite, nous esquisserons en quelques traits comment les trois « genres » de construction phénoménologique, dans le cadre d'une phénoménologie « générative », réconcilient la perspective kantienne et la perspective husserlienne sans que cela implique toutefois de confondre l'instance transcendantale (constitutive et s'auto-constituant) et l'ensemble des structures régulatrices anonymes

et universelles prescrites au sujet transcendantal par les objets constituables. (Pradelle 2012, 378)

On sait que Kant a jugé nécessaire de réécrire le cœur du chapitre de la déduction transcendantale des catégories dans la *Critique de la raison pure* afin de contrecarrer les reproches de « psychologisme » et d'« anthropologisme » qui lui ont été adressés immédiatement après la parution de la première édition de l'ouvrage (notamment relativement au rôle des « trois synthèses » dans la déduction dite « subjective »). Or, Kant était lui-même persuadé d'avoir répondu de façon satisfaisante à cette critique. Que contient exactement cette réponse ?

Dans la déduction transcendantale des catégories de la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*, Kant élabore trois moments principaux. Mais avant de les exposer en détail, il faut procéder, à notre avis, à une modification de l'ordre qu'il a donné à ces trois moments, à savoir l'unité de la conscience de l'objet, la « *synthèse figurée* » et les *lois* de la liaison des objets rendant possible le fait que les objets de l'expérience soient à leur tour soumis à une légalité.

Cet ordre se justifie certes architectoniquement parce qu'il suit celui de la première déduction où, sur un plan empirique, Kant a d'abord distingué entre la synthèse de l'appréhension dans l'intuition, la synthèse de la reproduction dans l'imagination et la synthèse de la reconnaissance dans le concept. Ensuite, il a mis en évidence, pour ces trois synthèses empiriques, une synthèse transcendantale correspondante, dont la triple opérativité assure cette déduction « subjective ». Or, pour éviter tout reproche d'empirisme, Kant se garde désormais de mettre en avant l'idée de trois « synthèses », mais, au fond, la configuration reste la même. Le fait de conserver ce même ordre dans la deuxième édition ne lui permet pas pour autant d'échapper une nouvelle fois à un reproche d'empirisme : Kant s'oriente toujours par rapport aux trois facultés de connaître (sensibilité, imagination et entendement) et c'est l'ordre des synthèses empiriques qui commande celui des synthèses transcendantales correspondantes.

Sur un plan *systématique*, en revanche, cet ordre ne se justifie plus<sup>16</sup>. Si l'on tient compte des opérations transcendantales réellement effectuées, force est de constater que l'établissement de l'unité de la conscience de l'intuition

*succède* à la figuration du cadre spatial et surtout temporel ouvert par les intuitions pures. Ne peut être unifié dans un objet que ce qui s'est d'abord déployé dans la matrice formelle rendant possible l'apparition de cet objet<sup>17</sup>. Pour mieux démarquer les opérations ou effectuations spécifiques des synthèses transcendantales, Kant aurait effectivement mieux fait de suivre cet ordre systématique. L'établissement de la « validité objective des catégories » ou, transposé sur un terrain phénoménologique, celui du pouvoir constitutif de la dimension de la phénoménalité pure, nécessite donc de procéder dans l'ordre suivant : eu égard à la « *synthèse figurée* » d'abord, à l'institution de l'*unité* de la conscience de l'objet ensuite et à l'instauration de la *légalité* des objets de l'expérience en dernier lieu.

L'objectif fondamental d'une déduction transcendantale des catégories réside dans la nécessité – avant de comprendre comment l'expérience peut être unifiée et harmonieuse *pour nous* et avant de montrer ce qui rattache ces catégories à leur « point suprême » – d'établir le bien-fondé de l'application de ces catégories aux intuitions. Autrement dit, il faut mettre en évidence la condition ultime du fait que les catégories puissent avoir une vertu constitutive de la teneur d'une connaissance. C'est là le premier but, le *desideratum* primordial, d'une investigation visant à établir la validité objective des catégories.

