



Annales de Phénoménologie – Nouvelle Série
Annalen der Phänomenologie – Neue Reihe

18/2019

Annales de Phénoménologie – Nouvelle Série
Annalen der Phänomenologie – Neue Reihe

Fondateur de la revue/Gründer der Zeitschrift : Marc Richir (†)
Directeur de publication/Herausgeber : Alexander Schnell

Secrétariat de rédaction et commandes/Sekretariat und Bestellungen :

Lehrstuhl für Phänomenologie
Fakultät für Geistes- und Kulturwissenschaften
Bergische Universität Wuppertal
Gaußstraße 20
D-42119 Wuppertal
E-mail : alex.schnell@gmail.com

Comité de rédaction/Beirat der Redaktion :

Sacha Carlson, Guy van Kerckhoven, Patrice Loraux, Antonino Mazzù,
Jean-François Perrier, Alexander Schnell

Revue éditée par l'*Association Internationale de Phénoménologie*
(A.I.P.).

Diese Zeitschrift wird von der *Association Internationale de Phénoménologie* (A.I.P.) herausgegeben.

Siège social/Eingetragener Sitz :

A.I.P.
2 route des Marnières
F-89500 Dixmont

Avertissement :

L'éditeur du site « annales.eu » – l'Association Internationale de Phénoménologie (A.I.P.) – détient la propriété intellectuelle et les droits d'exploitation. À ce titre, il est titulaire des droits d'auteur et du droit *sui generis* du producteur de bases de données sur ce site conformément à la loi n° 98-536 du 1er juillet 1998 relative aux bases de données.

Les articles reproduits sur le site « annales.eu » sont protégés par les dispositions générales du Code de la propriété intellectuelle.

Pour un usage strictement privé, la simple reproduction du contenu de ce site est libre.

Pour un usage scientifique ou pédagogique, à des fins de recherches, d'enseignement ou de communication excluant toute exploitation commerciale, la reproduction et la communication au public du contenu de ce site sont autorisées.

La mention « Association Internationale de Phénoménologie » sur chaque reproduction tirée du site est obligatoire, ainsi que le nom de l'auteur et la référence du document reproduit.

Les manuscrits peuvent être envoyés au Secrétariat de Rédaction.

La Revue n'en est pas responsable.

Manuskripte können an das Sekretariat geschickt werden.

Die Zeitschrift haftet hierfür nicht.

SOMMAIRE

<i>L'orientation chez Kant : une phénoménologie du sentiment</i> PIERRE SOUQ	6
<i>Quelle critique du possible ? De Kant à Husserl</i> INGA RÖMER	27
<i>Zu Husserls transzendental-genetischem Idealismus</i> LEORNARD IP	41
<i>Husserlian Phenomenology of Meaning: Across Language Boundaries</i> VERONICA CIBOTARU	56
<i>L'intentionnalité de champ</i> STÉPHANE FINETTI	71
<i>Sur l'actualité phénoménologique d'Henry Corbin. Un paradigme persan ?</i> ANTHONY MOREL	95
<i>L'effectif et le potentiel : vers une phénoménologie du préindividuel dans la philosophie de G. Simondon</i> NICOLAS DITTMAR	129
<i>Institution philosophique et institution mythique ; quel régime de pensée pour l'aventure du sens ?</i> AURÉLIEN ALAVI	151
<i>La référence à la notion de virtuel quantique dans la critique richirienne du relativisme post-moderne</i> JOËLLE MESNIL	228
<i>« Entre la vie et la mort » : à propos de l'approche richirienne de la psychose</i> TETSUO SAWADA	249

<i>D'une phénoménologie du mâle-soldat – Theweleit avec Richir ou le problème des « pas-encore-complètement-nés »</i>	262
PHILIP FLOCK	
<i>Le rythme du regard en peinture</i>	282
MATHILDE BOIS & ISTVÁN FAZAKAS	
<i>Structure matricielle de l'architectonique</i>	307
RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA	
<i>Autrement qu'à la surface des choses : la cosmologie de Renaud Barbaras</i>	320
MANFREDI MORENO	
<i>Qu'est-ce que comprendre ?</i>	375
ALEXANDER SCHNELL	

<i>Introduction à une estimative : qu'est-ce que les valeurs ?</i>	388
JOSÉ ORTEGA Y GASSET	
<i>Précisions complémentaires sur l'importance du thème de la valeur dans la philosophie d'Ortega y Gasset</i>	413
JULIE COTTIER	

L'orientation chez Kant : une phénoménologie du sentiment

PIERRE SOUQ

Il existe très peu d'études philosophiques qui font de l'*orientation* un concept central¹. Le travail le plus emblématique est peut-être celui d'Emmanuel Kant, publié en 1786 dans la revue mensuelle berlinoise *Berlinische Monatsschrift*, où il avait rédigé, deux ans auparavant, la *Réponse à la question : qu'est-ce que Les Lumières ? Dans Que signifie s'orienter dans la pensée ? (Was heißt: sich im Denken orientieren?)*, Kant fait de l'orientation géographique l'occasion de penser celle de la raison afin d'y appliquer une maxime. Parce que l'individu s'oriente dans l'espace selon le « sentiment d'une différence subjective² », il est naturel qu'il ressente un sentiment analogue lorsqu'il s'agit de penser des « objets suprasensibles » tel que Dieu. Dieu, à la différence de tout autre objet suprasensible, exprime le « sentiment du propre *besoin* de la raison³ » (*das Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfnisses*), c'est-à-dire le sentiment impérieux d'un manque que le sujet éprouve rationnellement. Aussi, ce sentiment est ambivalent, car il est à la fois théorique et pratique. Sur un plan théorique, il apparaît, lorsque le sujet cherche à expliquer le

¹ L'orientation est quasiment absente du champ de la philosophie alors qu'elle se retrouve dans d'autres champs : en géographie (l'orientation en rapport à une carte), dans les sciences physiques (l'orientation d'un mobile), en psychologie et en médecine (l'orientation sexuelle ou la désorientation en tant que symptôme), dans les sciences de l'éducation (l'orientation scolaire), en littérature (si nous faisons un peu diverger la notion vers l'orientalisme), dans la religion (dans son rapport symbolique à l'Orient). En philosophie, le terme est souvent employé sans précision conceptuelle avec soit le sens général de « conception » (telle « orientation » théorique), ou en rapport à la directivité des choses (telle chose est orientée vers). Notons tout de même les ouvrages de Karl Jaspers *Philosophie : orientation dans le monde, éclaircissement de l'existence, métaphysique* (1986), de Pierre Macherey *S'orienter* (2017), et ceux du philosophe allemand Werner Stegmaier qui déplie la notion selon différentes modalités (morale, métaphysique, physique, etc.).

² E. Kant, « Que signifie s'orienter dans la pensée ? », in *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ? et autres textes*, Paris, GF Flammarion, Introduction, notes, bibliographie et chronologie par Françoise Proust, traduit de l'allemand par Jean-François Poirier et Françoise Proust, 1991, [1786], p. 57.

³ E. Kant, *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, *op. cit.*, p. 59.

monde, son ordre, ses causes, car il lui manque toujours un premier principe intelligible lui permettant de formuler les connaissances liées à la perfection des choses et de leur caractère infini⁴. Sur un plan pratique, il est une idée régulatrice – « un postulat de la raison pure pratique⁵ » – qui oriente l'action du sujet selon le plus grand bien, car il lui est impossible de savoir si les effets réels de son action seront bons. Ainsi, Dieu, nous dit Kant, est un objet suprasensible que notre raison produit afin de satisfaire un besoin irrépressible qu'elle ressent, permettant à la fois d'expliquer le monde et d'agir au nom d'un bien universel. Dieu est une « croyance pure » qui oriente la pensée et les actions des Hommes, c'est-à-dire un concept dont l'objet réel n'est pas connaissable (ce qui n'enlève pas la possibilité de son existence), dont la présence au sein de la raison est un besoin et où le sentiment fait office de « poteau indicateur », de « boussole », d'outil permettant de guider le sujet sur le « chemin » de sa pensée⁶. Alors, qu'il s'agisse de s'orienter dans la pensée ou dans le réel, le sujet s'orienter selon le « sentiment subjectif d'une différence » qui, en tant que guide, l'aide à formuler des principes ne garantissant pas une vérité absolue mais, faute de mieux, l'assurance d'une croyance pure.

Cela nous semble problématique pour au moins trois raisons. Premièrement, si le recours au terme de « sentiment » montre le refus d'une raison pure, spéculative et dogmatique, afin de penser le concept de Dieu, son apparition est due à un besoin, à un désir même, c'est-à-dire à une faculté « plutôt » sensible. Cette tendance quasiment vitale – organique – est d'autant plus manifeste chez Kant que son raisonnement part de l'orientation sensible pour retrouver, dans celle de la raison, quelque chose qui relève du sentiment, donc d'une certaine réceptivité ou passivité de la part du sujet vis-à-vis d'un phénomène qui le dépasse, dont il n'a pas le contrôle, et qu'il ne peut pas connaître. Deuxièmement, si Kant parle d'« analogie » [*Analogie*] pour décrire le mouvement d'un raisonnement d'« élargissement » (*Erweiterung*) qu'il juge, dès la première ligne du texte, d'« expérimental » (*Erfahrungsgebrauch*), il s'apparente fortement à une réduction phénoménologique puisqu'il s'agit de remonter aux principes de l'orientation, en d'autres termes à son essence, et de décrire ce qu'elle est pour le sujet en tant que vécu d'expérience. Anticipant ainsi sur les travaux d'Edmund Husserl liés au « Renversement de la doctrine copernicienne dans l'interprétation de la vision habituelle du monde » et ses « Notes pour

⁴ *Ibid.*, p. 60.

⁵ Voir notamment le paragraphe V du Livre II, Chapitre II, de la Première partie de la *Critique de la raison pratique* (1788), qui s'intitule « L'existence de Dieu comme postulat de la raison pure pratique ».

⁶ E. Kant, *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, *op. cit.*, p. 66.

la constitution de l'espace »⁷, Kant décrit la perception d'un sujet qui occupe la Terre à partir d'un « point-zéro⁸ » (*Nullpunkt*) où l'espace ne fait pas tant partie d'un monde extérieur que de sa sensibilité. Troisièmement, si le « sentiment » est manifeste à la fois pour la sensibilité et la raison, il a une teneur affective fondatrice du mouvement du sujet, qui ne peut être réduit à sa forme passive. En effet, si s'orienter, d'une façon générale, manifeste le « sentiment d'une différence subjective », c'est qu'il existe une affectivité plus profonde chez le sujet qui conditionne son orientation, c'est-à-dire son rapport au monde, ouvrant peut-être au concept de « souci » (*Sorge*) chez Martin Heidegger.

L'ORIENTATION GÉOGRAPHIQUE

L'orientation première et géographique, dont nous fait part Kant, repose à la fois sur la sensibilité du sujet qui représente le monde de façon phénoménale, et la conception d'un monde plat et géocentrique, dont la géométrisation définit *a priori* l'orientation du sujet. Selon Kant, le sujet s'oriente de façon sensible et géométrique, à partir de la « place⁹ » physique qu'il occupe, laquelle lui permet de diviser le monde en quatre régions isomorphiques.

S'*orienter* signifie, dans le sens propre du mot : d'une région donnée du monde [*Weltgegend*] (nous divisons l'horizon [*Horizont*] en quatre de ces régions), trouver les trois autres, surtout l'*Orient* [*Aufgang*]. Si donc je vois le soleil au ciel [*die Sonne am Himmel*], et que je sache qu'il est midi, je puis trouver le sud, l'ouest, le nord et l'est¹⁰.

Kant parle d'orientation géographique selon l'étymologie du mot où l'*Orient* figure comme point cardinal en référence à l'est¹¹. Il est apparemment le plus important – « surtout l'*Orient* ». Il faut cependant remarquer que le mot en français donne « Orient » dans la phrase, alors que

⁷ E. Husserl, *La terre ne se meut pas*, Paris, Les Éditions de Minuit, traduit de l'allemand par Didier Frank, Dominique Pradelle, et Jean-François Lavigne, 1989 [1940].

⁸ *Ibid.*, p. 36. Dominique Pradelle préfère traduire par « corps-zéro », car c'est le « corps charnel » (*Leib*, et non *Körper*) qui demeure à l'origine du mouvement.

⁹ Nous reviendrons sur la distinction que Martin Heidegger fait entre le terme kantien de *Stelle* et la place comme *Stätte*.

¹⁰ E. Kant, *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, *op. cit.*, p. 57.

¹¹ En allemand, *Osten* dans le texte. De l'ancien haut allemand *ostan* et du proto-germanique **austrg* en rapport à l'aurore (**ausos*) que l'on retrouve dans le latin *aurora*, mais aussi étonnamment *auster*, pour nommer le vent du sud (ce qui suppose une réorientation).

Kant emploie le terme *Aufgang*, qui qualifie le « lever », c'est-à-dire le point à l'horizon du jour où le soleil se lève. Plutôt que de « point » (*Punkt*), ou « point cardinal » (*Himmelsrichtung* – littéralement, « direction du ciel »), Kant parle de « région » (*Gegend*), ce qui sous-tend qu'il ne pointe pas précisément une direction, mais plutôt une partie du monde (*Weltgegend*). Il segmente ainsi l'espace extérieur en quatre régions définies selon le nom des quatre points cardinaux. Il part donc d'une représentation géographique qui, bien que rapportée à la sensibilité, comporte une vision *a priori* du monde, au sein de laquelle s'installe l'existence d'un espace compris de façon géométrique et où la place occupée par le sujet est le centre à partir duquel s'effectuent les observations. Dans ce sens, si les observations cardinales suivent une conception géométrique du monde, leur représentation se forme à partir de la sensibilité du sujet qui elle, ne réfléchit pas.

Si la sensibilité est la faculté qui permet au sujet de s'orienter dans le monde selon une structure empirique, elle est conditionnée par des formes *a priori* dont l'espace fait partie. Dans la *Critique de la raison pure* (1781), l'espace est une « représentation nécessaire a priori qui sert de fondement à toutes les intuitions extérieures¹² ». Kant explique ainsi que l'espace est une forme *a priori* de la sensibilité qui nous permet de percevoir les objets de façon extérieure, c'est-à-dire comme s'ils se trouvaient en dehors de nous, à la différence du temps qui relève lui d'un « sens intérieur¹³ ». Il distingue aussi l'espace des intuitions qui sont des mouvements de l'esprit vers l'extérieur ; dans ce sens, l'espace est *a priori* (au-delà de toute expérience) en tant qu'il conditionne les intuitions qui elles dépendent du mouvement réel des objets dans le monde et de la place qui leur appartient. Pour nous, la difficulté (l'ambiguïté) consiste donc à comprendre l'espace comme une représentation du sujet et non une caractéristique du monde qui se trouve en-dehors de lui. Il faut pour cela bien distinguer les concepts d'espace, de situation, de région, et de monde, chez Kant. Dans le texte de 1768, *Du premier fondement de la distinction des régions dans l'espace*, Kant écrit :

la situation des parties de l'espace en relation les unes aux autres présuppose la région suivant laquelle elles sont ordonnées dans un tel rapport, et dans la compréhension la plus abstraite la région consiste non pas dans la relation d'une

¹² E. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Quadrige PUF, traduction française avec notes par André Tremesaygues et Bernard Pacaud, préface de Charles Serrus, 7^{ème} édition, 2008, [1781], p. 56.

¹³ *Ibid.*, p. 55.

chose dans l'espace à une autre, ce qu'est proprement le concept de situation, mais dans le rapport du système de ces situations à l'espace universel absolu¹⁴.

Si l'espace constitue une disposition subjective permettant au sujet de représenter les objets du monde à partir de « situation¹⁵ », c'est-à-dire des rapports conditionnés à la fois par la sensibilité et la raison dont les catégories ordonnent les intuitions, il existe une homomorphie avec le monde au sein duquel figure un rapport analogue entre les « régions », qui sont des rapports physiques entre les choses, hors de toute subjectivité, et un « espace absolu¹⁶ », c'est-à-dire la possibilité d'une étendue susceptible de comprendre tous les étants. En d'autres termes, la situation est à l'espace, ce que la région est au monde, et la difficulté consiste à comprendre le rapport entre le système subjectif et l'autre objectif (ce qui mène Kant au problème de l'amphibologie des concepts de la réflexion¹⁷). Il est alors notable que Kant parte du soleil qui constitue non seulement le point le plus visible à l'est, le premier moment du jour, mais aussi un repère permettant de dresser une carte mentale épurée des contingences sensibles. Lorsqu'il parle du « levant » (*Aufgang*) et du « soleil au ciel » (*die Sonne am Himmel*), il prend en compte le mouvement de cet astre dans le ciel selon la place du sujet sur la Terre. Si Kant connaît la théorie de l'héliocentrisme¹⁸, il présente ici *a priori* une conception géocentrique de l'orientation qui gomme la nécessité théorique d'un changement de référentiel, comme si le monde de l'orientation sensible était l'inverse de celui des sciences.

¹⁴ E. Kant, *Du premier fondement de la distinction des régions dans l'espace*, 1768, Réf. Cahiers philosophiques, n°103, p. 98 (10/2005).

¹⁵ Chez Kant, il s'agit d'abord d'une critique de l'*Analysis situs* de Leibniz, ce dernier convaincu de pouvoir analyser le monde réel à partir d'un langage inspiré de l'algèbre. Chez Heidegger, la « situation » (*Die Situation*, mais aussi *der Stand*) dépend de l'existence du sujet qui se projette en leur sein, laquelle ne peut être réduite à une représentation, comme chez Kant.

¹⁶ Il y a là un parti pris pour Newton, et une opposition à Leibniz. Ce choix, cependant, n'est pas si clair. Comme l'explique Arnaud Pelletier dans la préface de la *Dissertation de 1770*, à partir d'une analyse du titre *Du premier fondement de la distinction des régions dans l'espace* (1778), « Kant n'y parle pas de la distinction des régions de l'espace mais dans l'espace (*im Raume*), c'est-à-dire du sentiment rapporté à notre propre corps du haut et du bas, de la gauche et de la droite, de devant et derrière. L'espace n'est donc ni abstrait des rapports de choses extérieures les unes aux autres, ni un réceptacle vide : ce que Kant appelle "espace absolu et originel" est ce sentiment interne de la différence spatiale qui seul permet de distinguer réellement des régions dans l'espace et de situer des objets dans celui-ci, de sorte que "nous connaissons par les sens tout ce qui est en dehors de nous que comme étant en relation avec nous-mêmes" » (E. Kant, *Dissertation de 1770*, Paris, Vrin, Introduction, édition, traduction et notes par Arnaud Pelletier, 2007, [1770], p. 36).

¹⁷ E. Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 232-249.

¹⁸ E. Kant, *Géographie* [*Physische Geographie*], Paris, Aubier, traduction de Michèle Cohen-Halimi, Max Marcuzzi et Valérie Seroussi, 1999, [1802], p. 76).

Le mouvement du ciel étoilé n'est qu'apparent. En effet, comme nous ne percevons pas le mouvement de la Terre sur laquelle nous nous trouvons, le ciel a pour nous un mouvement apparent ; mais nous ne savons pas alors si c'est lui ou la Terre qui bouge¹⁹.

Aussi, lorsqu'il valorise l'*Orient*, s'il ne dit pas pourquoi, il s'agit du premier point remarquable le matin à l'horizon (*Horizont*) en raison de son horizontalité et de sa lumière²⁰. Cette horizontalité correspond naturellement à la perception sensible du sujet puisqu'elle correspond à l'attitude posturale de l'Homme qui, debout, fait face au monde, et où le sens de la vue permet d'appréhender l'espace physique. De plus, l'horizon est perçu comme une ligne (alors qu'il s'agit en fait d'une courbe), celle-ci manifestant une simplification géométrique du monde, tout en permettant un positionnement suffisant, à partir du lever du soleil. Il est « la juste proportion de la grandeur de nos connaissances dans leur ensemble avec les capacités et les fins du sujet. L'horizon diffère soit selon la grandeur soit selon la situation, le point de vue²¹ ». L'horizon marque donc la limite de la perception sensible du sujet et il s'agit d'un rapport délimitant puisqu'il existe bien un espace au-delà, mais qui n'est pas accessible par les sens. Apparaît donc une géométrie primitive qui valorise les points et les lignes droites dans un espace plan et néglige *a priori* la profondeur lorsqu'il s'agit simplement de se positionner par rapport aux diverses régions de l'espace. Le soleil, dont le lever marque le premier point du jour, est alors le premier point dont la détermination et la fixation à l'horizon, permettent d'établir une représentation primordiale de l'espace physique, où le sujet a l'impression de se trouver sur une surface plane et fixe, de laquelle il peut observer le mouvement circulaire d'un astre dont la constance configure une carte mentale dans laquelle il est possible de déduire d'autres points, de

¹⁹ *Ibid.*, p. 67-68.

²⁰ Le texte de Kant peut paraître allégorique car, dans l'orientation géographique, se trouve enfermée la possibilité d'une lumière symbolisant Dieu ou le Christ (le soleil). Si le rapport n'est pas affirmé, lorsque Kant initie son raisonnement à partir d'une définition de sens commun en rapport à l'orientation géographique, l'ordre de la démonstration est sans aucun doute tourné vers Dieu qui, non seulement constitue un concept fondamental de la raison pure, mais doit orienter l'action du sujet qui doit être profondément morale. Aussi, le rapport de Kant à la « lumière » est ambivalent puisque, comme il le rappelle, son texte répond aussi au contexte social des « Lumières » (E. Kant, *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, *op. cit.*, p. 71-72).

²¹ Kant cité par Grégoire Chamayou, in « La géographie de la raison. Métaphores et modèles géographiques dans la philosophie de Kant », in « Les sources de la philosophie kantienne aux XVII^e et XVIII^e siècles », Actes du 6^e Congrès International de la Société d'études kantienne en langue française, Luxembourg, 25-28 septembre 2003, sous la direction de Robert Theis et Lukas K. Sosoe, p. 81.

déterminer des positions, et par conséquent de s'orienter. Dans la définition première de Kant, le soleil n'est d'ailleurs pas « dans » (*im*) le ciel, il est « au » (*am*) ciel, comme si tous les deux appartenaient à une même substance et dessinaient un rapport. Le soleil-au-ciel (*Sonne-am-Himmel*) est donc une région (*Gegend*) qui s'inscrit dans l'horizon (*Horizont*) du monde (*Welt*) où le ciel et le soleil sont deux objets cohabitants au sein d'un même espace absolu.

LE SENTIMENT D'UNE DIFFÉRENCE SUBJECTIVE

L'orientation première et géographique, dont nous fait part Kant, s'insère dans un rapport approximatif et mouvant, à la fois sensible dans l'observation du mouvement des objets physiques du monde, et représentatif, en tant que projection mentale d'une cartographie plus ou moins conforme au réel, selon une spatialisation vécue de façon géocentrique. Le monde, au sein duquel le sujet s'oriente, a donc un sens géographique défini selon la place que l'observateur occupe sur Terre, laquelle est vécue comme une surface horizontale, autour de laquelle se trouvent le soleil et le ciel. L'orientation géographique du sujet peut alors s'exprimer sous la forme d'une projection de points dont la cartographie la plus simple est celle des régions cardinales en fonction des directions possibles du sujet. S'orienter, selon une géographie primitive, consisterait donc à rendre conforme la perception du monde réel et immédiat avec la représentation mentale de régions, connues à partir de la position et le mouvement du soleil, lui-même perçu comme le premier repère physique à partir duquel le sujet peut juger de sa position réelle. Et, nous dit Kant, ce décalage, qui est vécu *a priori* de façon passive, s'exprime sous la forme du « sentiment ».

J'ai nécessairement besoin [*bedarf*], à cet effet, du sentiment d'une différence *subjective*, à savoir celle de ma droite et de ma gauche [*der rechten und linken Hand*]. Je l'appelle un *sentiment* [*Gefühl*], parce que ces deux côtés [*Seiten*] ne manifestent pas apparemment dans l'intuition [*Anschauung*], de différence notable²².

Selon Kant, la droite et la gauche ne sont pas tant des « régions » que des « côtés » (*Seiten*), c'est-à-dire les parties d'un monde non plus réel, ou extérieur au sujet, mais subjectif, et qui relève de sa corporéité²³. En effet,

²² E. Kant, *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, *op. cit.*, p. 57.

²³ Ce n'était pas le cas dans *Du premier fondement de la distinction des régions dans l'espace* en 1768, où le paradoxe des objets non congruents permettait de montrer

rapporté à l'intuition spatiale, c'est-à-dire la forme à travers laquelle le monde est représenté dans l'espace, la différence entre la droite et la gauche peut paraître pure convention ou arbitraire. Il ne s'agit que d'un côté, c'est-à-dire une partie de l'espace dont la valeur n'est pas supérieure à une autre, comme en mathématique, où le côté d'une forme géométrique n'a pas plus d'importance qu'un autre. À cet effet, les directions premières liées aux déplacements du sujet dépendent du centre qu'il occupe effectivement avec une posture naturelle et verticale où le regard peut fuir droit devant lui et vers l'horizon. Il est alors possible de voir la représentation des points cardinaux selon un plan constitué par deux droites perpendiculaires et dont les directions dressent deux couples de points opposés (est/ouest ; nord/sud), comme un décalque des possibilités de déplacement premières du sujet selon la place qu'il occupe (droite/gauche ; devant/derrière). Aussi, si Kant parle uniquement du rapport du sujet à la droite et à la gauche (ignorant celui d'avant en arrière²⁴), cette latéralité peut s'appliquer facilement à l'axe géographique qu'il valorise aussi (est/ouest), puisqu'une conception *a priori* de l'orientation consiste à faire face au nord afin de trouver les directions plus évidentes que sont celles de l'est et de l'ouest²⁵. Mais, au-delà de la forme intuitive, Kant parle de « sentiment » (*Gefühl*), non plus en raison du caractère *a priori* de l'espace, mais en fonction de l'expérience du sujet qui juge de l'un ou de l'autre côté selon ce qu'il peut y faire, s'orienter par conséquent et se déplacer dans sa direction. Cette subjectivité marque en effet la possibilité d'appréhender le monde, c'est-à-dire de le prendre en « main » (*Hand*) ; et dans ce sens, la droite et la gauche ne constituent pas tant deux parties opposées ou complémentaires du monde, que deux « régions » phénoménales dont la signification est empirique et dépend des objets qui s'y trouvent ou de la destination du

l'existence d'un espace absolu duquel dépendait la droite et la gauche. Voir à ce sujet François-Xavier Chenet, *L'assise de l'ontologie critique : L'esthétique transcendantale*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1995, p. 106.

²⁴ Dans *Du premier fondement*, qui vise à montrer l'existence d'un espace absolu, Kant rajoute au plan droite/gauche, les plans haut/bas et devant/derrière, qui définissent un volume. Ainsi, ce n'est pas tant le sentiment de la droite et de la gauche qui importe que celui d'une corporéité, c'est-à-dire d'un sentiment de la part du sujet vis-à-vis de la place qu'il occupe dans un espace à trois dimensions. Le texte de 1768 est donc plus phénoménologique dans le sens où il s'insère dans le cadre d'une orientation vécue de façon plus subjective au sein d'un espace corporel plus grand.

²⁵ Les points cardinaux de l'est et de l'ouest répondent à une sensibilité plus naturelle que le nord. Le nord devient l'orientation cardinale de référence pour des raisons notamment techniques et l'arrivée de la boussole. En d'autres termes, lorsque Kant valorise l'est et l'ouest, ou alors représente *a priori* un sujet tourné vers le nord, il s'agit de deux conceptions de l'orientation bien différentes.

sujet²⁶. Alors, l'orientation du sujet paraît ici double en ce qu'elle apparaît à la fois comme l'expression d'un intérêt spatial en rapport à l'expérience du sujet, mais aussi comme une prédisposition naturelle à la latéralité chez Kant – le pouvoir de distinguer dans l'espace la droite et la gauche et d'y agir par conséquent.

Mais la faculté de différencier au moyen du sentiment [*Gefühl*] de sa droite et de sa gauche, disposition certes naturelle [*durch die Natur angelegte*] mais devenue familière [*gewohnt*] par un exercice fréquent [*öftere Ausübung*], va lui venir tout naturellement en aide²⁷.

Kant distingue alors la perception mathématique d'un espace, du sentiment que le sujet peut ressentir dans la perception d'une différence spatiale, bien que la raison de ce sentiment soit encore ambiguë. Si le sentiment manifeste ici la perception d'une différence subjective dans l'espace, quelle peut en être la cause ? Et quelle définition lui donner ?

Selon Kant, un « sentiment » marque la réceptivité du sujet au plaisir ou au déplaisir associé à un désir sans que son objet ne puisse faire l'objet d'une connaissance²⁸. Il exprime la réceptivité aux représentations si le désir est la cause de leurs objets et manifeste la vie du sujet²⁹. Il s'agit donc d'une faculté dont l'expression est sensible, en rapport à une représentation, sans que l'objet de celle-ci ne soit *a priori* lié à la raison. Le sentiment marque donc la réceptivité du sujet face à la représentation de la droite ou

²⁶ Jean-François Poirier et Françoise Proust traduisent le texte de Kant « *der rechten und linken Hand* » par « de ma droite et de ma gauche », ce qui nous semble dommage. En effet, cette « main » [*Hand*] se retrouve dans la critique produite par Martin Heidegger au sujet de ce texte, où il explique que si les régions du monde et les objets d'une pièce connue de moi permettent au sujet de s'orienter, c'est parce qu'ils se trouvent à portée de main (*Vorhandenheit*) et peuvent être utiles (*Zuhandenheit*) (M. Heidegger, *Être et temps*, Paris, Gallimard, NRF, traduit de l'allemand par François Vezin, 1986, [1927], p. 150). Aussi, Heidegger ne comprend pas la corporéité dont la manifestation physique est ici essentielle pour comprendre cette « main » car, si le sujet s'oriente *a priori* selon les côtés de la droite et de la gauche, c'est aussi en raison de « mains » qui sont organiquement situés sur des « bras » ancrés sur la droite et la gauche d'un corps. Si ces organes ont une phénoménalité, il est aussi nécessaire de prendre en compte leur *topos*, c'est-à-dire leur place au sein du schéma corporel, qui oriente leurs mouvements.

²⁷ E. Kant, *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, *op. cit.*, p. 58.

²⁸ Auquel cas il s'agirait non plus d'un « sentiment » mais d'un « sens » (E. Kant, *Métaphysique des mœurs I, Fondation, Introduction*, traduction, présentation, bibliographie et chronologie par Alain Renaut, Paris, GF, 1994, [1795], voir la note p. 160).

²⁹ « La faculté de désirer est la faculté d'être, par ses représentations, cause des objets de ces représentations. La faculté que possède un être d'agir conformément à ses représentations s'appelle la *vie*. [...] on appelle *sentiment* la capacité d'éprouver du plaisir ou du déplaisir à l'occasion d'une représentation » (E. Kant, *Métaphysique des mœurs I*, *op. cit.*, p. 159).

de la gauche, dont l'intensité dépend du « besoin » (*Bedarf*) de se repérer. En d'autres termes, s'il rapporte d'abord l'orientation à la sensibilité du sujet, il propose une conception naturaliste en rapport à la vie, où la perception de la droite et de la gauche, en dehors de toute connaissance ou intérêt pratique³⁰, devient « familière » (*gewohnt*) – donc un « penchant³¹ » –, c'est-à-dire une tendance à s'exprimer dans des situations jugées similaires.

L'ESSENCE DE L'ORIENTATION

Qu'il s'agisse de la sensibilité ou de la raison, ces facultés sont orientées par l'Homme et incluses « dans » son existence. Cette existence, qui prend le nom de « sentiment », manifeste un rapport affectif au monde naturel exprimant le mouvement de sa vie à partir de manques, de désirs, lesquels orientent ses pensées et ses actions. En d'autres termes, si le sentiment manifeste « la capacité d'éprouver du plaisir ou du déplaisir à l'occasion d'une représentation³² », il existe derrière la possibilité même de connaître un objet, une vie qui oriente fondamentalement l'existence du sujet (elle fonde les représentations au-delà de leur contenu). Si l'Homme s'oriente, c'est-à-dire qu'il vise un objet dont la nature peut être abstraite (Dieu, par exemple) ou concrète (tel objet physique), c'est en raison d'une prédisposition vitale qui fait du mouvement une nécessité pratique visant à satisfaire des besoins. Il existe ainsi une téléonomie de la vie qui se retrouve dans l'Homme et qui ne peut pas être dépassée, bien qu'une phénoménologie de l'orientation puisse lui être appliquée, laquelle prend la forme, chez Kant, d'une téléologie³³. Dans ce sens, le dualisme de la sensibilité et de la raison chez Kant constitue une conception *a priori* de l'existence qui, relevant de différentes « critiques », manifeste une attitude

³⁰ Selon Kant, l'intérêt constitue « la liaison du plaisir avec la faculté de désirer » (*Ibid.*, p. 161).

³¹ Kant nomme « penchants » les « désirs devenus habituels » (*Ibidem*).

³² E. Kant, *Métaphysique des mœurs I, op. cit.*, p. 159.

³³ « Le jugement sur la finalité inscrite dans les choses de la nature – une finalité qui est considérée comme fondant la possibilité de celles-ci (en tant que fins naturelles) – s'appelle un *jugement téléologique* » (E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, GF Flammarion, traduction et présentation par Alain Renaut, 1995, [1790], p. 123). Voir plus précisément la première section de l'analytique de la faculté de juger téléologique (p. 353-377). Si le contenu du jugement à son égard peut constituer une « téléologie », tout comme le sentiment d'une forme transcendantale, leurs fondements demeurent naturels et indépendants de toute volonté humaine. Dans ce sens, alors que la naturalité de l'Homme est démontrée par Kant, la liberté humaine est seulement postulée. Il existe donc une prédominance de fait de cette naturalité humaine sur l'orientation qui implique la liberté.

de pensée phénoménologique, puisqu'il essaie de saisir leur origine et leurs fondements, en d'autres termes leur essence. Cet acte de saisissement qui se fait à partir de « jugements » est ainsi un positionnement du sujet qui donne sens aux choses humaines à partir d'une interprétation critique, laquelle est d'ailleurs clairement assumée par Kant puisqu'il veut montrer le caractère « purificateur » (*Reinigung*) de la « saine raison³⁴ » (*der gesunden Vernunft*) à partir de ce qu'il appelle un « élargissement³⁵ » du concept d'orientation. Cet « élargissement » est ambivalent car, à la fois, il signifie qu'il existe une orientation générale qui inclue l'orientation de la raison et celle de la sensibilité, mais aussi qu'il existe une orientation spécifique de la sensibilité, laquelle s'exprime dans un espace sensible, et une autre de la raison, au sein d'un autre espace, dont la nature n'est pas du tout claire et définie. Kant semble parfois même exclure l'espace de la pensée ou, plutôt, faire de la pensée pour la raison, l'équivalent de l'espace pour la sensibilité. Il écrit en effet :

s'orienter en général dans un espace donné [*sich in einem gegebenen Raum überhaupt, mithin bloß mathematisch, orientieren*], et par suite de manière simplement *mathématique* [...] Pour finir, je peux même élargir [*erweitern*] encore plus ce concept puisqu'il consiste en la faculté de s'orienter non seulement dans l'espace, c'est-à-dire mathématiquement, mais, de manière générale, *dans la pensée* [im Denken], c'est-à-dire *logiquement*³⁶.

« Élargir » signifie rendre plus large, c'est-à-dire partir d'un point ou d'une surface donnée et rendre sa surface plus grande ; en d'autres termes, il s'agit d'augmenter l'étendue d'une chose. Rapporté aux analogies de Kant, cet élargissement consiste à généraliser le sens d'une première orientation qui est sensible, à une seconde qui est mathématique, et puis à une autre qui est logique. Si toutes sont pensées de façon subjective, elles manifestent différents moments en rapport à des facultés précises – la sensibilité, l'imagination, et la raison – sur un fond qui leur appartient (le monde, l'espace, la pensée). Mais alors, qu'est-ce que Kant « élargit » ? Kant élargit d'abord un sens, c'est-à-dire la définition subjective d'un

³⁴ E. Kant, *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, op. cit., p. 57.

³⁵ Le terme « élargir » apparaît cinq fois dans le texte : « – Le concept élargi et déterminé plus précisément [*Der erweiterte und genauer bestimmte Begriff*] » (*ibid.*, p. 57). « Je peux à présent élargir le concept géographique de ce procédé d'orientation [*Diesen geographischen Begriff des Verfahrens sich zu orientieren kann ich nun erweitern*] » (*ibid.*, p. 58). « Pour finir, je peux même élargir [*erweitern*] encore plus ce concept » (*ibid.*, p. 58-59). Nos « concepts élargis [*erweiterten Begriffen*] » (*ibid.*, p. 59). Aucun « besoin de s'élargir jusque-là [*sich bis zu demselben zu erweitern*] » (*ibid.*, p. 60).

³⁶ *Ibid.*, p. 58.

concept qui est celui de l'orientation³⁷. Aussi, cette définition, qui s'applique à toutes les orientations (puisque'elle est « générale »), ne suffit pas à rendre compte des passages ponctuels d'une orientation à l'autre, lesquels emportent quelque chose qui relève de l'essence « de » l'orientation, mais qui perdent les caractéristiques essentielles de chacune « des » orientations.

La première étape de l'élargissement kantien s'apparente à une réduction phénoménologique puisque'elle manifeste un éloignement du sensible à partir d'une mise entre parenthèses des données de l'intuition empirique. De l'orientation géographique du sujet au sein des régions du monde, Kant passe à un espace mathématique où seules les intuitions pures demeurent, lesquelles permettent des calculs au sein des représentations géométriques dégagées du courant de l'expérience ordinaire. En effet, s'orienter de façon mathématique signifie qu'il est possible de raisonner au sein d'un espace géométrique défini par les formes *a priori* de l'espace et du temps, sans que les objets empiriques n'y figurent « en soi », bien qu'ils puissent perdurer comme « images ». Kant écrit ainsi :

On peut facilement deviner par analogie [*Analogie*] que guider son propre usage sera une fonction de la pure raison, si, partant des objets connus (de l'expérience), elle entreprend de s'étendre par-delà toutes les limites de l'expérience [*wenn sie von bekannten Gegenständen (der Erfahrung) ausgehend sich über alle Grenzen der Erfahrung erweitern will*] et ne trouve absolument aucun objet de l'intuition, mais seulement un espace pour celle-ci [*sondern bloß Raum für dieselbe findet*]³⁸.

Cela signifie que la raison seule peut être orientée à partir des intuitions pures qui conditionnent l'élaboration des représentations du monde selon les formes *a priori* de l'espace et du temps. Si les intuitions pures orientent la perception que le sujet a du monde et conditionnent l'expérience du sujet, elles proposent *a posteriori* une matière à la raison sur laquelle elle applique les catégories de l'entendement afin de produire des connaissances ; et, c'est l'imagination, en tant que faculté intermédiaire entre la sensibilité et l'entendement, qui permet de dépasser les données du réel, c'est-à-dire leur donner une valeur réflexive qui n'est plus qu'empirique. Il s'agit donc d'un élargissement dans le sens où l'orientation mathématique part de celle géographique tout en faisant disparaître le monde réel extérieur, pour élaborer une connaissance, jugée par Kant, plus « large », c'est-à-dire moins

³⁷ « S'orienter de manière générale dans la pensée signifie donc, étant donné l'insuffisance des principes objectifs de la raison, déterminer son assentiment [*Fürwahrhalten*] d'après un principe subjectif de celle-ci » (*ibid.*, p. 59).

³⁸ *Ibid.*, p. 58-59.

limitée que les intuitions empiriques qui dépendent elles d'un contexte extérieur. Paradoxalement, l'élargissement provient donc de la réduction du monde sensible qui permet d'accéder à la raison, dont l'orientation est jugée supérieure, bien que plus profonde³⁹. Ce premier élargissement est alors problématique pour au moins deux raisons lorsqu'il s'agit de définir ce que c'est que s'orienter. La première vise les intuitions empiriques, en rapport aux motifs de l'orientation du sujet, et la question de savoir ce qui reste, lorsque la raison seule apparaît. En d'autres termes, c'est le dualisme entre la sensibilité et la raison qui est questionné et la possibilité d'exclure une orientation de l'autre. La seconde raison vise à penser les conditions *a priori* qui permettent de décrire l'orientation du sujet, donc de savoir s'il est possible de leur attribuer réellement un espace, des places ou bien un lieu, au sein de la raison. Si l'orientation est pensée par Kant en tant que concept opératoire devant permettre d'aiguiller la raison sur le chemin des objets suprasensibles, il existe un différend entre sa représentation théorique et ce qu'elle est vraiment pour le sujet. Dans ce sens, la difficulté vise à mesurer l'écart entre la description qu'il est possible de faire du s'orienter (c'est-à-dire sa signification, conformément au titre *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*), et son sens pour le sujet, qui est toujours pratique.

LA RÉDUCTION DU MONDE ET L'ANGOISSE DU SUJET

Il faut s'interroger sur ce que la raison laisse lorsqu'elle pense le monde de façon « seulement » géométrique. Si le sujet s'oriente dans le monde réel, plusieurs motifs peuvent apparaître, lesquels ne sont pas réductibles à un seul qui pourrait être physique. Si le sujet qui s'oriente peut s'orienter de façon non-géographique (par exemple, en choisissant des directions au hasard), le besoin qu'il a de s'orienter est déterminé par des préoccupations affectives qui pressent plus ou moins son mouvement. Dans ce sens, Kant suit l'orientation cartésienne qui se trouve de façon emblématique dans la seconde maxime de la troisième partie du *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (1637). Celle-ci a largement été commentée, notamment par Pierre Macherey dans *S'orienter* (2017) et Denis Moreau dans *Dans le milieu d'une forêt. Essai sur*

³⁹ Il est en fait un « éloignement » du sujet, plus fidèle à l'allemand qui dit « *erweitern* », où l'adverbe « loin » [*weit*] figure. Lorsque Heidegger parle lui de « déloignement » (*Die Entfernung*), il déconstruit l'orientation géométrique pour montrer leur proximité avec le sujet dont l'existence est projective (Heidegger, *Être et temps*, op. cit., p. 141-154). Finalement, le mouvement de Kant pourrait bien montrer cette tendance au déloignement puisqu'il abolit le lointain (l'idée d'un espace absolu) pour montrer la proximité de l'espace au sein de la subjectivité qui conditionne l'apparition du monde en l'élargissant.