A ce dessein, Kant procède, dans le § 24, à une *véritable génétisation* qui est au cœur de sa déduction transcendantale. Le chemin argumentatif est le suivant. Le problème est de savoir, nous insistons, comment les catégories (en tant que fonctions *unitaires* de l'entendement) peuvent s'appliquer à des intuitions (caractérisées par un divers *multiple*). La réponse est donnée en deux temps. Premièrement, il s'agit de comprendre comment il peut y avoir une « conformité (*Gemäßheit*) » grâce à laquelle le « divers de représentations données » peut être déterminé « *conformément* » à l'unité synthétique de l'aperception. Réponse : cela est possible grâce au fait qu'il y a une harmonie et une concordance entre le sens interne (= le temps comme forme *a priori* de la sensibilité) et la spontanéité (*a priori* à son tour) de l'entendement. Et qu'est-ce qui constitue cette harmonie et cette concordance ? C'est le cas, deuxièmement, en vertu d'une synthèse tout à fait spécifique qui permet de penser *a priori* « l'unité synthétique de

l'aperception du divers de l'intuition sensible ». Quelle est cette synthèse qui, visiblement, est d'une importance absolument cruciale dans la déduction transcendantale des catégories ? C'est la « *synthesis speciosa* » (que Kant caractérise d'ailleurs comme « possible *a priori* et nécessaire »), une synthèse *originellement figurée* qui relève de l'*imagination productrice*. La génétisation consiste dans le renvoi circulaire (mais nullement vicieux !) entre l'harmonie *a priori* entre le temps et la spontanéité intellectuelle, d'un côté, et l'unité synthétique de l'aperception du divers, de l'autre. La synthèse figurée « flotte » entre les deux (tout comme, plus tard, l'imagination « flottera (*schweben*) », chez Fichte, entre la sensibilité et l'entendement).

Or, l'imagination productrice ne garantit pas à elle seule le rapport à l'objet, elle n'instaure donc pas une « réalité objective ». En effet, pour que ce rapport circulaire ne flotte pas dans le vide, une unité est nécessaire assurant que cette « production » ne soit pas simplement imaginaire ou fictive. Dans les paragraphes 16 et 17 de la déduction des catégories de 1787, Kant cherche ainsi à montrer que le caractère permanent (*durchgängig*) et accordé (*einstimmig*) de l'expérience exige la *conscience de la synthèse de mes représentations* relatives à cette même expérience. Or, cette unification synthétique suppose l'unité de cette conscience. « Par conséquent », conclut-il, « l'unité de la conscience est *ce qui seul constitue le rapport des représentations à un objet*, donc leur validité objective [...] ». (Kant 1980, B 137 ; c'est nous qui soulignons) Cette synthèse concerne seulement le divers multiple dans l'intuition. Si « [l']unité synthétique de la conscience est donc une condition objective de toute connaissance », à laquelle toute intuition doit être soumise « pour devenir un objet pour moi, puisque d'une autre manière et sans cette synthèse le divers ne s'unirait pas en une conscience » (Kant 1980, B 138), il s'agit alors de la condition assurant précisément l'unité de la conscience de l'objet (s'appuyant, on le voit, sur l'unité de la conscience elle-même).

Nous en venons enfin au troisième moment. La déduction transcendantale ne doit pas seulement expliquer comment la teneur de l'expérience peut être déterminée par les catégories et ce qui assure le rapport à l'objet, mais elle doit encore rendre compte de la manière dont les objets peuvent être connus *a priori* d'après les lois constitutives de leur liaison. Il en va ainsi de la

légalité de la connaissance des objets. La solution (livrée dans le § 26) ne réserve pas de surprise, elle reprend le même principe que pour la synthèse de l'imagination : « C'est une seule et même spontanéité, qui là sous le nom d'imagination, ici sous celui d'entendement, introduit la liaison dans le divers de l'intuition ». (Kant 1980, B 162)

#### 4. La légitimation de la connaissance – perspective relevant de la « phénoménologie générative »

Comment cette triade conceptuelle « figurativité – unité – légalité » peut-elle maintenant être rendue fructueuse pour la problématique de la légitimation de la connaissance dans une perspective phénoménologique ? Dans son excellent ouvrage sur le concept de vérité chez Husserl et Heidegger, Ernst Tugendhat, lorsqu'il réfléchit sur le sens et les limites de la légitimation ultime dans le cadre d'une phénoménologie constitutive, exprime un doute dont nous nous permettons de reproduire ici l'expression complète :