Descartes et le sens de la vie (2012). Lorsque Descartes compare en effet la fermeté et la résolution dont l'Homme doit faire preuve dans sa vie avec celles d'un promeneur perdu en forêt, il montre que si le sujet veut survivre, il doit s'orienter à partir de son « bon sens⁴⁰ », en d'autres termes sa raison, au-delà de l'incertitude et des dangers du monde réel. Si la forêt représente une figure géométrique à deux dimensions au sein de laquelle se trouve un point, toute droite qui passe par ce point doit croiser un des segments de la figure qui constituent son contour et se projeter en-dehors d'elle. Cet axiome, appliqué à l'activité de l'Homme, montre que s'il est perdu en forêt, il lui suffit de suivre une ligne droite quelconque pour pouvoir en sortir (bien que cela ne garantisse pas le chemin le plus court). Il faut alors s'arrêter sur ce qui « oriente » ici le sujet, au-delà d'une logique simplement mathématique. En effet, la raison pour laquelle l'Homme doit sortir de la forêt n'est pas tant géométrique que vitale puisqu'il s'agit de vivre. Si le sujet désire s'orienter en forêt de façon efficace, ce n'est pas tant qu'il recherche une vérité scientifique, mais qu'il soit lui-même orienté par un instinct de survie dont l'expression est le sentiment d'être perdu accompagné par la peur de mourir. En d'autres termes, c'est en raison d'une tendance⁴¹ naturelle à la vie (et donc d'une répulsion face à la mort), que le sujet s'oriente dans le « souci » de vivre. L'issue est d'ailleurs bien incertaine, car, s'il paraît aisé d'imaginer une droite passant par un point et croisant un des segments d'une figure qui l'entourent, il paraît plus délicat de suivre une ligne droite en forêt, l'application du principe relevant de contingences pratiques qui dépassent la seule idée. Alors, effectivement, ce qui importe, c'est bien d'agir dans le réel avec résolution et fermeté, en maintenant le sentiment de vérité pour des raisons logiques, tout en combattant volontairement la peur et le sentiment d'incertitude que le sujet éprouve lorsqu'il se voit dans un monde qu'il ne connaît pas. Dans ce cadre, l'orientation consiste à trouver des repères certains dans un espace projeté de façon géométrique, bien que sa force réside dans une pulsion de vie

⁴⁰ La définition inaugurale du *Discours de la méthode* nous dit que le « bon sens est la chose du monde la mieux partagée [et qu'il est] la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux » (R. Descartes, *Œuvres complètes, III. Discours de la méthode et Essais*, sous la direction de Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner, Paris, Gallimard, Coll. TEL, 2009, [1637], « Discours de la méthode », p. 81).

⁴¹ Une « tendance » est une orientation du sujet vers un objet *déterminé*. Elle peut être une habitude (la tendance qui consiste à se lever à telle heure) ou un goût (la tendance à manger salé). Surtout, elle peut être comprise de façon *ontologique* comme une disposition fondamentale du sujet à « tendre vers » (par exemple, chez Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche, Freud). Dans ce sens, il faut noter la proximité avec une acception *biologique* qui, à la fois sous-tend une nature déterminée par des instincts ou des pulsions, mais aussi un organisme structuré par des tendances, par exemple sous la forme du plaisir et du déplaisir. L'orientation prend ici un sens déterministe.

poussant l'individu à agir dans un monde inconnu et vécu comme dangereux. Il existe donc un décalage entre l'idée simplement mathématique du monde et son application dans le réel, qui repose sur des critères éminemment biologiques, puisque c'est la vie qui va déterminer ce qui doit être su ou connu en rapport aux diverses possibilités d'orientation, dans un monde désorienté, mais maîtrisable.

Dans ce sens, il existe un imaginaire autour de la forêt de Descartes qui oriente sa perception en tant que future figure géométrique sur laquelle une raison scientifique va pouvoir s'appliquer. Comme l'explique Robert Harrison, la forêt s'insère dans un imaginaire occidental qui la représente comme un espace négatif (un vide, un néant, une non-zone, une zone de non-droit) ou un lieu de passage où il ne fait pas bon vivre (là où vivent les brigands, les reclus de la société, les perdus ou les marginaux, Robin des bois, les amants, les maquisards, les hommes sauvages et les bêtes) :

Dans la forêt on n'était personne – *nemo*. La *res nullius* se dressait contre la *res publica*, de sorte que la bordure des bois délimitait les frontières naturelles de l'espace civil [...] Les forêts étaient *foris*, à l'extérieur⁴².

Plus loin même, la forêt représente le « péché, l'erreur, l'errance, l'oubli de Dieu [...] la *selva oscura* » de Dante :

(Au milieu du chemin de notre vie
je me retrouvai par une forêt obscure
où la voie droite était perdue.)⁴³

Cette voie droite qui marque la conversion au sens chrétien du terme est analogue à celle de Descartes qui fait de la raison un nouveau dogme, l'origine et le fondement du monde au sein duquel doit pouvoir s'orienter. Et pourtant, elle pourrait tout aussi être le lieu de la flânerie ou mieux encore de la rêverie. Dès sa première promenade, Jean-Jacques Rousseau nous dit que son existence est errance :

Depuis quinze ans et plus que je suis dans cette étrange position, elle me paraît encore en rêve [...] Tiré je ne sais comment de l'ordre des choses, je me suis vu précipité dans un chaos incompréhensible où je n'aperçois rien du tout ; et plus je pense à ma situation présente et moins je puis comprendre où je suis⁴⁴.

⁴² R. Harrison, *Forêts. Essai sur l'imaginaire occidental*, Paris, Flammarion, traduit de l'anglais par Florence Naugrette, 1992, p. 84-85, 99.

⁴³ R. Harrison, *Forêts, op. cit.*, p. 130.

⁴⁴ J.-J. Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, Paris, Le livre de poche, 1983, [1776-1778], p. 19-20.

Ses rêveries, qui s'opposent aux méditations, montrent que la vie est comme une forêt véritable, qu'elle ne comporte pas de contours, de lignes ou de points, qu'au contraire ses objets paraissent étranges et qu'ils définissent un contour obscur et incertain. Cette impression naturelle qui donne au monde des allures d'étrangeté, n'est ni plus ni moins que le doute infini devant lequel Descartes lui-même s'est plié et n'a trouvé dans l'*ego* qu'une réponse apodictique à la question de savoir « où il est ». En effet, la question de savoir « qui je suis » ou plutôt « ce que je suis » n'a de sens qu'à partir du moment où il y a une intuition de ce que peut être l'Être, c'est-à-dire l'étendue infinie à laquelle j'appartiens, mais qui m'apparaît de façon claire et distincte. En d'autres termes, le sujet questionne ce qu'il est à partir du moment où il éprouve le sentiment qu'il existe un monde qu'il habite et où il doit se comprendre. L'angoisse qui s'en dégage est d'autant plus naturelle qu'elle fait écho à l'existence humaine dont la fin est indémontrable et apparaît sous le sentiment de l'étrange⁴⁵. Rappelant la frayeur pascalienne, elle montre la désorientation naturelle de l'Homme vivant dans une étendue infinie que l'esprit de la modernité – dont Descartes et Kant font partie – essaye de maîtriser, mais en vain ; elle est la peur du mouvement de l'être dont l'orientation ne s'arrête jamais en raison d'une vie active dont les sens ne sont pas réglés ; elle est le « dérèglement de tous les sens » de Rimbaud qui annonce un *nul orietor*⁴⁶. Le point de départ de l'orientation sensible est donc toujours l'angoisse de l'Homme qui se sent désorienté. Alors, lorsque Kant met de côté les intuitions empiriques, pour ne garder que l'espace au sein desquelles elles se sont exprimées, et à partir de sa représentation, élabore des savoirs géométriques, il fait abstraction de tout intérêt particulier, des motifs ayant amenés le marcheur à marcher. Cela a-t-il un sens ? Au-delà de l'appauvrissement de la pensée qui réside dans un champ purement rationnel ou scientifique, au-delà de l'anachronisme, en

⁴⁵ Voir par exemple la pensée de Bernhard Waldenfels qui propose une phénoménologie prenant la forme d'une topographie de l'étranger (B. Waldenfels, *Études pour une phénoménologie de l'étranger : Tome 1, Topographie de l'étranger*, Paris, Van Dieren, 2009).

⁴⁶ Dans les deux lettres dites « Du voyant » adressées le 13 mai 1871 à Georges Izambard et le 15 mai 1871 à Paul Demeny, Rimbaud emploie les deux formules célèbres « dérèglement de tous les sens » et « Je est un autre ». Contre Descartes, le poète fait non seulement l'apologie des sens, en ce que leur dérèglement est une source de savoir qui permet de toucher à l'inconnu, mais aussi du caractère illusoire de l'*ego* dont l'apparition première est objective puisque pour l'observer, le sujet doit prendre le rôle de spectateur, c'est-à-dire oublier en fait qu'il *est*. Pour paraphraser Descartes et Rimbaud en même temps, il faudrait dire « J'oublie donc je suis », ce qui nous ouvre au problème du *néant*. D'autre part, dans le poème *L'Éternité* (1872), Rimbaud oppose l'orientation scientifique qui est aliénante à la désorientation de l'existence qui touche au monde et à l'éternel, d'où le « nul orietur » : « Là pas d'espérance, / Nul orietur. / Science avec patience, / Le supplice est sûr. »

rapport à la pensée d'Edmund Husserl, il nous semble que Kant esquisse une réduction phénoménologique, c'est-à-dire une mise entre parenthèses des données du monde, à la fois les raisons psychologiques qui orientent le sujet à s'orienter, aussi celle vitales, en rapport à l'organisme, et enfin celles empiriques, liées aux objets d'expérience. Cependant, quelque chose demeure puisque si les objets de l'intuition empirique disparaissent lorsque la raison s'étend par-delà l'expérience, un espace résiste⁴⁷, mais s'agit-il encore de l'intuition pure ?

LA PLACE DE L'ESPACE AU SEIN DE L'EXISTENCE DU SUJET

Comment, maintenant, peut-il y avoir dans l'esprit une intuition extérieure qui précède les objets eux-mêmes et dans laquelle le concept de ces derniers peut être déterminé a priori ? Cela ne peut évidemment arriver qu'autant qu'elle a simplement son siège dans le sujet [*als so fern sie bloß im Subjecte*], comme la propriété formelle [*die formale Beschaffenheit*] qu'a le sujet d'être affecté par les objets et de recevoir par là une *représentation immédiate* des objets, c'est-à-dire une intuition, et par conséquent comme forme du *sens* externe en général⁴⁸.

Si l'espace, selon Kant, n'est rien de plus que la « forme » de tous les phénomènes des sens extérieurs, son concept doit tenir une « place » (*Stelle*) au sein de la raison. Lorsque Kant écrit donc qu'un espace persiste par-delà la mise entre parenthèses des intuitions empiriques, cela signifie que l'espace, en tant que réalité empirique a disparu, mais qu'il apparaît sous une autre forme : une idéalité transcendante. Mais alors, l'espace n'est « rien, dès que nous laissons de côté la condition de la possibilité de toute expérience et que nous l'admettons comme un quelque chose qui sert de fondement aux choses en soi⁴⁹ ». En d'autres termes, l'espace est un *néant*, et non un vide, puisqu'y réside l'angoisse de l'Homme ; cela est très important, car cela signifie que si l'orientation sensible est déterminée par des conditions empiriques, celle de la raison repose sur une intention dont le fond vise à néantiser les choses, c'est-à-dire à les rendre absentes, tout en demeurant aveugle face aux conditions existentielles qui l'orientent. Si l'élargissement de Kant s'apparente à une réduction phénoménologique,

⁴⁷ « On peut facilement deviner par analogie que guider son propre usage sera une fonction de la pure raison, si, partant des objets connus (de l'expérience), elle entreprend de s'étendre par-delà toutes les limites de l'expérience et ne trouve absolument aucun objet de l'intuition mais seulement un espace pour celle-ci [*sondern bloß Raum für dieselbe findet*] » (E. Kant, *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, *op. cit.*, p. 58-59).

⁴⁸ E. Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 58.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 59.

elle permet bien de trouver l'essence conceptuelle de l'orientation qui marque le sentiment d'une différence intérieure, mais ignore son fond réel qui s'appuie sur le « souci » d'exister. De plus, l'élargissement opéré par Kant marque, comme chez Husserl, le passage d'une réduction eidétique initiale à celle de l'*epochè* transcendantale. Dans ce sens, il faut bien distinguer l'aperception des objets sensibles, qui est la représentation mentale résultante d'un premier processus de réflexion qui détache la pensée de l'expérience immédiate, de l'objectivation des intuitions pures, dont l'espace fait partie. Si la forêt de Descartes est représentée comme une figure géométrique, celle-ci n'a plus rien d'une forêt sinon un rapport imaginaire, lequel maintient l'expression des intuitions pures, sous une forme géométrique, et non plus empirique. Aussi,

l'usage des concepts purs de l'entendement ne peut jamais être transcendantal, mais qu'il n'est toujours qu'empirique, et que c'est seulement par rapport aux conditions générales d'une expérience possible que les principes de l'entendement pur peuvent se rapporter à des objets des sens [...] La pensée est l'acte qui consiste à rapporter à un objet une intuition donnée⁵⁰.

La connaissance mathématique étant possible, sa pensée demeure orientée de façon empirique lorsqu'elle fait des mathématiques ; c'est donc toujours la possibilité d'une expérience sensible qui oriente de fait l'expérience intelligible, la pensée apparaissant comme une fonction transcendantale, au même titre que l'imagination, c'est-à-dire comme des facultés innées pouvant saisir les données de l'expérience première et sensible. Si l'expérience, qui opère à un niveau transcendantal, n'est plus à prendre dans son sens classique en rapport aux sensations et leurs rapports au monde extérieur, celle-ci dépend d'autres conditions qui sont tout autant orientantes, mais qui se trouvent dans autre espace, ou plutôt, dans un autre « lieu » (*Ort*). Il faut ainsi interroger la distinction conceptuelle que Kant fait entre les intuitions pures et des concepts en général. Si du point de vue de l'esthétique transcendantale, l'espace et le temps sont compris comme des formes *a priori* orientant les intuitions empiriques et donc l'expérience extérieure, en tant que concepts, elles sont des formes réduites par la raison, de façon logique, à partir du constat de leurs expériences intérieures. Ainsi, si le concept d'espace se voit refuser la possibilité d'une expérience objective parce ce qu'il conditionne toute expérience dans le réel, non seulement il fait partie d'elles, mais il est conçu comme le fond expérientiel à partir duquel toutes les données extérieures peuvent apparaître. Alors, le concept d'espace est une essence de la raison, en tant qu'il unifie l'existence

⁵⁰ *Ibid.*, p. 222.

humaine dont la sensibilité fait partie. Il apparaît d'ailleurs clairement au sein d'une des tables de Kant :

L'unité inconditionnée de l'*existence* dans l'espace, c'est-à-dire non comme conscience de plusieurs choses hors d'elle, mais *seulement de l'existence elle-même* et des autres choses simplement comme des représentations⁵¹.

Ce second passage, qui part de l'orientation mathématique et tend vers celle de la raison pure, dégage ainsi le problème de l'existence humaine, comprise dans sa totalité à partir du constat de son orientation dans le monde. Kant explique que c'est la logique qui détermine le sens de l'orientation de la raison pure puisque son mouvement naturel consiste à appliquer des règles et des principes selon les catégories de l'entendement. Elle s'oriente donc sur le mode de l'orientation géographique, en rapport à un espace physique ou sensible, mais qu'il rejette ou profite de la pensée seule, « comme si » (*Analogie*) elle pourrait constituer un espace (si la sensibilité s'oriente dans l'espace, la raison s'oriente dans la pensée). Si nous prenons la table des catégories de l'entendement au sein de l'analytique transcendantale, laquelle ressemble étrangement à une « rose des vents », elle est composée de quatre titres, chacun contenant trois moments : le un correspond à la « de la quantité » (unité, pluralité, totalité), il est au nord ; le deux correspond à la « de la qualité » (réalité, négation, limitation), il est à l'ouest ; le trois correspond à la « de la relation » (inhérence et subsistance, causalité et dépendance, communauté), il est à l'est ; le quatre correspond à la « de la modalité » (possibilité – impossibilité, existence – non-existence, nécessité – contingence), il est au sud⁵². Aussi, il faut distinguer la place (*Stelle*) des catégories de l'entendement au sein de la raison en tant qu'elles sont des objets de pensée – donc des concepts représentés ici –, de leur fonction pratique qui ne nécessite pas d'être « placée » pour orienter la raison du sujet lorsqu'il s'agit de connaître – « il faut faire attention [...] que les concepts soient des concepts purs et non empiriques⁵³ ». Ainsi, nous faisons la même remarque que pour les intuitions pures, si Kant souhaite décomposer « le pouvoir même de l'entendement, pour reconnaître la possibilité des concepts *a priori*, par un procédé qui consiste à les chercher dans l'entendement seul, comme dans leur pays de naissance [*Geburtsort*] »⁵⁴, la démarche est clairement empirique – selon lui « expérimental »⁵⁵ –, plus précisément

⁵¹ *Ibid.*, p. 326.

⁵² *Ibid.*, p. 94.

⁵³ *Ibid.*, p. 85.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 86.

⁵⁵ E. Kant, *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, *op. cit.*, p. 55.

topographique, puisqu'il les représente sur un espace plan. Comme pour les régions de l'espace, Kant détermine ainsi la place ou la « position » (*Stelle*) de ces concepts au sein de la raison, et ce, à partir d'une expérience de pensée dont le but est représentatif, mais le fond existentiel, puisqu'il cherche au fond la présence de ces concepts au sein d'elle. Et finalement, si Kant fait bien la scission entre ce qui relève de la logique transcendantale et de l'esthétique transcendantale (où figurent les intuitions de l'espace et du temps), dans les deux cas, il détermine des lieux (*Orte*).

Qu'on me permette d'appeler *lieu transcendantal* [*transscendentalen Ort*] la place [*Stelle*] que nous assignons à un concept soit dans la sensibilité, soit dans l'entendement pur. De cette manière on appellerait topique transcendantale [*die transscendentale Topik*] la détermination de la place [*Stelle*] qui convient à chaque concept suivant la diversité de son usage et la manière de déterminer, suivant des règles, ce lieu [*Ort*] pour tous les concepts⁵⁶.

Kant inclut donc l'espace dans un lieu situé « quelque part » au sein de la sensibilité, comme il le fait pour les catégories de l'entendement situées « quelque part » au sein de la raison. Dans ce sens, un « lieu » est la position que la raison établit de façon logique et qui permet de définir un rapport entre une faculté et des concepts. Ce lieu est une règle analytique qui n'existe pas dans le réel, mais correspond à des jugements qui sont ceux de la raison, et dont la schématisation correspond à des « tables » – des espaces plans avec quatre directions.

CONCLUSION

Si Kant voit donc dans l'orientation « le sentiment d'une différence subjective », c'est qu'il existe à la fois une vitalité au sein de l'expérience humaine, qui fait apparaître des phénomènes au sein d'un monde mouvant, mais aussi la capacité de représenter ce dernier sous la forme d'un espace dont la géométrisation permet une fixation, en d'autres termes la donation de « places » à des concepts et leur occupation au sein de « lieux » tels que la sensibilité, la raison pure ou la pratique. En fait, cette fixation, qui est celle du concept, donne une signification aux choses dont le sentiment est un symptôme vital. Ce sentiment, qui marque la réceptivité du sujet aux représentations et s'exprime de façon analogique au sein de la sensibilité et de la raison, exprime selon nous ce que Heidegger appelle « souci » de l'être (*Besorgen*), bien qu'il ne s'agisse, chez Kant, que d'une modalité de son expression dont le « jugement » est la forme. Dans ce sens, Dieu est

⁵⁶ E. Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 236.

l'occasion, pour Kant, à la fois de juger de la force d'un concept portant sur un objet suprasensible particulier, mais de décrire sa manifestation, c'est-à-dire la manière qu'il a d'apparaître au sujet et donc ses effets. Ainsi, le sentiment incarné par le concept, n'est peut-être pas le propre du concept de Dieu, mais l'expression naturelle de tout concept qui cherche sa place au sein de la pensée, « comme » le corps du sujet au sein du monde. S'il comporte ainsi le problème de l'orientation, l'orientation de l'Homme « dans la pensée » est en fait l'orientation de son existence en général, tel qu'elle se manifeste dans tout ce qu'il fait. Cette existence, qui est manifeste dans le sentiment, est accessible à travers ce que Kant nomme l'élargissement du concept, ce qui ressemble fort, mais de façon anachronique, à une réduction phénoménologique. Aussi, derrière la phénoménologie de l'orientation, et une fois cet élargissement opéré, c'est le caractère ontologique de l'orientation qu'il faudrait pouvoir questionner. En effet, si le sujet s'oriente toujours vers quelque chose et quelque part, il y a toujours un étant qui s'y trouve, lequel, au-delà des significations ou des préoccupations du sujet, s'oriente aussi et a un caractère orientant. Il est alors peut-être possible de retourner le sens de l'orientation phénoménologique pour lui faire perdre son fondement premier et subjectif, et alors trouver dans le monde, un sens plus téléologique, au sein duquel l'Homme se « situe » comme un étant particulier.

Quelle critique du possible ? De Kant à Husserl

INGA RÖMER

« Plus haut que la réalité se tient la possibilité¹. » Cette proposition du § 7 d'*Être et temps* a un double sens. D'une part, elle anticipe une thèse de l'ouvrage, à savoir que la réalité de l'existence authentique se détermine à partir de la mort en tant que sa possibilité ultime et la plus propre. D'autre part, la phrase est formulée dans le contexte d'un hommage à Husserl. Les recherches heideggériennes n'auraient été possibles que sur le sol posé par les *Recherches logiques*. Selon Heidegger, celui qui comprend la phénoménologie ne la saisit pas comme un courant philosophique réel, mais « comme possibilité² ». Heidegger énonce donc à la fois la thèse d'un primat de la possibilité sur la réalité (*Wirklichkeit*) en phénoménologie, et la métathèse d'une possibilité de la phénoménologie qui dépasse sa réalité effective actuelle.

Nous prenons ces réflexions comme point de départ pour poser une double question. Quelle pourrait être une signification phénoménologique de la possibilité ? Et que signifie une compréhension phénoménologique de la possibilité pour la possibilité de la phénoménologie elle-même ? L'argument sera développé en quatre étapes. D'abord, nous rappellerons la critique kantienne de la possibilité, une critique qui peut être comprise comme le sol sur lequel une notion phénoménologique de la possibilité devient concevable. Ensuite, nous mettrons au jour comment Husserl a d'abord penché vers la thèse d'un primat de la possibilité, pour la renverser ensuite en direction de l'idée d'un primat des *facta* originaires qui précèdent la possibilité. Ce tournant dans la pensée husserlienne nous amènera à nous interroger de plus près sur le passage d'un *factum* originaire à la possibilité ; dans cette partie, nous nous appuyerons surtout sur l'étude excellente de Claudia Serban³. Dans un dernier temps, nous tâcherons de prolonger les

¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, traduction d'Emmanuel Martineau Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993¹⁷, p. 38.

² *Idem*.

³ C. Serban, *Phénoménologie de la possibilité. Husserl et Heidegger*, Paris, Puf, « Épiméthée », 2016. Notre article fut écrit à l'occasion de l'École d'été 2019 des Archives Marc Richir, événement qui avait comme sujet « Le possible, le transpossible, le virtuel ». Quand nous avons appris que Claudia Serban ne pouvait participer à nos échanges, nous avons décidé de consacrer une partie de notre intervention à l'exposition de ses idées, profondes et stimulantes pour toute réflexion sur la possibilité en phénoménologie.

analyses de la partie précédente à l'aide de la notion husserlienne d'intentionnalité pulsionnelle.

1. LA CRITIQUE KANTIENNE DE LA POSSIBILITÉ

Le cœur de la critique kantienne de la possibilité se trouve dans le chapitre de la *Critique de la raison pure* qui traite de l'idéal de la raison pure. Ce chapitre est particulièrement célèbre pour la réfutation de toutes les preuves de l'existence de Dieu. Pourtant, cette critique de la thèse de l'*existence* de Dieu est précédée par une critique de l'*idée* de Dieu en tant qu'*ens realissimum* et cela implique une critique de la possibilité. Résumons les étapes principales de l'argument kantien ainsi que ses implications.

Notre raison pense toute chose comme une chose qui est complètement déterminée. L'idée d'une telle détermination complète présuppose qu'on pense « dans son rapport avec la *possibilité* entière, à titre d'ensemble qui comprend tous les prédicats des choses en général, et, en présupposant cette possibilité comme condition *a priori*, on se représente chaque chose comme si elle dérivait sa propre possibilité de la part qu'elle a dans cette possibilité totale⁴ ». Notre raison se fait alors l'idée de « l'ensemble de toute possibilité⁵ » en tant que l'ensemble de toutes les déterminations réelles (*sachhaltige Bestimmungen*) possibles. Et c'est à partir de cette « idée d'un tout de la réalité (*omnitudo realitatis*)⁶ » qu'elle peut penser chaque chose comme complètement déterminée : par rapport à chaque détermination réelle contenue dans ce tout de la réalité, la chose ou bien l'a ou bien ne l'a pas. Mais comme notre raison a tendance à passer de cette *idée* d'un tout de la réalité à son *idéal* et ainsi à une « chose singulière déterminable, ou absolument déterminée par l'idée seule⁷ », elle se fait également « le concept d'un *entis realissimi* », qui « est celui d'un être singulier, puisque, de tous les prédicats opposés possibles, un seul entre dans sa détermination, à savoir celui qui appartient absolument à l'être⁸. » Et finalement, ce sera à partir de cet « idéal transcendantal », conçu comme « fondement » de la détermination complète de toute chose existante, que

⁴ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, éd. par Jens Timmermann, Hamburg, Meiner, 1998, A 572/B 600 ; traduction par Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty à partir de la traduction de Jules Barni, *Critique de la raison pure*, Paris, Gallimard, 1980. Nous citerons cette traduction tout au long de cette étude. Les références seront données sous la forme « KrV », pour *Kritik der reinen Vernunft*, et avec les numéros de page des éditions de 1781 et de 1787.

⁵ KrV, A 576/B 602.

⁶ KrV A 576/B 604.

⁷ KrV, A 568/B 596.

⁸ KrV, A 576/B 604.

les philosophes ont développé la preuve ontologique de Dieu, preuve qui est ultimement à la base de toutes les trois preuves distinguées par Kant.

La tendance naturelle humaine conduit ainsi à la représentation d'un être suprême existant, qui réunit en lui toutes les déterminations réelles (au sens de *sachhaltige Bestimmungen*) et qui sert ainsi comme fondement de la détermination complète de chaque chose existante. C'est une forme de pensée que Heidegger appellera une « ontothéologie », terme qui était utilisé pour la première fois par Kant qui l'employait pour caractériser la pensée qui se sert de la preuve ontologique de Dieu⁹. Au sens heideggérien, il s'agit d'une pensée qui comprend l'être de tous les étants à partir d'un étant suprême. Mais, comme on le sait bien, Kant critique ce type de pensée. Quelles sont ces critiques principales et quelles en sont les implications ?

On sait que Kant réfute les preuves de l'*existence* de Dieu. Les trois preuves s'appuient ultimement sur la preuve ontologique de Dieu, une preuve qui tâche de prouver l'existence de Dieu à partir de son seul concept. Pour Kant, toute preuve de l'existence de quelque chose doit se fonder sur l'intuition empirique et la sensation, ce qui est résumé dans le deuxième postulat de la pensée empirique. Et comme Dieu n'est pas accessible dans une intuition empirique, son existence ne saurait être prouvée.

Mais Kant réfute plus que cela. Il ne se limite nullement à la réfutation des preuves de l'*existence* de Dieu, mais il critique également la portée du concept d'un *tout des possibilités*. L'idée d'un tout de toutes les possibilités est l'idée d'un tout de toutes les déterminations réelles possibles d'une chose. Cela est bien une idée de notre raison. Mais, et cela est la critique kantienne, nous ne pouvons donner aucune détermination (*Bestimmung*), aucune signification (*Bedeutung*), aucune réalité objective (*objektive Realität*), aucune *Sachhaltigkeit* à cette idée. La raison en est la suivante : nous ne pouvons connaître le contenu d'une détermination réelle que par la sensation (*Empfindung*) qui accède à la « réalité dans le phénomène (*Erscheinung*)¹⁰ », un phénomène qui est défini par Kant comme « [l]'objet indéterminé d'une intuition empirique¹¹ ». Cela signifie que le tout des possibilités accessibles pour nous serait le tout des déterminations réelles, connaissable par voie de la sensation. Trois limitations importantes résultent de cette thèse.

D'abord, une telle notion du tout des possibilités accessible par la sensation pourrait *uniquement* servir comme fondement de la possibilité des *objets de notre expérience*, mais non pas comme fondement de la possibilité des choses en tant que choses tout court. Cette première limitation conduit à une deuxième : il nous est impossible de déterminer le concept d'un

⁹ *KrV*, A 632/B 660.

¹⁰ *KrV*, A 581/B 609.

¹¹ *KrV*, A 20/B 34.

« ensemble de toute la réalité empirique¹² ». Nous ne pouvons pas anticiper le contenu de ce qui nous sera donné par la sensation en tant que réalité dans le phénomène. Et comme nous ne pouvons anticiper les sensations et les phénomènes futurs quant à leur contenu, nous ne pouvons donner aucune détermination réelle à l'idée d'un ensemble de toute la réalité empirique au sens d'un ensemble de toutes les possibilités des objets possibles pour l'expérience. Cela conduit à une troisième limitation : si nous ne disposons pas de l'idée déterminée d'un tout des possibilités empiriques, nous n'avons pas non plus une idée déterminée de la détermination complète de la chose en tant qu'objet de l'expérience. Pour déterminer complètement un objet de l'expérience, il nous faudrait la référence du tout des possibilités empiriques ; comme nous ne disposons pas de cette dernière, il nous est *a priori* impossible de déterminer complètement un objet de l'expérience.

Cet argument kantien, que nous venons de résumer, a deux conséquences fondamentales pour le concept de la possibilité. D'une part, il nous est impossible d'avoir une idée déterminée du tout des possibilités, ni comme fondement des choses en tant que choses, ni comme fondement des objets possible de notre expérience. D'autre part, il nous est impossible de disposer d'une détermination complète, ni d'une chose en soi, ni d'un objet de l'expérience, car il nous manque le point de référence dans un tout des possibilités. Toute possibilité réelle (*sachhaltig*) ne surgit pour nous qu'à partir de la sensation qui se rapporte à un phénomène, compris comme l'objet indéterminé d'une intuition empirique. Le tout des possibilités est tout aussi *ouvert* que la détermination de l'objet de l'expérience.

Mais cette ouverture du possible ne vaut que pour le *contenu* conceptuel des objets. Au niveau *formel*, les possibilités de l'objet de l'expérience sont limitées par les formes de notre sensibilité et de l'entendement. Kant l'affirme clairement dans le premier postulat de la pensée empirique : « Ce qui s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience (quant à l'intuition et aux concepts) est *possible*¹³. » Donc, nous pouvons distinguer deux déterminations de la possibilité : au niveau formel, ce qui s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience est possible ; et au niveau du contenu conceptuel, possible est ce qui est donné à la sensation comme la réalité dans le phénomène. Au niveau formel, la possibilité est limitée par les formes de notre sensibilité et de l'entendement ; au niveau du contenu, *toute possibilité réelle naît de la réalité effective d'une sensation qui se rapporte à une détermination réelle dans le phénomène donné.*

Pour résumer, nous pouvons dire ceci. Avec sa critique de la possibilité, Kant a tout aussi bien limité le domaine du possible qu'il ne l'a ouvert.

¹² *KrV*, A 582/B 610.

¹³ *KrV*, A 218/B 265.

D'une part, il limite la détermination du possible au seul champ des objets possibles pour notre expérience et leur prescrit une forme précise à partir de nos facultés de connaissance ; d'autre part, il ouvre la détermination du contenu du possible au sein de ce champ vers un possible empirique ouvert, dont le contenu est impossible à anticiper dans son entier, ce qui empêche également une détermination complète de tout objet existant.

La phénoménologie de Husserl radicalisera ce second versant d'une ouverture de la possibilité, entamé par la critique kantienne.

2. VERS UN PRIMAT DES FAITS ORIGINAIRES VIS-À-VIS DE LA POSSIBILITÉ CHEZ HUSSERL

Comme chez Kant, le problème de la possibilité est lié chez Husserl aux problèmes fondamentaux de la métaphysique et de sa critique. Nous tâcherons d'abord de mettre au jour un certain renversement dans son approche des problèmes de la métaphysique et, avec cela, de la possibilité¹⁴.

Dans les *Ideen I*, Husserl envisage une phénoménologie en tant que science eidétique et transcendantale qui regroupe une ontologie universelle formelle et des ontologies régionales matérielles. Ces deux types de sciences sont comprises comme des sciences des essences, à la base de toute science qui concerne des faits. « L'ontologie formelle » est « la science eidétique de l'objet en général¹⁵. » Husserl précise qu'elle ne traite pas de la région la plus générale des objets, « ce n'est pas à proprement parler une région, mais la forme vide de région en général¹⁶ ». Ce ne sont que les ontologies matérielles qui traitent proprement des régions d'objets. Ces sciences des essences déterminent la possibilité formelle, la possibilité matérielle et la possibilité réelle des objets. Dans son cours de 1923/24, Husserl appellera la science de l'unité de ces sciences des essences la « philosophie en quelque sorte “première”¹⁷ ». Cette philosophie première

¹⁴ Cette présentation s'appuie sur notre article « Ontologie und Metaphysik », in Sebastian Luft et Maren Wehrle (éd.), *Husserl Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, J.B. Metzler, 2017, pp. 327-331.

¹⁵ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana III/1, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, 26sq. ; traduction par Paul Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier : Introduction générale à la phénoménologie pure*, Paris, Gallimard, « tel », 1950, p. 40.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 26 ; trad. p. 39.

¹⁷ E. Husserl, *Erste Philosophie (1923-24). Erster Teil : Kritische Ideengeschichte*, éd. par Rudolf Boehm, Husserliana VII, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1956, p. 13 ; traduction par

des essences, et de ce fait des possibilités, *précède* son application dans ce qu'il appelle une « philosophie "seconde"¹⁸ », qui traite de la réalité de fait : les sciences des essences et ainsi des possibilités formelles et réelles sont à la base de l'« unité d'un système rationnel », « la "philosophie seconde" qui est une et qui a pour corrélat et domaine la réalité de fait (*faktische Wirklichkeit*) »¹⁹.

Par rapport à Kant, nous pouvons souligner deux choses. D'une part, Husserl rejette la théorie kantienne des facultés, qu'il comprend comme une théorie anthropologique, et la remplace par des sciences des essences des objets, développées à partir de la réduction phénoménologique et la variation eidétique. D'autre part, ces sciences des essences impliquent une restriction plus forte de la possibilité, car le phénoménologue tâche de déterminer les possibilités matérielles spécifiques pour les différentes régions d'objets, tandis que Kant s'arrête à la possibilité de l'objet de l'expérience en général. Les sciences des essences sont destinées à établir un cadre strict pour la réalité effective possible.

Mais il y a un autre chemin de pensée chez Husserl, qui se développe en partie en parallèle avec le premier et qui acquiert de plus en plus d'importance à travers les années. Il s'agit de l'idée qu'un sol d'existence précède toute possibilité. Husserl écrit en 1922 : « Si je n'ai pas de sol d'existence, pas de base d'expérience, je n'ai pas de possibilités²⁰ ». Cette idée amène Husserl à la thèse que certains faits originaires seraient à la base de toute possibilité. En 1931, Husserl écrit à propos de l'*ego* : « [L]'*eidos* moi transcendantal est impensable sans moi transcendantal en tant que factuel²¹ », et « [t]outes les nécessités d'essences sont des moments de son *factum*²² ». László Tengelyi a soutenu que Husserl ajoutait à ce fait originaire primaire du moi transcendantal trois autres faits originaires, ce qui nous donne l'ensemble de « moi-sujet (*Ichsubjekt*), avoir-le-monde (*Welthabe*), enchevêtrement intentionnel (*intentionales Ineinander*) » de l'intersubjectivité « et historicité (*Geschichtlichkeit*) » au sens d'une certaine téléologie de l'histoire²³. Désormais, Husserl affirmerait alors une

Arion L. Kelkel, *Philosophie Première (1923-24). Première partie : Histoire critique des idées*, Paris, Puf, 2002³.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ *Op.cit.*, p. 14.

²⁰ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil : 1921-1928*, éd. par Iso Kern, Husserliana XIV, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 153.

²¹ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil : 1929-1935*, Husserliana XV, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 385.

²² *Op. cit.*, p. 386.

²³ L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg/München, Alber, 2014, pp. 184-187, ici p. 186sq.

facticité originaire du moi, et à partir de lui trois autres *facta*, qui précèdent toute science des essences et ainsi toute possibilité : ce n'est qu'à partir de ces faits originaires que les possibilités eidétiques peuvent être précisées, des possibilités qui délimitent, à leur tour, le champ de l'effectif au sens des faits ordinaires.

Mais comment penser cela ? Que signifie cette génération de toute possibilité à partir d'une facticité originaire ? Il ne s'agit ni de la réalité effective d'un *ens realissimum* qui comprend en lui toujours déjà toute possibilité réelle, ni de la réalité effective d'un sujet transcendantal avec des facultés de connaître fixes qui prescrivent la possibilité formelle d'un objet de l'expérience, ni de la totalité de la réalité empirique donnée en tant que source de toute possibilité réelle pour des objets de l'expérience. Mais de quoi s'agit-il alors ? Quelle est la nature de cette facticité originaire et comment peut-elle être le sol de la possibilité ?

3. LE FLOTTEMENT ENTRE L'EFFECTIVITÉ ET LA POSSIBILITÉ

Au terme de ses analyses des expériences phénoménologiques du possible, Claudia Serban avance « la thèse d'une *intermodalité* (d'un entre-lacement et d'un co-engendrement du possible et de l'effectif à même le réel)²⁴ » ainsi que l'idée « de l'auto-excédentarité ou de la *prégnance* du réel²⁵ ». Il s'agit de l'idée d'un réel qui n'est pas *factum brutum*, mais qui contient en lui-même son propre excès, excès qui permet le surgissement d'un possible toujours ouvert. À l'aide de ces analyses profondes de la phénoménologie husserlienne du possible, nous tâcherons de mettre au jour les caractères fondamentaux de cette dernière pour montrer en quel sens elle peut être comprise comme une transformation et un approfondissement de la critique kantienne du possible.

Kant comprend la possibilité purement logique à partir de l'idée de l'absence de contradiction : dès qu'il n'y a pas de contradiction dans les concepts, il y a possibilité logique. Mais cette possibilité logique reste purement conceptuelle et ainsi vide par rapport à la question de la possibilité réelle d'un objet. Chez Husserl, nous trouvons bien l'idée d'une ontologie formelle, c'est-à-dire d'une doctrine qui traite de « l'essence formelle d'un objet en général²⁶ » et qui ne se réduirait pas à une logique générale pure au sens kantien. Mais Husserl affirme dans les *Ideen I* qu'il n'y a pas à proprement parler de « *région formelle* » parce que « [c]e qu'on appelle "*région formelle*" n'est donc pas quelque chose qui est coordonné aux

²⁴ C. Serban, *Phénoménologie de la possibilité*, op. cit., p. 292.

²⁵ Op. cit., p. 294.

²⁶ *Hua III/1*, p. 26 ; trad. fr. P. Ricœur.

régions matérielles [...] ; *ce n'est pas à proprement parler une région, mais la forme vide de région en général*²⁷ ». L'ontologie formelle ne traiterait donc pas de la région la plus générale des objets, mais elle ne contient que la forme vide de toute région à proprement parler. Compte tenu de cela, la possibilité prescrite dans le cadre de l'ontologie formelle ne saurait être comprise comme une possibilité réelle, mais elle doit être conçue comme purement formelle. Donc, malgré les différences entre la logique générale pure au sens kantien et l'ontologie formelle husserlienne, ni l'une ni l'autre ne dépassent la possibilité formelle vers une possibilité réelle.

Le deuxième niveau chez Kant était celui de la possibilité réelle au sens formel. Celle-ci était prescrite non plus seulement par la non-contradiction conceptuelle, mais par les formes de notre sensibilité et les catégories de l'entendement pur, liées par le schématisme qui rendait possible les principes (*Grundsätze*) de l'entendement pur : réellement possible est ce qui s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience. Dans le sillage des critiques néokantienne, Husserl rejette cette conception kantienne en raison d'un prétendu anthropologisme et subjectivisme des facultés. Pour Husserl, il s'agit de prendre comme fil conducteur l'objet visé, afin de dégager, au sein de l'*ἐποχή* et par la variation eidétique, son essence et avec elle sa possibilité réelle ; les essences formelles des objets tout aussi bien que les essences formelles des actes qui les visent doivent être mises au jour et confirmées par une intuition eidétique. Ces formes des objets et des actes qui leur correspondent sont par exemple la structure du flux temporel avec ses moments de l'impression originare, la rétention et la protention, son corrélat des objets temporels, la perception et l'imagination ainsi que l'objet perçu et l'objet imaginé, et dans la phénoménologie génétique l'acquis temporel d'un *habitus* ainsi que les objets et l'horizon qui en sont le corrélat. Il y a au moins deux différences à souligner par rapport à Kant qui font signe vers une ouverture du sens de la possibilité réelle au sens formel. D'une part, les structures essentielles des objets ainsi que celles des actes qui les visent doivent être mises au jour et confirmées par une visée de ces structures elles-mêmes confirmées par une intuition eidétique. D'autre part, cela signifie que les essences, et les possibilités réelles formelles qui y sont liées, ne peuvent pas être fixées une fois pour toutes, car on ne peut pas exclure *a priori* que des éléments se manifestent dans l'expérience phénoménologique qui corrigent les essences repérées ou qui y ajoutent des essences nouvelles. Nous avons donc chez Husserl non seulement des possibilités réelles au sens formel, différentes que chez Kant. Nous pouvons également constater chez Husserl une ouverture systématique au niveau de la possibilité réelle au sens formel là où Kant soutenait des structures fixes

²⁷ *Hua* III/1, p. 26.

de nos facultés, en ajoutant la simple pensée que les structures de la sensibilité pourraient être autrement.