[O]n pourrait ici émettre un doute à propos de la question de savoir si, dans l'intuition (*Schau*) réflexive, les multiplicités d'actes constitutives qui appartiennent à une objectivité déterminée sont réellement données, dans leur être-déterminé, de façon aussi univoque que Husserl le prétend (*cf.* par exemple *Ideen II*, p. 90 *sq.*). Même si toute vérité objective n'a de sens que relativement aux possibilités d'attestation subjectives, le fait que ces possibilités d'attestation soient à leur tour censées être transparentes et ultimement connaissables dans une analyse immanente n'est que la conséquence d'un certain dogmatisme de Husserl [...], c'est-à-dire de sa conviction que tout ce qui est immanent est *eo ipso* donné de façon adéquate. On peut se demander – notamment dans les couches profondes de la constitution – si ce qui est ici donné est accessible dans une simple réflexion, et si Husserl n'est pas, en réalité, en train de *construire* plutôt que de *décrire* des états de fait [*Befunde*] phénoménologiques [...]. Mais Husserl lui-même faisait à ce point confiance en l'intuition immanente que cette problématique n'existât point pour lui. (Tugendhat 1970, 216 *et sq.*; c'est nous qui soulignons)

Tugendhat demande ici si, au niveau ultimement constitutif de toute constitution, le « donné » se laisse véritablement exhiber dans une évidence intuitive, s'il est donc accessible dans une réflexion (fût-elle « transcendantale »). Il a certes raison d'exprimer de telles réserves ; mais au lieu de stigmatiser une construction induite, il faut faire de nécessité

vertu et apercevoir le bien-fondé et la légitimité phénoménologique d'un procédé constructif – c'est-à-dire d'une construction ni hypothético-déductive, ni spéculative, mais proprement *phénoménologique*.

La perspective de la phénoménologie « constructive » ou « générative » peut être clarifiée en procédant à une mise en rapport du résultat fondamental de la seconde déduction des catégories (Kant), de la descente dans la sphère « pré-immanente » de la conscience (Husserl) et de la découverte de la « réflexibilité » (Fichte). Chez Kant, nous l'avons vu, apparaissait le triplet conceptuel « figuration – unité – légalité » dans la mesure où tout établissement d'une connaissance requiert une figuration phénoménalisante, une fixation unifiante et la mise en jeu d'une légalisation. Cette triade se croise avec la nécessité de ne pas s'en tenir à l'apparaissant, donc au champ *immanent* de la conscience, mais d'exhiber dans une « expérience transcendantale » (ou dans une « réflexion transcendantale ») l'opérativité du champ transcendantal en deçà de ce qui est descriptible et donné intuitivement. Et la question finale – absolument capitale – est alors de savoir comment conférer à ces effectuations un pouvoir « normatif » si tant est que celui-ci ne saurait être puisé dans la sphère immanente elle-même ? La réponse contient à son tour trois moments : premièrement, une phénoménalisation-schématisation qui constitue l'accomplissement concret de la conscience transcendantale constitutive du sens ; deuxièmement, le fait (entrevu magistralement par Levinas) de s'installer dans la médiation réciproque entre la fondation ontologique et la constitution transcendantale, laquelle médiation dote le pouvoir constitutif d'une étoffe ontologique<sup>18</sup> ; et, troisièmement, l'exploitation du caractère fondamental du transcendantal qui consiste à se redoubler en pouvoir possibilisant (autrement dit, à fonder la réflexion dans ce qui la rend elle-même possible (= réflexibilité)). Nous nous contenterons ici d'esquisser les outils méthodologiques d'une telle démarche. Il s'agit des différents « genres » de la construction phénoménologique.