C'est pourtant au troisième niveau, celui de la possibilité réelle au niveau de son contenu, que nous pouvons constater la plus grande transformation chez Husserl. Pour la mettre au jour, nous nous appuyons sur l'interprétation du sens de la possibilité chez Husserl proposée par Claudia Serban²⁸. Elle montre que Husserl comprend la possibilité réelle, et non seulement vide, comme une *Vermöglichkeit* motivée du sujet transcendantal. Les *Vermöglichkeiten* kinesthésiques charnelles sont enrichies, à travers le temps, par un *habitus*, formé à partir de la constitution déjà effectuée et sédimentée. Les *Vermöglichkeiten* ainsi caractérisées constituent les possibilités réelles, et non pas seulement vides. Le corrélat de ces *Vermöglichkeiten* est l'horizon, compris comme un espace de jeu (*Spielraum*) des *Vermöglichkeiten*. Cette corrélation entre les *Vermöglichkeiten* et son horizon a une structure articulée, au sens où des possibilités réelles concrètes se constituent à partir de ce qui était déjà constitué comme effectif. L'articulation se déploie ici en deux sens : d'une part, la chose constituée comme effective a un horizon interne qui rend possible sa détermination plus concrète et, d'autre part, la chose a un horizon externe qui rend possible la détermination de ses relations externes, au sein d'un milieu, et finalement au sein du monde dans son entier. Claudia Serban interprète cette analyse husserlienne de la chose au sens d'un « flottement (*Schwebe*) entre effectivité et possibilité²⁹ », expression qu'elle repère dans la *Sixième Méditation Cartésienne* d'Eugen Fink : la chose en tant que chose serait effective *et* possible, possible en ce sens qu'une possibilité réelle de détermination interne et externe appartient à l'essence même de la chose. Pourtant, les possibilités réelles à un moment donné ne prescrivent pas d'une manière close le champ du réellement possible. L'effectivité peut surprendre le champ des possibilités réelles et reconfigurer ce dernier : l'effectivité peut décevoir l'attente configurée par les possibilités réelles motivées, mais cette déception est en même temps une ouverture vers de nouvelles possibilités réelles. Une heureuse proximité étymologique de la langue française fait voir que la sur-prise³⁰ excède la prise des possibilités réelles données à un certain moment. Claudia Serban interprète le moment d'une telle surprise, qui est en même temps déception et ouverture, comme une « défaite de la possibilité *motivée* par la possibilité *ouverte* » ; l'impossibilité au niveau de la possibilité réelle ne serait donc

²⁸ Voir *op. cit.*, 1^e partie, 1^e section.

²⁹ E. Husserl, *Hua Dok.* II/2, p. 183, cité chez Claudia Serban, *op. cit.*, p. 87 ; nous ajoutons le terme allemand ici.

³⁰ Voir *op. cit.*, p. 95.

rien d'autre qu'un possible plus ouvert³¹. Dès que l'effectif surprend le réellement possible au sens d'un possible motivé, un nouveau champ de possibilités réelles s'ouvre.

Si nous revenons maintenant à la question du contenu des possibilités réelles chez Kant et dans la phénoménologie husserlienne, nous pouvons préciser la transformation de l'un à l'autre de la manière suivante. La critique kantienne nous avait déjà fait comprendre que ni l'idée d'un tout des possibilités des objets de l'expérience ni l'idée d'une détermination complète d'un objet ne peut dépasser le statut d'une simple idée. Toute possibilité réelle avec un contenu précis ne surgit pour nous qu'à partir de la sensation qui se rapporte à un phénomène ; cela fait qu'au niveau de la détermination réelle, le tout des possibilités est aussi ouvert que la détermination de l'objet de l'expérience. Mais Kant s'arrête au simple constat de l'ouverture. Husserl va plus loin en ce qu'il montre comment l'effectivité implique elle-même des possibilités réelles, possibilités réelles qui peuvent se reconfigurer à partir de l'irruption d'une effectivité nouvelle. Comme chez Kant, nous ne disposons pas du tout des possibilités réelles. Mais Husserl ne se contente pas du constat de l'inachèvement de l'expérience empirique. Il met plutôt au jour la dynamique génétique et ouverte de l'entrelacement entre l'effectivité et la possibilité.

La phénoménologie de la possibilité, repérée par Claudia Serban chez Husserl, pourrait ainsi fournir une réponse à une partie de notre question formulée à la fin de la deuxième section : comment rendre compte du surgissement des possibilités à partir des faits originaires ? L'analyse des *Vermöglichkeiten* et de ses corrélats permet de comprendre le surgissement des possibilités à partir de l'effectivité du moi, d'une part, et du monde et des choses du monde, d'autre part. Pourtant, la facticité de l'enchevêtrement intentionnel intersubjectif demanderait une analyse à part. On ne peut même pas être sûr si Husserl peut servir de guide ultime par rapport à la question de savoir comment des possibilités surgissent à partir de la facticité de l'enchevêtrement intentionnel. Si on pense avec Levinas que le caractère intersubjectif de la subjectivité n'est pas de prime abord de nature épistémologico-ontologique, mais plutôt éthique en un sens originaire, il faudra finalement sortir du cadre husserlien. Nous ne pouvons pas aborder cette grande question ici, mais nous nous tournerons plutôt vers le quatrième fait originaire, l'historicité au sens d'une certaine structure téléologique de l'histoire. Elle repose sur une structure téléologique de l'intentionnalité qui est, dans ses couches les plus profondes, une intentionnalité pulsionnelle. Cette intentionnalité pulsionnelle est encore en deçà de la *Vermöglichkeit* et de sa manière d'engendrer des possibilités. La

³¹ *Op. cit.*, p. 90.

facticité de l'intentionnalité pulsionnelle, elle-même au fond de la structure téléologique de l'intentionnalité, engendre-t-elle de manière spécifique des possibilités ?

4. EN DEÇÀ DE LA *VERMÖGLICHKEIT* : L'INTENTIONNALITÉ PULSIONNELLE

Pour mettre au jour la signification de l'intentionnalité pulsionnelle et ses implications pour la question de la possibilité, nous nous appuyerons sur deux manuscrits qui datent de la période entre 1916 et 1918 ainsi que de l'année 1933 ; les deux manuscrits étaient publiés dans le volume XLII des *Husserliana* intitulé *Grenzprobleme der Phänomenologie*.

Dans un manuscrit datant de la période entre 1916 et 1918, Husserl caractérise l'intentionnalité pulsionnelle comme une intentionnalité sans objet déterminé. Elle serait une « intention d'instinct (*Instinktintention*) » qui pourrait être « fondée [...] dans une intention représentante, mais non pas dans une intention qui vise quelque chose de déterminé en amont (même si ce n'était que déterminé selon des traits généraux), de connu en amont, mais elle serait entièrement indéterminée, et elle se procure la détermination seulement par le remplissement³² ». Cette indétermination de l'intention représentante avant le remplissement n'est pas accidentelle, mais essentielle, car « [i]l n'y a aucune possibilité de pénétrer dans le contenu vide de la représentation ; nous n'avons pas la conscience “Je peux éclairer à moi-même, ce que je vise proprement avec ma volonté” (*mir klarmachen, worauf ich eigentlich hinauswill*), ou bien – ici dans le cas du besoin – “ce qui me manque”³³ ». Husserl continue à préciser l'idée en écrivant qu'il y aurait « une “cécité” de l'instinct », un « horizon obscur d'une réalité remplissante (*erfüllende Sachlichkeit*), vide, indéterminée au départ³⁴ ». Ce n'est que postérieurement au remplissement que la détermination se met en place : « La pulsion précède la détermination du “vers quoi” (*Worauf*), et la représentation d'un “vers quoi” déterminé est “quelque chose de postérieur” (*ein “Nachkommendes”*)³⁵ ». Au cours de l'instinct avec sa visée indéterminée, il y a tout d'un coup, vis-à-vis d'un certain contenu rencontré, un « déclic », un *Aha-Erlebnis* qui détermine le visé. La pulsion

³² E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, éd. par Rochus Sowa et Thomas Vongehr, *Husserliana XLII*, Dordrecht, Heidelberg, New York, London, Springer, 2013, ici p. 84. Ce sont les éditeurs qui datent ce manuscrit à la période 1916-1918.

³³ *Idem*.

³⁴ *Op. cit.*, p. 85.

³⁵ *Op. cit.*, p. 86.

« se remplit d'une façon intermédiaire par un premier actionnement (*Betätigung*) avec un contenu de représentation déterminé : "C'est cela"³⁶ ». Ce n'est qu'au moment de ce « C'est cela ! » que le visé de la pulsion se concrétise d'une façon articulée.

Ces citations mettent au jour trois moments qui appartiennent à l'intentionnalité pulsionnelle. D'abord, elle est une intention d'instinct qui peut être guidée par une intention représentante, mais par une intention représentante qui n'est pas encore dirigée vers quelque chose de déterminé. Husserl parle aussi de la cécité de l'instinct, un instinct qui est aveugle par rapport à la détermination de sa visée. Ensuite, il y a le *Aha-Erlebnis* du « c'est cela ! » : en rencontrant un certain contenu, je m'aperçois que c'est cela que mon instinct cherchait ; cette expérience détermine le contenu de l'instinct. Enfin, ce fonctionnement de l'intentionnalité pulsionnelle signifie que la détermination de ce qui est visé par l'instinct est essentiellement postérieure : c'est après le remplissement de la pulsion que je suis à même de déterminer ce que la pulsion en moi avait cherché auparavant. L'intentionnalité pulsionnelle, comme l'intentionnalité la plus profonde, est ainsi caractérisée par une postériorité (*Nachträglichkeit*) essentielle par rapport à la détermination de sa visée.

Dans ce manuscrit de 1916-1918, on peut constater une certaine tendance de la part de Husserl à attribuer cette intentionnalité pulsionnelle au versant spécifiquement pratique du sujet, un sujet qui désire par son instinct et agit en vue de cet instinct. Mais dans un autre manuscrit, datant de janvier 1933, il souligne que cet instinct de l'intentionnalité pulsionnelle précède et traverse *toutes* les couches de la constitution. Dans ces réflexions, il comprend « [l]e "système" des instincts rassemblés » comme « la disposition originaire (*Uranlage*) » du moi, un système qui serait « présupposé pour *toute* constitution³⁷ ». « L'horizon constitué de la subjectivité, [...] cet horizon universel structurellement articulé », serait l'« explication remplissante de l'horizon universel de l'instinct (*universaler Instinkthorizont*)³⁸ ». Ce rôle fondamental attribué à l'intentionnalité pulsionnelle signifie que sa structure, celle que nous avons décrite plus haut, précède et traverse ultimement toutes les couches de la constitution. Quelle est l'implication de cela pour la notion de la possibilité ?

La structure de l'intentionnalité pulsionnelle a une signification importante pour la question de la possibilité. Elle signifie qu'en deçà de la *Vermöglichkeit* articulée se trouve un champ de possibilités toutes particulières. Ces dernières ne sont pas des possibilités réelles articulées et déterminées ni des possibilités vides, non motivées. D'une part, ces

³⁶ *Op. cit.*, p. 84.

³⁷ *Op. cit.*, p. 116, nous soulignons.

³⁸ *Op. cit.*, p. 120.

possibilités sont bien motivées par la direction indéterminée de l'intentionnalité pulsionnelle ; et en ce sens, on est bien en droit de leur accorder le statut de possibilités réelles. Mais, d'autre part, elles n'ont pas d'objet déterminé, elles ne sont pas des possibilités réelles articulées et déterminées de quelque chose de précis ; à cet égard, ces possibilités n'ont pas le même statut que les possibilités bien déterminées et articulées. L'intentionnalité pulsionnelle ouvre un champ de possibilités bien réelles, mais néanmoins indéterminées. On pourrait peut-être appeler cette dimension un virtuel phénoménologique.

Ce virtuel des possibilités indéterminé a une relation paradoxale au champ des possibilités déterminées. Le virtuel des possibilités réelles indéterminées se transforme en possibilités réelles déterminées au moment du remplissement de l'instinct. Mais il y a ici un effet à rebours paradoxal : dès que je me dis « c'est cela » que je cherchais, je saisis ce qu'était une possibilité réelle déterminée *auparavant*, tandis qu'*auparavant*, la possibilité réelle en question n'était *pas encore* déterminée. Nous sommes confrontés à la situation paradoxale d'un *futur antérieur* : quelque chose *aura été* une possibilité réelle déterminée, sans qu'elle ne le soit en ce moment même. La couche la plus fondamentale d'une phénoménologie de la possibilité serait ainsi ce paradoxe d'un champ virtuel de possibilités réelles indéterminées qui se transforment, d'une façon inanticipable et en mode de futur antérieur, en possibilités réelles déterminées. En deçà de la *Vermöglichkeit* et de ses objets avec leurs horizons internes et externes, il y a une richesse de possibilités réelles qui ne sert pourtant nullement comme un tout clôt de l'ensemble des possibilités, en raison de son indétermination.

CONCLUSION

Kant a limité la détermination du possible au seul champ des objets possibles pour notre expérience. La forme du possible déterminé est prescrite par les formes de nos facultés et de nos capacités. Au sein de ces formes, le contenu du possible est ouvert en raison du caractère ouvert de l'expérience empirique. Husserl radicalise cette ouverture de la possibilité entamée par Kant. Il remplace la théorie kantienne des facultés et des capacités par l'ontologie formelle et les ontologies matérielles des objets, à développer à partir de la réduction phénoménologique et la variation eidétique. Husserl arrive de plus en plus à l'idée d'un primat d'une certaine facticité vis-à-vis de la possibilité qu'il exprime en termes de faits originaires. Désormais, la question est de savoir comment les possibilités surgissent de ces faits originaires. Pour comprendre le surgissement des possibilités à partir des deux faits originaires que sont le moi et le monde,

nous avons pu nous appuyer sur les études de Claudia Serban. Elle a montré que les possibilités naissent de la co-appartenance des *Vermöglichkeiten* motivées du sujet transcendantal et de leur horizon comme espace de jeu des *Vermöglichkeiten*. Au sein de cet espace de jeu, chaque chose effective a un double horizon interne et externe qui permet de la caractériser comme un flottement entre effectivité et possibilité. Cette possibilité motivée peut néanmoins être défaite par une possibilité ouverte, lorsqu'une effectivité inanticipable se manifeste. Notre interprétation de quelques manuscrits sur l'intentionnalité pulsionnelle nous a amenée à la thèse que cette dynamique ouverte des *Vermöglichkeiten* est ultimement soutenue par l'intentionnalité pulsionnelle. Nous avons proposé de comprendre l'intentionnalité pulsionnelle comme la forme fondamentale du fait originaire de la téléologie historique de l'intentionnalité. Nos analyses de la structure de cette intentionnalité particulière nous ont amenée à l'idée qu'elle impliquait un champ virtuel de possibilités réelles indéterminées qui se transforment, d'une façon inanticipable et en mode de futur antérieur, en possibilités réelles déterminées. En deçà de la *Vermöglichkeit* et de son dépassement par une effectivité inanticipable, il y a la facticité de l'intentionnalité pulsionnelle avec sa richesse de possibilités réelles indéterminées. Si nous n'avons pu aborder ici la question du surgissement des possibilités à partir du fait originaire de l'enchevêtrement intentionnel intersubjectif, c'est dû au fait que nous pensons que, pour le faire, il aurait fallu plutôt quitter le cadre husserlien vers une dimension éthique au sens lévinassien.

Revenons, pour finir, à notre point de départ. Nous ne pouvons directement souscrire à la thèse heideggérienne que la possibilité se tient plus haut que la réalité. L'intentionnalité pulsionnelle, comme l'intentionnalité la plus fondamentale dans l'ordre de la constitution, est plutôt le virtuel d'une *facticité riche de possibilités réelles indéterminées qui auront été des possibilités réelles déterminées*. Et sur un méta-niveau de la réflexion, cela signifierait que la possibilité de la phénoménologie elle-même surgit d'une telle intentionnalité pulsionnelle. Ses possibilités de renouvellement dépendraient alors de ce champ indéterminé du possible réel.

Zu Husserls transzendental-genetischem Idealismus

LEONARD IP

Die vorliegenden Überlegungen zu Husserls transzendental-genetischem Idealismus setzen sich zwei Ziele. Zuerst wird versucht, eine Erklärung dafür zu geben, wie Husserls Idee eines transzendentalen Idealismus sich im Rahmen seiner genetischen Phänomenologie begründen lässt. Es geht in diesem kurzen Beitrag lediglich darum, den Grundgedanken, welcher der Idee eines transzendental-*genetischen* Idealismus seine minimale Rechtfertigung liefern kann, darzustellen. Dafür ist es nötig, die genetische Erneuerung des Begriffs der Intentionalität und der Konstitution in groben Zügen zu skizzieren. Zweitens wird aufgrund dieses Grundgedankens eine Reihe von Problemfeldern angedeutet, die zur vollen Verständigung und Verteidigung des transzendental-genetischen Idealismus beitragen können. In dieser Hinsicht sind die Probleme des vorgegebenen Welthorizontes, der transzendentalen Selbstverweltlichung und der monadologischen Intersubjektivität zu nennen. Husserls Behandlung dieser Probleme umreißend wird gezeigt, wie sich der transzendental-genetische Idealismus in seiner vollen Gestalt als ein noch einzuschätzendes Programm begreifen lässt.

Dass die Begriffe der Intentionalität und der Konstitution unentbehrliche Bestandteile seiner Idee des transzendentalen Idealismus sind, stellt Husserl klar, wenn er den « grundwesentlichen neuen Sinn » dieses Idealismus als die « systematische Enthüllung der konstituierenden Intentionalität » bestimmt¹. Bekanntermaßen bilden diese beiden miteinander eng verbundenen Begriffe auch die Grundpfeiler der transzendentalen Phänomenologie selbst. Sie sind daher in der Entwicklung der methodologischen Konstellation der « statischen » und « genetischen » Phänomenologie stark miteinbezogen. Wenn Husserls Behauptung, dass diese methodologische Konstellation auch als eine *systematische* anerkannt werden soll², ernst zu nehmen ist, dann müssen die Intentionalitäts- und

¹ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua I, S. 118f.

² E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, Hua XI, S. 344; E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, Hua XIV, S. 38-41; E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, Hua XV, S. 615ff.

Konstitutionsbegriffe eine entsprechende Bedeutung bekommen, die ihren systematischen Ort in der Phänomenologie sowie ihre innere Komplexität auszudrücken vermag. Diese Bedeutung stellte Husserl zwar dar, allerdings nur fragmentarisch und fast ausschließlich in seinen Forschungsmanuskripten. Entscheidend ist aber, dass er sie niemals ausdrücklich mit der Idee des transzendentalen Idealismus in einen Zusammenhang gebracht hat. Der erste Schritt der Rekonstruktion der Idee eines transzendental-genetischen Idealismus liegt mithin darin, diesen Bezug auszuarbeiten und seine wichtigsten theoretischen Konsequenzen zu ziehen.

Im Hinblick auf die genetische Erneuerung des Intentionalitätsbegriffs können die Analysen Nam-in Lees als maßgebend angesehen werden. Nach Lee ist der statisch-phänomenologische Begriff der Intentionalität durch zwei Grundmerkmale ausgezeichnet: nämlich durch seine Verbundenheit mit dem « Auffassung-Auffassungsinhalt-Schema » und durch die « bewusste Beziehung auf den identischen Gegenstand »³. Jedoch erweist sich dieser Intentionalitätsbegriff infolge der Entdeckung der Idee einer genetischen Phänomenologie als unangemessen, « das weite Spektrum des Phänomens der Intentionalität sachgemäß zu erfassen »⁴. Die dementsprechende Revidierung des Intentionalitätsbegriffs geschieht nach Lee in drei Richtungen, die jeweils von einer spezifischen Gruppe von Phänomenen gefordert wird.

Die erste Richtung weist auf die Phänomene des Bewusstseins Hintergrunds im Sinne der unthematischen noematischen Horizonte hin. Im Allgemeinen wird diese Form des intentionalen Bewusstseins als « Horizontintentionalität » bezeichnet, deren genetisch grundlegendste Konfiguration « Weltbewusstsein » heißt⁵. Die zweite Richtung weist hingegen auf die Phänomene des Bewusstseins-Hintergrunds im Sinne der « genetischen Vorgänger » der aktuellen Bewusstseinslage hin, die diese Bewusstseinslage allererst zustande bringen. Diese grundsätzlich auf der noetischen Seite wirkende Intentionalitätsform wird im Allgemeinen von Husserl als « passive Synthesis » oder sogar « passive Intentionalität » bezeichnet⁶, und schließt in sich Phänomene wie Affektion, Assoziation und die strömende

³ N.-I. Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht, Kluwer, 1993, S. 31.

⁴ Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, S. 32.

⁵ Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, S. 32. Vgl. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hua VI, S. 105.

⁶ E. Husserl, Ms. A VI 34 7, zitiert bei Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, S. 32.

Intentionalität des Zeitbewusstseins ein. Die dritte Richtung ergibt sich schließlich aus der genetischen Umkehrung des Fundierungsverhältnisses zwischen den objektivierenden und nicht-objektivierenden Akten⁷. Vom Gesichtspunkt der genetischen Phänomenologie aus betrachtet können sich die nicht-objektivierenden Erlebnisse, wie z. B. die wertenden, wollenden und im Allgemeinen affektiven – Husserl spricht sogar von der « Stimmung »⁸ – als « genetische Vorgänger » im oben angeführten Sinne erweisen, die folglich in den Gesamtzusammenhang der passiven Intentionalität aufgenommen werden müssen.

Es ist leicht zu sehen, dass diese drei Gruppen von Phänomenen die beiden Grundmerkmale des statischen Begriffs der Intentionalität *nicht* aufweisen. Der Grund dafür, dass ihnen trotzdem zu Recht der Titel der Intentionalität zugesprochen werden kann, liegt nach Lee darin begründet, dass « es möglich ist, bei ihnen den allgemeinen Zug des vom Ichzentrum ausgestrahlten Gerichtetseins-auf festzustellen. »⁹ Dieser Zug kann daher als eine vorläufige Bestimmung des genetischen Begriffs der Intentionalität angesehen werden. Alle erlebnismäßigen Strukturen und Vorgänge, in denen das Auffassung-Auffassungsinhalt-Schema (im klassischen Sinne) und eine bewusste Beziehung auf einen identischen Gegenstand fehlen, können insofern dennoch als intentional bezeichnet werden, als sie die allgemeinste Form des « Auf-etwas-Gerichtet-Seins » besitzen, auch wenn dieses « Etwas » kein Gegenstand im üblichen Sinne ist, sondern ein Ziel, das je nach der Funktionsstufe zu definieren ist.

Die ursprüngliche Einheit, die diesen verschiedenen Formen und Stufen des intentionalen Zielgerichtetseins zugrunde liegt, ist jedoch mit dieser bloßen Figur des Gerichtetseins selbst noch nicht erklärt. Sie ist – dieser Punkt bleibt bei Lee allerdings unausgeführt – darin zu entdecken, dass das intentionale Gerichtetsein « vom Ichzentrum ausstrahlt ». So wie das « Etwas », auf welches das intentionale Bewusstsein im genetischen Sinne gerichtet ist, kein Gegenstand im üblichen Sinne ist, ist das Ich, von dem hier die Rede ist, keinesfalls notwendig ein bewusstes, aktives und thematisch selbstdurchsichtiges Ich¹⁰. Es bezeichnet vielmehr ein Funktionszentrum, das sowohl aktive als auch passive Synthesen in sich als Modi seines Fungierens vereinigt. Der genetische Intentionalitätsbegriff muss damit noch ursprünglicher, als das für das allgemeine « Gerichtetsein-auf » der Fall war, als universaler Lebensvollzug begriffen werden, dessen

⁷ Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, S. 34f.

⁸ E. Husserl, Ms. M III 3 II 1, zitiert bei Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, S. 36f.

⁹ Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, S. 33.

¹⁰ Vgl. E. Husserl, *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft: Mit ergänzenden Texten*, Hua XVII, S. 242.

einheitliches Fungieren vom späten Husserl als « eine vielstufige intentionale Gesamtleistung » bezeichnet wurde¹¹.

Diese genetische Erneuerung des Intentionalitätsbegriffs bringt mehrere theoretische Konsequenzen mit sich, die hier nicht alle im Detail verdeutlicht werden können. Zwei davon müssen dennoch gemäß unserer Zielsetzung hervorgehoben werden. Die erste bezieht sich auf den Konstitutionsbegriff und die zweite direkt auf den Grundsinn des transzendental-genetischen Idealismus.

Erstens ist zu bemerken, dass der genetische Intentionalitätsbegriff eine Art von Universalität erlangt, die von der statischen grundverschieden ist. Grob gesagt ist der statische Begriff nur erkenntnisgemäß und gegenstandsgemäß universal, d. h. anwendbar und verständlich, während der genetische Begriff lebensmäßig und horizontmäßig universal ist. Nun ist die letztere Art von Universalität in der Tat die einzig echte, weil sie die erstere in sich schließt, was umgekehrt nicht der Fall ist. Nur aus dieser Art von Universalität ergibt sich ein Intentionalitätsbegriff, der das Fundament des wahren phänomenologischen Sinns der Begriffe « transzendental » und « Konstitution » ausbilden kann. Denn wenn « transzendental » konsequent das, was jede Art von Transzendenz zugleich möglich und verständlich macht, bedeutet, und « Konstitution » genau diese Ermöglichung der Transzendenz bezeichnet, dann ist nur der genetische Intentionalitätsbegriff in der Lage, die Rechtfertigung dieser beiden Begriffe durch Analysen intentionaler Phänomene aller Stufen vollständig zu liefern. Husserls Bestimmung der Konstitution als « ursprüngliche Sinnbildung », durch die alle « Fertig-Seienden » (d. h. Transendenzen) auf ihre « intentionalen Ursprünge und Einheiten der Sinnbildung » zurückgeführt werden können¹², kann folglich nur durch den genetischen Intentionalitätsbegriff richtig verstanden werden.

Zweitens und im Anschluss an die Rechtfertigung eines genetischen Begriffs der Konstitution ergibt sich die Idee eines wahrhaften « universalen Korrelations-apriori »¹³. Dieses Korrelationsapriori ist nun ohne weiteres als intentional sowie als konstitutiv im genetischen Sinne zu fassen. Mit dem Wort « wahrhaft » ist ferner gemeint, dass das Korrelationsapriori zwischen dem Intendierenden und dem Intendierten, dem Konstituierenden und dem Konstituierten, ausnahmslos für das Ganze des bewussten Lebens, wie auch für seine sogenannten « unbewussten » Dimensionen, gilt¹⁴. Aufgrund der Universalität des genetischen Intentionalitäts- und Konstitutionsbegriffs kann behauptet werden, dass im

¹¹ E. Husserl, Hua VI, S. 170.

¹² E. Husserl, Hua VI, S. 170f.

¹³ E. Husserl, Hua VI, S. 169n.

¹⁴ Vgl. E. Husserl, Hua VI, S. 240.

Prinzip kein Aspekt der menschlichen Erfahrung außerhalb einer intentional-konstitutiven Korrelation stehen kann und dass diese wahrhafte universale Korrelation weit über jede Akt-Gegenstand-Korrelation hinausgeht. Sie kann und muss sogar primär auf einer vorgegenständlichen und im engeren Sinne des Wortes vorintentionalen Ebene gegründet werden, insofern die bewusstseinsmäßigen Strukturen und Vorgänge auf dieser Ebene denjenigen, die auf einer aktiven und gegenständlichen Ebene auftreten, genetisch vorausgehen. In diesem Sinne kann mit vollem Recht von einer radikalen Rehabilitierung des Noesis-Noema Parallelismus im Rahmen der genetischen Phänomenologie gesprochen werden¹⁵, da dieser Parallelismus nicht mehr auf einen gewöhnlichen Akt-Gegenstand oder Subjekt-Objekt Parallelismus beschränkt ist, sondern das volle Spektrum des intentionalen Lebens und seine Korrelate umfasst. So wie es « „Bewusstsein von“ in verschiedenem Sinn und in verschiedener Fundierungsstufe »¹⁶ gibt, sind auch « Stufen der Transzendenz »¹⁷ zu verzeichnen, die der Stratifizierung des intentionalen Bewusstseins entsprechen.

Die Rehabilitierung des Noesis-Noema Parallelismus, die auf der genetischen Erneuerung des Intentionalitäts- und Konstitutionsbegriffs gegründet wird, hat eine ganz unmittelbare Bedeutung für die Ausgestaltung des transzendental-genetischen Idealismus. Die berühmte These des transzendentalen Idealismus im § 41 der *Cartesischen Meditationen* lautet wie folgt:

Das Universum wahren Seins fassen zu wollen als etwas, das außerhalb des Universums möglichen Bewusstseins, möglicher Erkenntnis, möglicher Evidenz steht [...], ist unsinnig. Wesensmäßig gehört beides zusammen, und wesensmäßig Zusammengehöriges ist auch konkret eins, eins in der einzigen absoluten Konkretion der transzendentalen Subjektivität.¹⁸

Diese These bedeutet tatsächlich nichts anderes als die Behauptung einer universalen Korrelation zwischen Sein und Bewusstsein. Die hier auftretenden Hinweise auf « Erkenntnis » und « Evidenz » dürfen jedoch nicht zu dem Ergebnis führen, dass das, was hier mit Sein und Bewusstsein gemeint ist, in einem erkenntnistheoretischen Bereich – freilich im gewöhnlichen Sinne – bestehen bleibt und deshalb durch den statischen Intentionalitätsbegriff zu fassen wäre. Vielmehr müssen diese Hinweise zusammen mit den anderen Hinweisen auf die « Aufgaben der Enthüllung

¹⁵ Vgl. Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, S. 41.

¹⁶ E. Husserl, *Hua Mat VIII*, S. 112.

¹⁷ E. Husserl, *Hua XIV*, S. 38.

¹⁸ E. Husserl, *Hua I*, S. 117.

der impliziten Intentionalität »¹⁹ und « der Kritik der [...] verborgenen Leistungen »²⁰ verstanden werden. Diese zeigen, dass die Begriffe des Seins und des Bewusstseins in diesem Zusammenhang den genetischen Intentionalitätsbegriff durchaus voraussetzen und nur aufgrund desselben verstanden werden können. Gleichermaßen muss der Sinn von « Erkenntnis » und « Evidenz » auf diesem Grund revidiert werden, wenn er nicht schon in einer allgemeinen Weise gemäß der genetischen Methode verstanden wird. Die Bezeichnungen « das Universum wahren Seins » und « das Universum möglichen Bewusstseins » bekommen nur dann einen wahrhaftig « grundwesentlich neuen Sinn »²¹, wenn dies auch tatsächlich der Fall ist.

Was heißt es nun konkret, die universale Korrelation des Seins und des Bewusstseins im Rahmen der transzendental-genetischen Phänomenologie zu verstehen, und zwar so, dass der These des transzendental-genetischen Idealismus ein Erweis gegeben werden kann, sofern « der Erweis dieses Idealismus » ja « die Phänomenologie selbst » ist²²? Um diese Frage, wenn auch nur vorläufig, beantworten zu können, muss ein Rückblick auf die innere Komplexität des genetischen Intentionalitätsbegriffs gegeben werden. Die drei von Lee gegliederten Dimensionen dieses Begriffs lassen sich auf der Grundlage unserer obigen Ausführungen in zwei Richtungen auslegen: Der ganze Zusammenhang der Horizontintentionalität, welche in der einheitlichen Figur des Welthorizonts zusammenläuft, kann als « noematisch » und der Zusammenhang der passiven Synthesen, die die geschichtliche Einheit des intentionalen Lebens ausbilden, kann als « noetisch » bezeichnet werden. Selbstverständlich sind die Begriffe « noetisch » und « noematisch » in dem erweiterten Sinne, von dem hier die Rede ist, zu fassen. Beide Dimensionen der genetischen Funktion der Intentionalität bestehen aus verschiedenen Formen und Stufen der Erlebnisse, die allerdings gleichfalls als nicht-objektivierend aufgefasst werden müssen.

Aus diesem kurzen Rückblick ergibt sich die erforderliche genetische Neugründung der Seins- und Bewusstseinsbegriffe und, darin impliziert, die ihrer Korrelation. Kommen wir nun auf die These des Husserlschen Idealismus zurück. Mit dem « Universum wahren Seins » kann nicht irgendeine Art von Seiendem oder gar irgendein Seiendes gemeint sein. Denn dieses Universum schließt in sich « jedes erdenkliche Sein, ob es immanent oder transzendent heißt » und « jede Art Seiendes selbst, reales

¹⁹ E. Husserl, Hua I, S. 118.

²⁰ E. Husserl, Hua XVII, S. 179.

²¹ E. Husserl, Hua I, S. 118.

²² E. Husserl, Hua I, S. 119.

und ideales »²³ ein. Dies bedeutet zuerst, dass es nicht in einer gegenständlichen Weise, d. h., weder selbst als ein Gegenstand noch als der Inbegriff der Gegenstände gedacht werden kann, da Gegenständlichkeit selbst nur eine Art von Seiendem bezeichnet. Sofern Husserl die allgemeine Theorie des Gegenstands « Ontologie » nennt, bedeutet dies ferner, dass das Universum wahren Seins nicht in einer ontologischen Weise zu denken ist. Es muss demzufolge etwas bedeuten, was jeden Sinn von Seiendem, freilich in einer noch zu klärenden Weise, fundiert. Was aber bildet das Sinnfundament aller Seienden, wenn nicht die ontologische Ganzheit der Seienden? Husserls Antwort auf diese Frage lautet bekanntermaßen: « die Welt ». Dieser grundwesentliche Weltbegriff ist nicht als eine ontologische Ganzheit, sondern, was ebenfalls bekannt ist, als « Horizont », sogar als « Horizont aller Horizonte », bestimmt. Die Weise, in der der universale Welthorizont alle möglichen Seinssinne fundiert, kann, wie schon angedeutet, durch die genetisch-konstitutiven Analysen der Horizontintentionalität enthüllt werden. Der Schlüssel zum Verständnis dieser Fundierungsweise, um hier nur einen Hinweis zu geben, liegt im Begriff der Vorgegebenheit, mit dem sich eine grundlegende Analyse des Welthorizonts beschäftigen muss. Die transzendental-genetische Neugründung des Seinsbegriffs ist daher grundsätzlich durch die horizonthafte Vorgegebenheit der Welt zu denken.

Die hier weiter erforderliche Analyse der Weltvorgegebenheit kann offensichtlich nicht ohne eine entsprechende genetische Neugründung des Bewusstseinsbegriffs durchgeführt werden. Diese ist allerdings auch schon in dem genetischen Intentionalitätsbegriff impliziert. Das Bewusstsein bzw. das Ich bedeutet in der genetischen Phänomenologie nicht ausschließlich den Vollzieher des bewussten Aktes, sondern vielmehr den Vollzieher der Synthesen aller möglichen Stufen. In diesem Sinne wird Husserls Einführung der Terminologie des « transzendentalen Lebens » in der genetischen Phänomenologie verständlich. Das Bewusstsein ist insofern als « Leben » zu verstehen, als es « ein unendlicher, in der Einheit universaler Genesis verknüpfter Zusammenhang von synthetisch zusammengehörigen Leistungen²⁴ » ist. Kurz gesagt ist das Bewusstsein als konstituierende Subjektivität « urquellende Lebendigkeit²⁵ », Ursprung der Genesis. Die lebendig-fungierende transzendente Subjektivität ist deshalb dasjenige, worauf alle möglichen Seinssinne eigens zurückgeführt werden, wenn dies durch konstitutive Analysen auf « intentionale Ursprünge » geschieht²⁶.

²³ E. Husserl, Hua I, S. 117f.

²⁴ E. Husserl, Hua I, S. 114.

²⁵ E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*, Hua Mat VIII, S. 58.

²⁶ E. Husserl, Hua VI, S. 171.

Nur insofern kann behauptet werden, dass « jeder erdenkliche Sinn, jedes erdenkliche Sein [...] in den Bereich der transzendentalen Subjektivität als der Sinn und Sein konstituierenden » fällt²⁷. Diese Behauptung kann nun wirksam als die Prämisse der oben zitierten « These » des transzendentalen Idealismus verstanden werden: Es ist unsinnig, das Universum des Seins ohne einen wesentlichen Bezug auf das Universum des Bewusstseins zu denken, *weil* das als transzendente Leben verstandene Bewusstsein sich als « Sinn und Sein konstituierend » erweist.

Trotz des formalen Charakters unserer Ausführungen können bis hierher schon einige Ergebnisse festgehalten werden. Wenn man Husserls Idee der genetischen Phänomenologie treu bleibt und seinen transzendentalen Idealismus daraus zu verstehen versucht, wird zum ersten Mal verständlich, warum es gerechtfertigt ist, die transzendente Phänomenologie (qua Forschungsprogramm) und den transzendentalen Idealismus (qua philosophische Position) als *identisch* zu betrachten, wie Husserl dies ja selbst getan hat. Denn diese zwei Titel bezeichnen nur die *methodologischen* und *systematischen* Weisen, denen zufolge ein einziges fundamentales Problemfeld zugänglich wird, nämlich die universale Korrelation von Sein und Bewusstsein bzw. Welt und Subjektivität. In diesem völlig formalen Sinne wird deshalb minimal verständlich, weshalb Husserl sagen konnte, dass « nur wer den tiefsten Sinn der intentionalen Methode oder den der transzendentalen Reduktion [...] missversteht, [...] Phänomenologie und transzendentalen Idealismus trennen wollen²⁸ » kann. Nun wenn man *diesen* Satz richtig versteht, wird sich diejenige Lesart, die Husserls « eigentliche phänomenologische Arbeit » und seine sogenannte « idealistische Selbstinterpretation » zu unterscheiden sucht, als unhaltbar erweisen. Es bedarf kaum der Erinnerung daran, dass eine solche Lesart in der nachhusserlschen Phänomenologie weit verbreitet ist und etwa von Landgrebe (hauptsächlich in « Husserls Abschied vom Cartesianismus »), Merleau-Ponty (in « Le philosophe et son ombre »), Gadamer und Ricœur vertreten wurde. Diese Lesart kann freilich aus verschiedenen Perspektiven begründet werden; gleichwohl erliegt sie grundlegenden – bewussten oder unbewussten – Missverständnissen bzw. Missdeutungen des Grundsinnes des Husserlschen Idealismus, der hier, wenn auch nur formal, dargelegt werden soll.

Eine wirksame Verteidigung des Husserlschen Idealismus darf aber gerade nicht bloß formal bleiben, da der *Grundsinn* dieses Idealismus seinen *vollen* Sinn keineswegs erschöpft. Dieser Idealismus muss daher

²⁷ E. Husserl, *Hua I*, S. 117.

²⁸ E. Husserl, *Hua I*, S. 119.

auch inhaltlich neu erklärt werden, um auf einige konkrete Vorwürfe antworten zu können. Dem wollen wir uns nun kurz zuwenden.

Die Problemfelder, deren Behandlung den transzendental-genetischen Idealismus inhaltlich verteidigen soll, können hier, wie am Anfang bereits gesagt, lediglich angedeutet werden. Diese Andeutungen sind jedoch nicht willkürlich gegeben, sondern können, der inneren Logik der Husserlschen Theorien folgend, als Antworten auf konkrete Vorwürfe dargestellt werden. Hierfür sind drei Punkte zu benennen.

Einer der klassischsten Einwände, der gegen die Husserlsche Idee einer universalen Korrelation zwischen einer konstituierenden Subjektivität und einer konstituierten Welt erhoben wird, ist der Gedanke, dass die Welt, konsequent als « Horizont » gedacht, vor jeder Bewegung der bewussten Aktivität oder Reflexion gegeben ist und deshalb nicht von subjektiv-konstitutiven Leistungen abhängt. Dieser Einwand findet sich häufig durch die Bemerkungen ausgedrückt, dass die Welt « vorgegeben » sei oder « vorreflexiv gelebt » werde (siehe Merleau-Ponty und Sartre) oder dass die Subjektivität als menschliches Dasein nicht ursprünglich « weltkonstituierend », sondern « in die Welt geworfen » sei (Heidegger).

Abgesehen davon, dass diese Formulierungen sehr unterschiedlich ausfallen, muss der Gedanke, dass die Welt nicht « konstituiert » sein könne, wenn sie zugleich « vorgegeben » sei, als höchst problematisch angesehen werden. An dieser Stelle müssen der systematische Ort und die methodologische Strenge, die den genetischen Analysen der konstitutiven Korrelation eigen sind, noch einmal berücksichtigt werden. Der universale Welthorizont wird zwar auf der genetisch elementarsten Ebene von Husserl ebenfalls als « vorgegeben » bestimmt, dennoch kann diese Vorgegebenheit selbst nicht *als* eine Vorgegebenheit gelten und erkannt sein, ohne ihren eigenen intentionalen Ursprung zu haben. Dieser Ursprung liegt selbstverständlich nicht in einer thematischen und reflexiven Form des Bewusstseins, sondern kann nur durch die rückgehende Enthüllung der Horizontintentionalität des Weltbewusstseins²⁹ und durch den « Abbau » des Systems der Weltapperzeption³⁰ schrittweise und umfassend entdeckt werden³¹. Die Ausarbeitung der konstitutiven Korrelationen auf diesen genetisch vorgängigen Ebenen liefert insofern die Rechtfertigung für die

²⁹ Vgl. E. Husserl, Hua VI, S. 145, 154f.; *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution: Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Hua XXXIX, S. 69, 73, 81ff.; *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hrsg. von Ludwig Landgrebe, Hamburg, Meiner, 1948, §§ 7-9.

³⁰ E. Husserl, Hua XXXIX, S. 488f., 492; Hua Mat VIII, S. 118ff., 259ff.

³¹ Vgl. S. Geniusas, *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, Dordrecht, Springer, 2012, S. 177-192.

Husserlsche idealistische These, als sie allein die Vorgegebenheit nicht unkritisch als ein « *factum brutum* » akzeptiert, sondern diese als Korrelat tiefliegender intentionaler Funktionen verständlich macht.