La construction phénoménologique – nous l'avons amplement développé ailleurs (voir Schnell (2015)) – est l'outil méthodologique permettant de s'orienter dans la sphère pré-immanente qui n'est pas *a priori* normée par les déterminations



objectives se constituant dans la sphère immanente. La construction phénoménologique rend service lorsque les limites de l'intuition (et de la « réflexion transcendantale») sont atteintes ; et elle empêche que les opérations et effectuations de l'imagination transcendantale (productrice) basculent dans l'imaginaire. Nous en distinguons trois « genres ».

D'une façon générale, les constructions phénoménologiques du premier genre correspondent à une *phénoménalisation-schématisation originnaire du sens*. Si ce terme s'oriente par rapport à l'idée fichtéenne d'une « construction génétique », c'est l'idée de « genèse » (ou plutôt : de « générativité » (parce que le terme de « genèse » a un autre sens chez Husserl)) qui prime sur l'idée de « construction » (laquelle a l'inconvénient de rappeler les constructions hypothético-déductives ou spéculatives dont nous nous démarquons fermement). Plus particulièrement, ces constructions phénoménologiques du premier genre sont requises lorsque, au sein de la sphère immanente de la conscience, différents *facta* s'opposent et rendent nécessaire une construction – s'effectuant dans la sphère *pré-immanente* de la conscience – et permettant de résoudre un problème *précis*, relatif à un champ d'objet *déterminé*. Nous avons essayé de montrer, dans une tentative antérieure (Schnell 2007), comment s'effectuent concrètement ces constructions phénoménologiques eu égard à la phénoménologie du *temps*, de l'*intersubjectivité* et de la *pulsion*. D'autres constructions sont envisageables, par exemple dans la phénoménologie de la logique et des mathématiques ; mais quel que soit le domaine considéré, elles seront à chaque fois tributaires d'un phénomène particulier et ne livrent pas de méthode à chaque fois identique qu'il suffirait d'appliquer purement et simplement à l'objet en question.

La construction phénoménologique du deuxième genre s'inscrit dans l'horizon de ce que Catherine Malabou appelle la « plasticité » (voir Malabou 2011, 44 et sq.). Celle-ci exprime à la fois un *anéantissement* et un *engendrement*. La construction phénoménologique du deuxième genre « condense » la question de l'émergence du sens vers *une* « dimension » ou *un*<sup>19</sup> « horizon » de la phénoménalisation caractérisé par la « virtualité » (au sens de Richir), ce qui implique ici un double mouvement entre, d'une part, cette « dimension » ou ce « horizon » qu'il est impossible de

fixer ou de saisir et, d'autre part, le phénomène se présentant dans la sphère immanente de la conscience. L'essentiel est qu'il s'agit ici d'un principe *unique* de la phénoménalisation s'opposant massivement à la pluralité des *constructa* caractérisant la construction phénoménologique du premier genre. La construction phénoménologique du deuxième genre réinterprète la « plasticité » en termes de « moment » d'éclosion de la genèse et constitue par là un « pont » entre la génétisation des « *facta* » et la construction « possibilisante ».

Les constructions phénoménologiques du troisième genre réalisent justement des *possibilisations* (« *Ermöglichungen* ») et visent à rendre compte de ces dernières<sup>20</sup>. Une possibilisation désigne non pas le simple fait de rendre possible... (l'expérience, la connaissance, etc.), mais ce qui rend possible cela même qui rend possible – donc la loi d'un *redoublement* possibilisant. Une telle possibilisation ne consiste pas en un simple retour sur... (donc elle n'est pas équivalente en quelque sorte à un redoublement de la construction phénoménologique du deuxième genre), mais *elle dévoile la légalité du redoublement qui appartient essentiellement à tout conditionnement transcendantal*. C'est cette même possibilisation qui répond à la question de la source et de l'origine de l'attitude transcendantale. Or, cette construction phénoménologique du troisième genre, si elle se rapporte elle aussi à un phénomène *unique*, n'en donne pas moins lieu à trois moments : à un moment de la « phénoménalisation », à un moment de la « plasticité » et à un moment de la « possibilisation » proprement dite. Aussi cette construction phénoménologique du troisième genre intègre-t-elle les principes des trois genres de construction, de même que chaque genre de construction fait écho à l'un des trois termes de la triade conceptuelle mise en évidence dans la deuxième déduction transcendantale des catégories.