Eine andere Schlussfolgerung, die gewöhnlich aus der Kritik an Husserls angeblichem « Cartesianismus » gezogen wird, lautet, in vereinfachter Form ausgedrückt, folgendermaßen: Wenn die Subjektivität als *weltkonstituierend* betrachtet wird, muss sie, um die Welt konstituieren zu können, irgendwie « außerhalb » der Welt verortet werden oder ursprünglich « weltlos » sein. Das ist aber nicht möglich, da unsere Subjektivität unbestreitbar menschlich ist und sich innerhalb der Welt befindet. Wie dieses Argument immer wieder im phänomenologischen Denken der « Endlichkeit » zum Ausdruck kommt oder darin impliziert bleibt, braucht jetzt nicht weiter ausgeführt zu werden. Wie kann Husserls « konstitutiver Idealismus »³² nun aber gegen diesen Einwand verteidigt werden?

Ein höchst bemerkenswerter Gedankengang, der sich im Verlauf der Entwicklung von Husserls genetischer Phänomenologie langsam aber stetig bildete, bietet hier eine Antwort. Es geht dabei um die Theorie der transzendentalen Selbstverweltlichung. Die Entstehungsgeschichte dieser Theorie und ihre systematische Bedeutung in der genetischen Phänomenologie sind äußerst komplex³³. Trotzdem lassen sich die Grundgedanken dieser Theorie in einer relativ leicht verstehbaren Form darstellen: Die Weltkonstitution der transzendentalen Subjektivität kann nicht ohne ihre Selbstkonstitution als weltlich seiende geleistet werden³⁴. Anders gesagt, *weltkonstituierende* Subjektivität muss sich als *weltzugehörige* Subjektivität konstituieren, wenn sie als weltkonstituierend gelten soll. Das heißt aber, dass menschliche Subjektivität als eine Form der weltlichen Subjektivität nichts anderes sein kann als ein konstituiertes Gebilde von transzendentaler Subjektivität³⁵ und damit selbst ein « Modus » der letzteren ist³⁶. Menschliche Subjektivität ist niemals *nur* menschlich, sondern wesentlich zugleich welt- und selbstkonstituierend, d. h., transzendental. Weltliche und transzendente Subjektivität bilden eine nicht zu trennende konstitutive Einheit, wodurch sich der Gedanke einer

³² E. Fink, « Die Phänomenologie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik », in: *Kant-Studien* 38, 1933, S. 377.

³³ Vgl. S. Luft, *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 2011, S. 83-102.

³⁴ E. Husserl, Hua XV, S. 545f., 619, 639; *Zur phänomenologischen Reduktion: Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, Hua XXXIV, S. 155f., 286ff., 459; Hua Mat VIII, S. 171ff.

³⁵ E. Husserl, Hua XXXIV, S. 288f., 251f., 457ff.; Hua Mat VIII, S. 16.

³⁶ E. Husserl, Hua XXXIV, S.154ff.

transzendentalen Subjektivität ohne Weltbezug bzw. Weltzugehörigkeit als unsinnig erweist.

Die vollständige Gestalt dieser Theorie ergibt sich aus zwei Gedankenrichtungen, die zusammen mit dieser Theorie selbst eine entscheidende Bedeutung für Husserls transzendentalen Idealismus haben. Auf der einen Seite muss die Idee, dass die transzendente Subjektivität sich als eine weltlich seiende konstituiert (« verweltlicht »), konkret in den genetisch-konstitutiven Analysen der Apperzeptionen begründet werden. Diese Analysen zeigen, dass das Menschsein der Subjektivität notwendig in dem Sein der Welt impliziert ist und, weil letzteres grundsätzlich als vorgegeben erscheint, auch selbst zum Gesamtzusammenhang der Vorgegebenheiten gehört³⁷. Als solches muss sein intentionaler Ursprung in dem entsprechenden Zusammenhang der Apperzeptionen verortet werden, der einer statischen Analyse unzugänglich bleibt³⁸.

Auf der anderen Seite ist die Theorie der Verweltlichung nicht nur ein (phänomeno-)logisches Ergebnis der genetischen Theorie der Weltkonstitution, sondern steht ebenso in einer engen Verbindung zu Husserls reifster Theorie der transzendentalen Reduktion. Auf die ungeheuren Komplikationen, die durch Husserls Auseinandersetzung mit Finks « transzendentaler Methodenlehre » auftraten, kann hier nicht eingegangen werden³⁹. Es lässt sich lediglich sagen, dass auch bei Husserl der volle Sinn der Verweltlichung nur durch die Reduktion als deren « Gegenbewegung »⁴⁰ zu sichern ist. Da die Verweltlichung selbst eine Art Konstitution ist und da die Konstitution nur als ein transzendentaler Begriff zu verstehen ist, kann die Theorie der Verweltlichung nicht erklären, wie der Mensch zu seiner eigenen transzendentalen Dimension durchbrechen kann⁴¹. Diese Erklärung wird aber bekanntlich von Husserls Theorie der Reduktion geliefert, wenn auch nur vollständig in seinen Manuskripten aus den 1930er Jahren⁴².

Wie dem auch sei, ist nun klargeworden, dass die Theorie der Verweltlichung einen wichtigen Bestandteil der genetischen Umarbeitung des transzendentalen Idealismus ausmacht. Denn dadurch kann nicht nur verständlich gemacht werden, inwiefern die Idee einer weltlosen

³⁷ E. Husserl, Hua XXXIV, S. 286-288.

³⁸ E. Husserl, Hua XXXIX, S. 120.

³⁹ Vgl. S. Luft, *Phänomenologie der Phänomenologie. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*, Dordrecht, Kluwer, 2002, S. 207-308.

⁴⁰ Vgl. E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, hrsg. von Hans Ebeling, Jann Holl und Guy van Kerckhoven, Dordrecht, Kluwer, 1988, S. 124.

⁴¹ Vgl. E. Husserl, Hua XV, S. 456f.

⁴² Vgl. E. Husserl, Hua XXXIV.

Subjektivität für diesen Idealismus durchaus ein Mythos ist, sondern auch, dass dieser Idealismus eine ganz neue Perspektive bezüglich der Phänomene der Weltlichkeit, Menschlichkeit und Endlichkeit bieten kann, die diese Phänomene weder entgleiten lässt noch leugnet, sondern prinzipiell zu verstehen erlaubt.

Der letzte Punkt bezieht sich zudem auch auf einen bekannten Einwand, der sowohl gegen Husserls Phänomenologie als auch gegen seinen Idealismus hervorgebracht wird: nämlich der des « Solipsismus ». Dieser Einwand ist mittlerweile so banal geworden, dass es sich heute fast nicht mehr lohnt, ihn noch einmal zu widerlegen. Jedem umsichtigen Leser der fünften der *Cartesianischen Meditationen* dürften die Gründe einsichtig werden, weshalb Husserl am Ende dieses Textes den Solipsismus mit vollem Recht als « Schein » beurteilt⁴³. Es geht hier nicht direkt darum, den Solipsismus zu widerlegen, sondern Husserls Intersubjektivitätstheorie von der genetischen Perspektive aus zu betrachten, um so ihre unverzichtbare Rolle für das Programm des transzendentalen Idealismus klarzustellen.

Es gibt kein Zweifel darüber, dass Husserls transzendentalem Idealismus eine Theorie der transzendentalen Intersubjektivität innewohnt. Der « volle und eigentliche Sinn des phänomenologisch-transzendentalen „Idealismus“ » wird erst durch die Analysen der Intersubjektivität verständlich⁴⁴. Die große Frage lautet nur « wie? » Diese Frage ist nur in mindestens in zwei Schritten zu beantworten.

Im Voraus gilt es zu beachten, dass die Intersubjektivitätstheorie in der fünften der *Cartesianischen Meditationen* zwar einen wahren Kern enthält, in ihrer Darstellungsweise jedoch als schwer mangelhaft zu bewerten ist. Diesbezüglich sind die Analysen von Klaus Held und Nam-in Lee höchst aufschlussreich. Nach Lee ist der Text vor allem deswegen verwirrend, weil er von einer ungebührlichen Mischung statischer und genetischer Analysen durchzogen ist⁴⁵, die tatsächlich einen solipsistischen Eindruck vermitteln kann⁴⁶. Durch Helds Analyse wird klar, dass der phänomenologische Aufbau der Intersubjektivität in diesem Text problematisch werden muss, weil Husserl hier die ursprüngliche Art von Fremderfahrung grundsätzlich statisch konstruiert und sie damit missdeutet⁴⁷. Wie soll dann eine

⁴³ E. Husserl, *Hua I*, S. 176.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ N.-I. Lee, « Static-Phenomenological and Genetic-Phenomenological Concept of Primordality in Husserl's Fifth Cartesian Meditation. », in: *Husserl Studies* 18, 2002, S. 165-183.

⁴⁶ Ebd., insb. S. 177.

⁴⁷ K. Held, « Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie », in: *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, hrsg. von Ulrich Claesges und Klaus Held, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972, S. 45-49.

konsequent genetische Intersubjektivitätstheorie konzipiert werden, die den « vollen und eigentlichen Sinn » des transzendental-genetischen Idealismus verwirklichen kann? Husserl weist darauf hin, dass sein Idealismus « sich als eine Monadologie⁴⁸ » darstellt (und sich daraus ergibt). Dieser Begriff der Monadologie lässt sich allerdings nicht mittels der (mangelhaften) Analysen der fünften der *Cartesischen Meditationen* vollständig begründen, sondern er muss auf der Grundlage verschiedener Forschungsmanuskripte rekonstruiert werden. Ohne diese Aufgabe hier durchführen zu können⁴⁹, sollen zwei Grundzüge jener genetischen Theorie der monadologischen Intersubjektivität kurz umrissen werden.

Erstens liegt das Ziel einer genetischen Intersubjektivitätstheorie nicht in einer Geltungsrechtfertigung der Fremd- und Welterfahrung, sondern in der Enthüllung ihrer wirklichen Genesis. Dies bedeutet, dass die Subjektivitäten, die hier in ihrem Zusammenhang untersucht werden, nicht primär aktive und erkennende Subjektivitäten sind, sondern fungierende und lebende. Wenn man die Subjektivitäten konsequent genetisch als lebendige Funktionszentren betrachtet, dann ergeben sich daraus die Schlüsselbegriffe der transzendentalen *mitfungierenden* Intersubjektivität⁵⁰ und der transzendentalen *Mitsubjekte*⁵¹. Aufgrund dieser Begriffe kann der Begriff der « transzendentalen „Wir“-Subjektivität »⁵² nicht mehr primär, wie es in jener Textstelle ungeschickt angedeutet wird, in einer « objektiven » Weise verstanden werden. Vielmehr weist er zurück auf die ursprüngliche Gemeinschaftlichkeit der transzendentalen Erfahrung, in der mein eigenes Ego keinen Vorrang gegenüber einem anderen beanspruchen kann.

Zweitens muss nun der vollen Konkretion dieser transzendentalen Lebensgemeinschaft Rechnung getragen werden. « Die Vielheit der Subjekte », die Husserl als « das konkrete Absolute » bezeichnet⁵³, kann ihrerseits nur konkret sein, wenn alle diese Subjekte *welthaft* sind. Denn « die volle Konkretion des Ich als Monade » ist ausdrücklich in der Welthaftigkeit des Ich festgelegt⁵⁴. Welthaft zu sein bedeutet, der Theorie der Verweltlichung folgend, wiederum notwendigerweise zweierlei:

⁴⁸ E. Husserl, Hua I, S. 176.

⁴⁹ Vgl. I. Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1982; G. Römpf, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*, Dordrecht, Kluwer, 1992; N.-I. Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, 1993; D. Zahavi, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität*, Dordrecht, Kluwer, 1996.

⁵⁰ E. Husserl, Hua XIV, S. 409.

⁵¹ E. Husserl, Hua VI, S. 167, 184f; Hua XV, S. 446; Hua Mat VIII, S. 391-395.

⁵² E. Husserl, Hua I, S. 137.

⁵³ E. Husserl, Hua XIV, S. 272.

⁵⁴ E. Husserl, Hua I, S. 102.

nämlich weltkonstituierend und selbstverweltlichend *zugleich* zu sein. Mit diesem Gedanken erreicht die genetische Theorie der monadologischen Intersubjektivität ihren Gipfel: Das « Monadenall »⁵⁵, das die Ganzheit der weltkonstituierenden Subjekte bezeichnet, *ist* schlechthin auch die Ganzheit der weltlichen Subjekte, die im weitesten Sinne des Wortes das « Menschentum » ausmacht. Daraus ergibt sich der merkwürdige Begriff eines « transzendentalen Menschentums »⁵⁶, der die monadologische Intersubjektivität in ihrer vollsten und konkretesten Bedeutung umgreift.

Kommen wir nun abschließend zu unserem Hauptthema zurück. Mit diesen drei Punkten sind bezüglich des Husserlschen Idealismus drei Problemfelder in ihren Grundzügen und Behandlungsrichtungen angedeutet worden: das Problem des Welthorizonts, der Verweltlichung und der Monadologie. Es ist deutlich geworden, dass Husserls Behandlung dieser Probleme auf mehrere häufig hervorgebrachte Einwände zu antworten vermag. Nun haben wir vielleicht genug Abstand gewonnen, um zu sehen, dass die Lösung dieser Probleme nicht nur als Widerlegungen dieser oder jener Einwände aufzufassen sind, sondern darüber hinaus auch in einem einheitlichen Zusammenhang betrachtet werden können. Dieser Zusammenhang betrifft die Weise, wie wir von dem *Grundsinn* des transzendental-genetischen Idealismus zu seinem *vollen Sinn* übergehen können. Damit soll zum Ausdruck gebracht werden, dass die bloß formale *Idee* dieses Idealismus sich in ein inhaltlich und systematisch durchzuführendes *Programm* verwandeln kann.

Das Programm eines transzendental-genetischen Idealismus ist nach unserer Rekonstruktion eine Form des phänomenologischen Weltdenkens, das zugleich ein transzendentales Denken der Genesis ist. Die Untersuchung der einzelnen Problemfelder ist dieser zweiseitigen Grundrichtung untergeordnet, welche ihnen dadurch auch ihre eigentliche Bedeutung verleiht. In diesem Sinne hat Fink trotz allem Recht, wenn er « die Grundfrage der Phänomenologie » als « die Frage nach dem Ursprung der Welt » bestimmt⁵⁷. Diese wesentliche Zweiseitigkeit der Husserlschen Phänomenologie scheint nicht nur in der nachhusserlschen Phänomenologie verloren gegangen zu sein, sondern auch heute noch wird sie nur selten in der Husserl-Forschung hervorgehoben. Es fällt damit unserer philosophischen Gegenwart zu, die Frage zu entscheiden, ob die transzendente Phänomenologie im strengen Husserlschen Sinn noch eine

⁵⁵ E. Husserl, Hua XIV, S. 295, 357, 409; E. Husserl, Hua XV, S. 609, 666 usw.

⁵⁶ E. Husserl, Hua XXXIV, S. 153f.

⁵⁷ E. Fink, « Die Phänomenologie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik », S. 338.

Zukunft haben kann, und es liegt somit an uns, noch einmal zu erwägen, auf welche Weise sie gegebenenfalls vertieft oder umgestaltet werden kann⁵⁸.

⁵⁸ Dieser Artikel entstammt der Masterarbeit, die der Autor im Sommer 2019 an der Chinese University of Hong Kong abgeschlossen und unter dem Titel « World and Genesis: An Investigation into Husserl's Transcendental-Phenomenological Idealism » verteidigt hat. Der Autor dankt Prof. Dr. Saulius Geniusas, seinem unermüdlichen Betreuer, und Prof. Dr. Alexander Schnell für dessen großzügige und tiefgehende Kommentare. Er dankt auch Charlotte Reinhardt für die sprachlichen Korrekturen dieses Beitrags.

Husserlian Phenomenology of Meaning: Across Language Boundaries?

VERONICA CIBOTARU

INTRODUCTION

The aim of this paper is to investigate whether Husserl's theory of meaning can be applied to all human, natural languages, and if so, whether it can be considered as being universal. Husserl's theory of meaning of linguistic expressions is supposedly valid for all possible natural languages since it aims to discover the "*a priori* laws which determine the possible forms of meaning", as Husserl argues at the beginning of the fourth chapter of the *Logical Investigations*. I would like to examine whether Husserl's analysis and results, which he considers as being *a priori*, can be universalized to all human languages and whether, contrary to what Husserl claims, they are not indeed implicitly dependent on an empirical, *a posteriori* presupposition, which is the presupposition of one certain type of language that is characteristic of European languages.

My approach consists in juxtaposing Husserl's theory of meaning with an analysis of meaning modalities of languages that use ideograms, as for instance Chinese or Japanese. For this purpose, I will draw mainly on the *Logical Investigations* since we find in this work the groundings on his theory of meaning. As I will show, the theory of meaning of *Logical Investigations* is based on a distinction between meaningful expression and expression considered as a pure sensitive phenomenon. Yet, this distinction appears to be less obvious in languages that use ideograms. In the *Logical Investigations*, the simplest meaning unity is considered to be a linguistic expression (*Ausdruck*) that is not composed and cannot be divided in other expressions, but only to "sounds and syllables". Those sounds and syllables are not signifying parts of the expression but "parts of the expression as sensitive phenomenon". This distinction between expression as meaning unity and expression as a sensitive phenomenon is crucial since meaning arises through what Husserl calls an "essential phenomenal modification" (*wesentliche phänomenale Modifikation*) of a sensitive phenomenon.

However, when we consider linguistic expressions, i.e. words that are formed with ideograms, we realize that the distinction between meaning expression and sensitive phenomenon becomes less obvious since they are mostly formed by means of several ideograms which are not simple sounds

or letters. Thus, they are not mere sensitive phenomena, but possibilities of meaning. Can we thus still describe the way those types of languages signify through Husserl's phenomenology of meaning? Or does it suggest that we would need to search for a different type of phenomenology? In order to answer this question, I will first show the main characteristics and principles of Husserl's theory of meaning. Then I will juxtapose Husserl's theory with the signifying modus of languages that are based on ideograms and show why they cannot be described through the strict framework of Husserlian phenomenology of meaning. Finally, I will suggest how we could describe phenomenologically the way those languages signify, and examine if we could, for this purpose, still take some elements of the Husserlian phenomenology of meaning though in a reconsidered way.

THE FUNDAMENTAL PRINCIPLES OF HUSSERL'S PHENOMENOLOGY OF MEANING (*BEDEUTUNG*)

One of the most fundamental grounds of Husserl's theory of meaning¹ can be found in the ninth paragraph of the first part of *Logical Investigations* called "The phenomenological distinctions between the phenomenon of physical expression, the meaning-conferring and meaning-fulfilling acts"². Husserl makes a distinction between what he calls the "concrete phenomenon of the meaningful expression", i.e. the physical phenomenon, which corresponds to the physical appearance of the linguistic expression that he calls in German Word-sound (*Wortlaut*), and the acts that confers him meaning³. Those acts confer meaning to the expression because they create a relation to an object, which is the meant object, which has to be, however, distinguished from the referred object. Meaning arises thus for

¹ By talking in the context of this work of a Husserlian theory of meaning we do not refer to meaning as such, which is, as Husserl shows it in the *Prolegomena* of the *Logical Investigations*, an ideal entity independent of consciousness, but rather to the relationship of consciousness to meaning, i.e., to the way words acquire meaning for consciousness.

² Husserl uses in this work the German notion of *Bedeutung* for the concept of meaning. However, starting from his lessons about the theory of meaning from 1908 and the *Ideen I* (§124), he clearly distinguishes *Bedeutung* from *Sinn* (sense), maintaining however in its fundamental lines the meaning of the concept of *Bedeutung* which he develops in the *Logical Investigations*. For our present study it is the concept of *Bedeutung* which is of interest since it allows us to understand how language conveys meaning, while the concept of *Sinn* is situated already on an extra-linguistic ground since it allows us to understand how meaning grounds every concrete act of perception.

³ E. Husserl, *Logical Investigations*, I, par. 9, version B. I will always use here the B version.

consciousness through a relation to an object⁴. To mean is thus to mean something, to mean an object, understood however as the object which is inherent to the meaning act and not the referred object.

But, how does Husserl understand this meant object? He defines it in the 11th paragraph of the first part of *Logical Investigation* as an “ideal unity” (*ideale Einheit*). The ideality of this unity, i.e. of this object has to be understood, in my opinion, from three points of view. Firstly, the meant object is ideal because it cannot be reduced to the real sensitive empirical phenomenon, that is, the word or word group in which it appears. Secondly, this meant object cannot be reduced to the real subjective act through which the relation to this object arises. For this reason, it cannot be reduced to the subjective, contingent and, hence, always different representation that is associated by the same subject in different temporal moments or by different subjects to the same meant object⁵. Thirdly, this object is ideal because it cannot be merely identified with the real object that can correspond to it. Indeed, this real object, which can be attested through intuition is not essential for the possibility of meaning, and for this reason should certainly not be confused with the meant object. The meant object is what constitutes meaning as such⁶, the real object is what realizes the meaning into the intuition, it is, so to speak, what gives “body” to this meant object, but *does not necessarily exist*⁷. Consequently, the real object does not constitute the meant object⁸. The meant object is thus autonomous from

⁴ And the opposite is true as well, as Husserl argues: “it is through the meaning that the relation to the object constitutes itself.” (cf. *Logical Investigations, I, par. 15*, personal translation).