## 5. Conclusion

La « révolution » accomplie en phénoménologie est-elle alors « copernicienne » ou « anticopernicienne » ? L'« au-delà » ou le « par-delà » de la révolution copernicienne ne restaure pas un réalisme « ptolémaïque » mais ouvre plutôt à un « en-deçà » : un en-deçà du sujet et de l'objet où peut s'effectuer la relation réciproque entre un pouvoir constitutif a-subjectif et un être

fondationnel pré-empirique. Cet « en-deçà » signifie que l'alternative n'est pas celle entre un réalisme « pré-copernicien » et un « idéalisme » laissant dans l'ombre le rapport entre la méthode transcendantale et la perspective ontologique, mais met en avant une circularité constructive (entrevue d'abord par Levinas) entre la constitution transcendantale et la fondation ontologique. Il s'ensuit en particulier que la « normativité » ne s'obtient pas par emprunt à l'objectivité prédonnée – car cela reviendrait à une pétition de principe et anéantirait toute constitution – mais puise dans la générativité pré-immanente.

## NOTES

<sup>1</sup> Une référence explicite à ce rapport se trouve par exemple dans l'importante *Beilage XVI* de *Philosophie première* (*Husserliana* VII, 357 sq.).

<sup>2</sup> A ce sujet voir le chapitre « Une révolution anticopernicienne : le monde de la vie », le dernier du livre *Au cœur de la raison, la phénoménologie* (Romano 2010). Voir aussi Pradelle (2012).

<sup>3</sup> Par exemple, Husserl écrit en 1924 : « [...] dans les grandes lignes, nous nous voyons être en accord avec Kant dans les résultats essentiels de notre travail s'élevant de façon systématique à partir des sources absolument ultimes de toute connaissance [...] » (*Husserliana* VII, 235; « Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie »).

<sup>4</sup> Husserl écrit dans le chapitre 3, intitulé « L'activité de la conscience de la vie naturelle du Moi et la réduction à la subjectivité pure », de la troisième section de la seconde partie de *Philosophie première* à propos de cette reconduction au Moi : « Dans la vie [i.e. l'attitude] naturelle [...], tout un chacun sait qu'il a sa vie du Moi et ses rapports que le Moi entretient avec les multiples objectivités réales et idéelles. Il le sait grâce à la réflexion naturelle. Mais celle-ci ne peut jamais livrer un savoir de la subjectivité pure, elle ne permet même pas de simplement deviner cette dernière. En effet, il est dans la nature de la réflexion naturelle que d'avoir sans cesse des objectivités – grâce à un savoir objectif préalable et retenu – et de rapporter à partir de là le Moi, en tant que sujet de l'acte, saisi de façon réflexive, à ces objectivités [...]. Dans cette réflexion naturelle, il est impossible de voir (tant qu'elle domine exclusivement) que tout 'avoir' des objets et toute détermination de l'expérience et de la pensée avec lesquelles ils sont là pour le Moi sont à leur tour déjà une effectuation [*Leistung*] du Moi et de sa vie conscientielle, et que le Moi établit [*zustande bringt*] en permanence, en lui-même et pour lui-même, dans sa vie et son faire essentiels et propres [...], l'apparition et la validité des objets. Donc, la conscience elle-même, la vie intentionnelle – telle qu'elle vit en elle-même, telle que, en elle, à partir de motivations purement essentielles et propres, naissent [*erwachsen*] telles et telles aperceptions subjectives avec des caractères d'une validité subjective qui y appartiennent – reste nécessairement cachée ; toute

cette vie à travers laquelle, pour moi, mon monde respectif, les choses, les humains, les valeurs, les œuvres, les actes humains, les sociétés, etc. sont là d'un seul et même coup. (Husserliana VIII, 120 et sq.)

<sup>5</sup> Dans la *Krisis*, il parle à ce propos d'une « nouvelle sphère de l'être (*neue Seinsphäre*) » (Husserliana VI, 118).

<sup>6</sup> Il ne faut donc pas confondre cette acception de la « construction », reposant sur une méthode hypothético-déductive, et celle que Fink et Husserl ont mise en avant au titre d'une « construction phénoménologique » (cf. *infra*).

<sup>7</sup> Notons toutefois que Dominique Pradelle reconnaît lui-même que cette idée peut être conciliée avec certains développements de la dialectique transcendantale dans la première *Critique* (Pradelle 2012, 360 et sq.).

<sup>8</sup> Dans la *Krisis*, Husserl l'appelle une « perception interne apodictique » (Husserliana VI, p. 119).

<sup>9</sup> « *Schalten wir alle, Vermögen [...] aus* » (Husserliana VII, 387).

<sup>10</sup> En effet, faire du sujet un simple « miroir (transcendantal) », cela ne revient-il pas à ôter le sujet de son pouvoir constitutif ?

<sup>11</sup> D. Pradelle en énumère encore deux autres : l'une eu égard à l'opposition entre passivité et activité dans nos facultés de connaître (Pradelle 2012, 366) et l'autre concernant l'élaboration husserlienne d'une théorie purement transcendantale de la raison (*ibid.*, 366-367).

<sup>12</sup> Sans le savoir, Husserl redécouvre ainsi une idée développée d'abord par Hegel.

<sup>13</sup> Voir, par exemple, Marion (1989, 294 et sq. ; 1997, 366 et sq.).

<sup>14</sup> Et même davantage, car D. Pradelle revient ici autant à la solution lévinassienne qu'à la thèse ontologique (c'est-à-dire au premier terme de la tension mise en évidence plus haut).

<sup>15</sup> « Imposée au sujet » signifiant, bien entendu, « par un étant 'fondant (*fundierend*)' ».

<sup>16</sup> Cette modification de l'ordre concerne tout particulièrement la deuxième synthèse (de l'imagination). Alors que la synthèse *empirique* de l'imagination doit nécessairement *succéder* à la synthèse empirique de l'appréhension dans l'intuition, étant donné que ne peut être reproduit ce qui a d'abord été appréhendé, la synthèse *transcendantale* de l'imagination qui n'est pas reproductrice mais *productrice*, *précède* les autres synthèses – de cette façon, du moins, il est possible de conférer à l'imagination transcendantale et à la synthèse qui lui correspond la place architectonique qui leur est due.

<sup>17</sup> C'est cela la spécificité du rapport entre le temps comme forme pure de la sensibilité et les catégories comme formes pures de l'entendement : tandis que, pour ce qui est de la liaison caractérisant l'*entendement seul* (§ 15), la synthèse précède l'analyse, ici, lorsqu'il s'agit de comprendre comment les synthèses au niveau de la sensibilité, de l'imagination et de l'entendement s'articulent entre elles, la synthèse « intellectuelle » ne peut s'effectuer que sur la base d'un acte de synthèse d'une tout autre nature (c'est-à-dire sur la base de la synthèse « figurée »), ce qui inverse alors le rapport entre unité et multiplicité.

<sup>18</sup> Nous avons approfondi ce point dans l'étude « La 'nouvelle ontologie' de la phénoménologie. Approches phénoménologiques et transcendantales du 'réel' » (Schnell 2016).

<sup>19</sup> D'où le renvoi au moment de l'*unité* (cf. *supra*).

<sup>20</sup> Heidegger en a tenté différentes ébauches, notamment celle relative à l'angoisse comme *Grundstimmung* ouvrant l'accès au monde (dans *Sein und Zeit*), le projet de soi de la *temporalité* originare (dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*) ou encore le projet de soi du monde (dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*) (cf. Schnell 2013).

## REFERENCES

Dans le texte, les citations des œuvres de Husserl sont faites d'après *Husserliana : Gesammelte Werke* (en abrégé *Hua*) et *Husserliana Dokumente* (en abrégé, *Hua-Dok.*), indiquées dans la liste des références.

Hegel, G.W.F. 1986 (1831). *Ohlert-Rezension*. In *G.W.F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden*, Moldenhauer, Michel (éd.), vol. 11 (Berliner Schriften 1818-1831). Frankfurt Suhrkamp Verlag.

Heidegger, Martin. 1979. „Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs“. In *Gesamtausgabe* Band 20 [GA 20], Hrsg. von Petra Jaeger. Frankfurt: Klostermann.

Husserl, Edmund. 1950-2012. *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke*. Bde. 1-41. Haag: Martinus Nijhoff (Bd. 1-26, 1950-1987); Haag: Kluwer Academic Publishers (Bd. 27-37, 1988-2004); New York: Springer (Bd. 38-41, 2005-2012).

\_\_\_\_\_. 1950. [*Hua* I]. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. In *Husserliana*, Bd. I, hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser. Haag: Martinus Nijhoff.

\_\_\_\_\_. 1976. [*Hua* III-1]. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In *Husserliana*, Bd. III.1, hrsg. von Karl Schuhmann Karl Schuhmann. Haag: Martinus Nijhoff.

\_\_\_\_\_. 1954. [*Hua* VI]. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. In *Husserliana*, Bd. VI, hrsg. von Walter Biemel. Haag: Martinus Nijhoff.

\_\_\_\_\_. 1956. [Hua VII]. *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. In *Husserliana*, Bd. VII, hrsg. von Rudolf Boehm. Haag: Martinus Nijhoff.

\_\_\_\_\_. 1959. [Hua VIII]. *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. In *Husserliana*, Bd. VIII, hrsg. von Rudolf Boehm. Haag: Martinus Nijhoff.

\_\_\_\_\_. 1994. [Hua-Dok. III/VII] *Briefwechsel. Bd. VII: Wissenschaftler-korrespondenz*. In *Husserliana Dokumente: Bd. 3, Verbindung mit Elisabeth Schuhmann* hrsg. von Karl Schuhmann. Dordrecht-Boston-London: Kluwer.

\_\_\_\_\_. 2002. [Hua XXXIV]. *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. In *Husserliana*, Bd. VIII, hrsg. von Sebastian Luft. Haag: Haag: Kluwer Academic Publishers.

Kant, Emmanuel. 1980. „Critique de la raison pure”, In *Œuvres philosophiques. Tome I. Des premiers écrits à la „Critique de la raison pure”*, dir. F. Alquié. Paris: Gallimard [La Pleiade].

Malabou, C. 2011. *Que faire de notre cerveau ?* Paris: Bayard.

Marion, Jean-Luc. 1989. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: PUF.

Marion, Jean-Luc. 1997. *Etant donné*. Paris: PUF.

Richir, M. 1976. *Au-delà du renversement copernicien. La question de la phénoménologie et de son fondement*. La Haye : M. Nijhoff [Phaenomenologica, n° 73].

Romano, C. 2010. *Au cœur de la raison, la phénoménologie*. Paris : Gallimard.

Pradelle, D. 2012. *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*. Paris: PUF.

Tugendhat, E. 1970. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: W. de Gruyter.

Schnell, Alexander. 2015. *La déhiscence du sens*. Paris: Hermann.

\_\_\_\_\_. 2016. « La ‘nouvelle ontologie’ de la phénoménologie. Approches phénoménologiques et transcendantales du ‘réel’ ». *Annales de Phénoménologie* 15: 119-132.

\_\_\_\_\_. 2007. *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*. Grenoble: Millon.

\_\_\_\_\_. 2013. *En voie du réel*. Paris: Hermann.

**Alexander Schnell** est professeur de philosophie théorique et phénoménologie à l'Université de Wuppertal. Ses recherches principales portent sur la phénoménologie allemande et française, ainsi que sur la philosophie allemande classique. Ses publications les plus importantes sont : *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930* (2005), *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive* (2007), *Réflexion et spéculation. Le sens de l'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling* (2009), *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande* (2010), *Le sens se faisant* (2011), *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie* (2011), *En voie du réel* (2013), *L'effondrement de la nécessité* (2015), *La déhiscence du sens* (2015) et *Wirklichkeitsbilder* (2015).

**Address:**

Alexander Schnell  
Bergische Universität Wuppertal  
Fakultät für Geistes- und Kulturwissenschaften  
Philosophisches Seminar  
Gaußstr. 20  
42119 Wuppertal, Deutschland  
E-mail: [alex.schnell@gmail.com](mailto:alex.schnell@gmail.com)