⁵ Thus “Husserl can conciliate the contingency (of the empirical occurrence of the meaningful expression as well as of the subjective representation which is associated with) the universality of meaning”, as Jean-Christophe Devynck puts it in his book *Logique du phénomène*, Sèvres, Presses Académiques Diakom, 2000, p.130 (personal translation). The meaning of an expression is universal in the sense that it remains identical regardless of those contingent elements.

As Mohanty puts it so well, “according to Husserl, we both *create and grasp* meanings” (J. N. Mohanty, *Edmund Husserl’s theory of meaning*, Martinus Nijhoff, coll. *Phaenomenologica*, The Hague, 1964, p. 4). We create meanings since they arise through a subjective act, and at the same time we grasp them, because they cannot be reduced to a mere subjective representation, but have an ideal, universal nature. However, Mohanty does not take into account the Bolzanian influence on this point.

⁶ In his classes on the theory of meaning of 1908 (Appendix 13), Husserl even identifies “meaning = objective relationship (*gegenständliche Beziehung*)” (Hua. XXVI, p. 177).

⁷ Thus, the donation of the real object fulfills the meaning, i.e. the relation to the meant object, but does not constitute meaning.

⁸ As Mohanty draws our attention, this distinction between meant object and real object can be drawn back to the distinction between symbolical thought and knowledge. Knowledge is indeed the fulfilled meaning-intention, i.e. the apprehension of the real object

reality. It is this autonomy that constitutes, from this point of view, its ideality⁹.

Thus, it is this relation to an object as an ideal unity that constitutes meaning: through the meaning an ideal object is meant, or intended. As we can see meaning in its possibility of being grasped by consciousness is conceived by Husserl from the framework of intentionality, as intentionality means the relation of the consciousness towards an object that is not essentially a real object. At the same time, intentionality conceived as “direct relation to the object” appears in Husserl’s work firstly through the phenomenological analysis of the meaning¹⁰.

It becomes thus clear that meaning arises first for consciousness through an intentional act. It is this intentional act that transforms a purely sensitive phenomenon, like the simple sound or visual sight of words into meaningful expressions. As Husserl puts it in his next paragraph, the physical phenomenon of expression undergoes an “essential phenomenal modification” through which the same sensitive phenomenon remains the same and yet it is not the same anymore, since it acquires meaning for us.

Thus, we see that the concept of “essential phenomenal modification” is a crucial concept for Husserl’s theory of meaning since it expresses the paradoxical way through which meaning arises for consciousness. It is this concept that allows us to understand the famous but not obviously clear Husserlian distinction between meaningful expressions and indications (*Anzeige*). Although indications also refer to an object, they do not refer to it in a meaningful way, since they are associated with the indicated object but do not undergo a phenomenal modification. The indication is still perceived purely as a sensitive phenomenon, but is now associated with another object, for example, a flag that is associated with the country it represents. This process of association is thus possible precisely because the

which is given as the intuitive achievement of a meaning intention. (J. N. Mohanty, *Op. cit.*, p. 37-38)

⁹ I take this notion of “autonomy” from Jocelyn Benoist’s book *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, (Paris, PUF, 1997, p. 49). In his book, he introduces the concept of an “autonomy of the meaning (*autonomie du signifier*)”. He conceives this autonomy as “an own power (*i.e. of the meaning*) of producing objects”, that is, the power of producing ideal and not real objects. (*cf.* Jocelyn Benoist, *op.cit.* p. 49, personal translation). That is why he finally states that “if phenomenology has to teach us something, then it is its unprecedented widening of the sense of object (personal translation)”. Indeed, for Husserl, object does not mean simply real object, but first of all meant object. Thus, the field of object becomes much larger. However, one should be careful to specify that the meant object does not have being in the sense of the being of ideas in the Platonic sense, to which Plato attributes *ousia*, i.e. reality. One could say that the meant object has an ideal being, but of course the question remains open concerning the sense of this ideal being.

¹⁰ *Cf.* J. Benoist, *Op. Cit.*, p. 46

indication does not undergo an essential phenomenal modification, but remains a pure sensitive phenomenon.

As we see, the concept of essential phenomenal modification assumes a radical distinction between the expression as a pure sensitive phenomenon and the expression as a meaningful unity. This distinction is further deepened from a mereological point of view in the fourth part of *Logical Investigation* since he argues that the elements of the expression as physical phenomenon do not compose the meaning unity. He thus states in the fifth paragraph that expressions considered from a purely physical point of view are not composed in the same way as expressions considered as meaningful unities. The expression as a physical phenomenon is composed of syllables and letters. The expression as meaning unity is composed, when it is composed, of other simple expressions, which cannot be decomposed in other parts. This is, for example, the case in a sentence or a part of a sentence that is composed of simple words. Thus, the mereological framework of Husserl's theory of meaning is grounded on a fundamental presupposition, which Husserl states clearly in the first paragraph of the fourth *Logical Investigation*, namely that complex meaning is composed of "simple elements" which are simple meaning unities. Husserl argues thus clearly for an atomistic theory of meaning in the sense that it assumes that there are elementary meaning unities which cannot be divided anymore in other meaning unities which constitute by their combination all other composed meaning unities¹¹.

Hence we can see that those two distinctions, namely, on the one hand, the distinction between expression as physical phenomenon and expression as meaningful unity, and, on the other hand, the distinction between composed and simple expression, are *linked to each other*, since the presupposition that there are simple undivided expressions implies the fact that an expression as a meaning unity cannot be divided in its sensitive parts, i.e. its syllables and letters, since the physical phenomenon of the expression is radically distinct from its meaning¹².

These two linked distinctions, which are grounded on Husserl's conception of meaning as an intentional act, i.e. as a relation to an ideal

¹¹ He gives as an example of such an elementary meaning unity the word "something".

¹² I gave here a brief account of Husserl's theory of meaning especially as it appears in the *Logical Investigations*, by describing how meaning arises for consciousness through the subjective act. However, as Donn Welton insists on it, meaning for Husserl is also the "result of sedimentation", it is an intersubjective "heritage" which is delivered through culture. (Donn Welton, *The Origins of meaning, a critical study of the thresholds of Husserlian phenomenology*, The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 1983, p. 281-282). Thus, we could say that the meaning-act as it is described in the *Logical Investigations* is possible only on the ground of a linguistic heritage, although Husserl does not yet take into account this heritage in this ground-breaking work.

object that constitutes precisely the meaning unity are fundamental elements of the theory of “the *a priori* laws (which determine) the possible forms of meaning”¹³. The *a priori* laws that Husserl is pointing to here are not those distinctions in themselves, but the combination laws that allow us to build meaningful expressions by means of elementary meaning unities. In other words, those laws are grammar *a priori* laws, according to the project of a pure logical grammar that forms the purpose of the fourth *Logical Investigation*. However, those distinctions are grounding for Husserl’s *a priori* grammar since its *a priori* laws are operating on elementary meaning unities, which are conceived as such from the point of view of Husserl’s general theory on how meaning as such arises for consciousness. So it is clear that by stating that those grammar laws are *a priori*, Husserl implies that its grounding elements are *a priori* as well. However, what does *a priori* mean here?

In order to understand the meaning of *a priori* in this context, this fragment of the fourth *Logical Investigation* can shed light on our purpose: Husserl states here that “language does not simply have physiological and cultural-historical grounds, but also *a priori* grounds”¹⁴. The notion of *a priori* here clearly means something that is opposed to the empirical diversity of languages (due to cultural-historical grounds) as well as to its psychological explanation¹⁵. Thus, it seems that *a priori* here means something that is ideal since it is opposed to psychological, cultural, and historical studies as empirical sciences. It also means a form of universality, that is transcending cultural and historical boundaries. Moreover, ideality and universality are bound together as we can see in this statement of the fourth *Logical Investigation*: “Whatever is the importance of the real content of historical languages [...] every language is bound to this ideal armature”¹⁶. So the ideal character of those grammar laws implies their universal character, since they are valid for *every* language.

My aim now is not to assess this universal presupposition on the level of the laws of Husserl’s pure grammar, but on a deeper level, i.e. on the level of Husserl’s theory on how meaning as such arises for consciousness. The question I would like to address is this: can Husserl’s crucial distinctions between: expression as physical phenomenon and meaningful unity, and

¹³ E. Husserl, *Logical Investigations*, IV, Introduction.

¹⁴ *Idem*, § 14. Husserl even states that “no language is thinkable, which is not essentially determined by this *a priori*.” He conceives this *a priori* as an “ideal armature” (*ideales Gerüst*), which has different “empirical cover (*Umkleidung*)”.

¹⁵ Husserl emphasizes the same opposition between a pure grammar and a historical and psychological explanation of language in his *Classes on logic from 1917/ 1918*. (cf. Hua. XXX, p. 97).

¹⁶ E. Husserl, *Logical Investigations*, IV, § 14.

between composed and simple expression, and hence, the intentional theory of meaning that underlies those distinctions be applied to *all* languages? In particular, can it be applied to languages that use ideograms such as Chinese or Japanese?

HOW DO LANGUAGES THAT USE IDEOGRAMS CONVEY MEANING?

Before starting to analyze if languages that use ideograms can be described through the framework of Husserl's phenomenology of meaning, first of all, we should ask what is an ideogram. Although ideogram is the commonly used word for characters, especially for Chinese characters that gave birth for instance to Japanese and Sino-Vietnamese characters, linguists insist on the necessity of calling those characters logograms instead of ideograms¹⁷. Indeed, characters do not represent a mere abstract idea, but a word, or several words, which are part of one or several languages.

Further, one could say that a character is in the middle between a picture and a symbol. Indeed, as Bloomfield puts it, it is a picture that has become "rigidly conventionalized"¹⁸. Thus a character, even when it has a direct relationship to reality (which is rarely the case), by representing a concrete real entity (such as for example the character "horse"), is already estranged from reality, since it is not a mere picture that represents reality, but is already conventionalized. At the same time, a character is not a symbol, since a symbol is a "mark or groups of marks that conventionally represent some linguistic form", i.e. a form that does not have a relationship to picture but to language, and thus also to sound¹⁹.

How does language that uses characters convey meaning? First of all, one must say that a character has mostly a double value, i.e. a meaning and a phonetic value. It has a meaning value in the sense that it can represent a word or a part of a word, and it has a phonetic value insofar as it can be used for its phonetic value for forming new words. Despite this double value, a

¹⁷ See, for example, Leonard Bloomfield, *Language*, London, George & Allen Unwin Ltd, 1933, p. 285: "the characters represent not features of the practical word ("ideas"), but features of the writers' language; a better name, accordingly, would be *word-writing* or *logographic writing*." See also Viviane Alleton, *Regards actuels sur l'écriture chinoise in Paroles à dire Paroles à écrire*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1997, p. 192. She states in this article that Chinese characters do not represent directly ideas, but have a relationship to spoken words, and thus to sounds.

¹⁸ L. Bloomfield, *Op. cit.*, p. 284.

¹⁹ *Idem*, p. 285 According to Bloomfield, the first symbols were mostly syllables (and not letters!). He thus thinks about the cuneiform syllabic writing system of the ancient Mesopotamians. (cf. *Idem*, p. 287).

character is relatively independent from its phonetic value, since it can have several phonetic values, according to the different languages it is used in (such as for example Mandarin or Cantonese) or according even to the different pronunciations it can acquire in one and the same language (that is the case of Japanese for example²⁰). As one may see, a character functions as a base of meaning on which new words can be built, either by using its meaning or by using its phonetic value²¹.

Let us see now how a character is built. In Chinese, the language that gave birth to characters, most characters that have a certain level of complexity contain two elements, which are actually two indicators: a pronunciation indicator, and a meaning indicator. The latter is also called a “radical” or a “key”, and can be an independent character whose meaning, however, is not directly relevant for the new character. Thus, if we take for example the Chinese character 煌 “huang” meaning “brilliant”, we see that it is composed of the key 火 which indicates a meaning related to “fire” and a pronunciation indicator 皇, which shows us that we should pronounce this word as “huang”. The meaning indicator is very useful for mono-syllabical languages like Chinese, that have a lot of homophonous words, to distinguish words that sound alike but do not have the same meaning. For instance, in our case the meaning indicator of “fire” allows us to distinguish this character from another one 惶 that is pronounced in the same way as “huang”, but that means “frightened”, having the meaning indicator 心 “heart”.²² Conversely, a meaning indicator creates a common meaning horizon for an indefinite number of characters. That is why it is called “notional category”. Thus the character “brilliant” 煌 and the character 燒 “to burn” (“shao”) have the same meaning character 火 i.e. “fire”²³.

It happens as well that one character combines two semantic elements, i.e. two independent characters, as for example this character 安 which

²⁰ Japanese language distinguishes two main types of pronunciation for one and the same character, i.e. the original Chinese (called the *on* pronunciation) and the Japanese pronunciation (called the *kun* pronunciation).

²¹ A character, even when it has a phonetic value, remains different still from the letter of an alphabet since it does not represent a *phoneme* as such nor even a sound. Rather, it represents originally a meaning unity. The character lacks thus this immediate relationship to the sound that is the essential feature of an alphabet letter (even if it has a relationship to an abstract sound, i.e. a *phoneme*) as Havelock shows it. It remains thus a “thought object” which the letter is precisely not according to Havelock, an alphabetical written system being entirely thoughtless. (Eric A. Havelock, *Aux origines de la civilisation écrite en Occident*, transl. E. E. Moreno. Paris, Maspero, 1981, p. 59).

²² The character 心 appears in a slightly different form than when it is written together with another character, for reasons of space.

²³ V. Alleton, *op. cit.*, p. 194.

means “peace”. It is formed of two characters, of 宀 meaning “roof” and of 女 meaning “woman”²⁴. In that case those characters are put together in order to evoke metaphorically the notion of “peace”. This character is thus the result of a meaning construction process that actually interprets the meaning of peace (peace is when one has a roof and a woman). We may thus talk in that case of an interpretative meaning. The exact way of describing this meaning process is yet still to be found²⁵.

Let’s move on now from the monosyllabic languages as Chinese to the polysyllabic languages as Japanese. Apart from the meaning processes that we have found already in Chinese we find a third process analogous to the processes we have already analyzed, since it is also a combination process, but this time it is applied for forming not one single character but a group of characters that express at least one syllable of a single word²⁶. When characters are not used for their phonetic value, they are used for their first meaning like, for example, the character 雨 “ame” meaning “rain” that can be used as part of this word 雨雲 “amagumo” which means “raincloud” or as part of the word 雨滴 “uteki” which means “raindrops”²⁷. Further, a character can also be used in its metaphorical sense like, for example, in the case of the character 音 “on” meaning “sound”, which can be used as part of the word 音樂 “ongaku” meaning literally “pleasant sound”, and which actually means “music”. In that case, of course, the character “sound” is not used in its first meaning since music is much more than just a pleasant sound²⁸. Eventually, a character can also be used as part of other words in a variety of meanings that are all bound by a common horizon of meaning as, for example, in the case of the character 說 “setsu”, which means

²⁴ The character 宀 is not used independently, but only as a key.

²⁵ It happens also that characters are used for a specific word because the visual aspect of the character evokes the meaning of the word. This is for instance the case of the character 永 “yong” which means in Mandarin “eternity”. The visual aspect of the character is meant to evoke a circular movement.

²⁶ Japanese uses characters but also two syllabaries. Usually the syllabical writing system is used for expressing grammatical meaning (plural, verb mods, prepositions...) or for writing foreign words.

²⁷ We see from this last example that one and the same character does not have necessarily the same pronunciation in all words within which it occurs. It is not bound to one and the same phonetic form.

²⁸ Sometimes characters are also used in a word because they refer to a story. This is the case for example of the character group 矛盾 “mujun” meaning literally “halberd shield” which means actually “contradiction”. It refers to a Chinese story that shows a contradiction: a seller is advertising for a halberd that beats every shield, and at the same time for a shield that is resisting to every halberd. This of course cannot be true at the same time.

“opinion, theory”. It can be used for instance in the word 説く “toku” which means “to explain, to persuade” or in the word 小説 “shousetsu” meaning literally “small theory”, and which means actually “novel, story”. We see thus that in those two words the character 説 is not used in its exact original meaning but in two different meanings *while* it maintains a relationship to its original meaning.

Hence, it becomes clear from this analysis that we cannot analyze those complex Japanese expressions in terms of composed and simple expressions, as Husserl does in the *Logical Investigations*. Indeed, the characters that compose a Japanese word do not appear here as independent meaning unities but participate to the meaning of the word in an organic untieable way. At the same time, contrary to the Husserlian analysis of a word as being built of sensitive elements, we cannot analyze those characters as mere visual or auditive elements since they convey meaning and not merely grammatical meaning. Thus we are confronted here with a meaning phenomenon that escapes from the Husserlian double analysis of a word as a physical phenomenon and meaningful unity, and at the same time as composed and simple expression. Two elements of his analysis that are bound together as we have seen. How can we, then, describe this meaning phenomenon?

HOW CAN HUSSERLIAN PHENOMENOLOGY HELP US DESCRIBE THIS SPECIFIC MEANING PHENOMENON?

First of all, we could analyze this phenomenon with the aid of a linguistic instrument, i.e. the morpheme. In its general meaning, the morpheme designates the smallest unity of meaning, as opposed to phoneme, i.e. the smallest unity of sound.²⁹ Apparently, this notion suits well with the framework of Husserl’s phenomenology of meaning, since as we have seen, he assumes the existence of simple unities of meaning which cannot be divided anymore into other unities of meaning. They can be thus conceived as the smallest unities of meaning. However, for Husserl those simple unities of meaning are words. This appears clearly from the examples he always gives in the *Logical Investigations*, and especially from the definition of the meaningful expression as the “essential phenomenal modification” of “the physical word phenomenon” (*physische Worderscheinung*)³⁰. Yet, the morpheme is an abstract unity of meaning,

²⁹ J. Dubois, M. Giacomo, J.-B. Marcellesi, J.-P. Mével, *Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage*, Larousse, 1994, p. 310-311.

³⁰ E. Husserl, *Logical Investigations*, I, § 10.

which can also be a grammatical meaning unity. The morpheme is isolated through the segmentation of a word. For instance, the word “players” can be divided into three morphemes” “play”, which gives the core meaning, “er” that means “the action of doing something”, and “s” that means the “plural”. Those morphemes are not in themselves a meaning unity in Husserl’s sense, because they do not mean an object by themselves, it is only as a whole that they mean something. Moreover, the last morphemes cannot even form independent words. Apparently, there is a striking resemblance between a morpheme and a character, insofar as a character, when it is part of a word, does not, as we have seen, mean something by itself, but conveys meaning to a word, which means something as such.

However, it is controversial in linguistics whether a word of the type “French fries” can be analyzed in two morphemes, or should be conceived as one morpheme since it is not the sum of the meaning “ingredients”: “French” and “fries” which creates the meaning of this expression, but it is the organic untieable bound between those two words which creates here the meaning. This is why it is not clear whether a character, as far as it is an element of a word, can be analyzed as a morpheme or not precisely because as we have seen there is an untieable bound between characters when they form one single word.

What actually characterizes this phenomenon is that each character, when it is used as a part of a word for its semantic and not for its phonetic value, has a corresponding core of possibilities of meaning, not simply because it can have different meanings. In that case we could easily analyze this phenomenon through the framework of Husserl’s phenomenology since we could say that the same character can mean something different through an intentional act that has a different intended object. The possibilities of this meaning core, however, are realized through the combination with other characters to form a different word each time. It does not thus contain all those possibilities as an independent and always same word³¹.

In order to describe this meaning phenomenon, we can use a Husserlian notion, i.e., the notion of core (*Kern*), which is characteristic of his phenomenology of meaning. He uses this notion in the eleventh paragraph of the fourth *Logical Investigation* to designate a semantic core that can have different syntactical variations (such as substantive or adjective)³². For

³¹ Viviane Allenton writes thus that each character has a “constellation of meaning” (*op. cit.* p. 200).

³² Husserl is distinguishing in this paragraph between syntactical form, which actually represents the grammatical function of an expression in one sentence such as subject or predicate and syntactical matter (*syntaktischer Stoff*), which is actually the grammatical nature of an expression such as substantive or adjective, and which determines the syntactical form that this matter could have (for example only substantives can play the

instance, the expressions “green”, “is green” or “Green” are variations around the same semantic core. However, the notion of core should be taken for the purpose of our analysis in a larger meaning since we are confronted in our case with a combination of different cores that have a concrete, sensitive, and visual existence as a character, and can often function as an independent word³³. Thus new meaning arises not through the variation of one and the same core, but through the combination of one and the same core with other meaning cores. Thus the possibilities of meaning that arise through this combination process are much wider than those that arise from the variation process around one single core. We find this phenomenon in Indo-European languages as well (for example in the word “rainbow”). However, this phenomenon, although it can be brought to our attention through the analysis of a phenomenon that is exterior to our linguistic horizon, i.e. the phenomenon of characters, is rather marginal and does not have the same flexibility and creativity that characterizes Japanese language for instance³⁴.

Indeed, Japanese has a considerable capacity of forming new words by combining characters. It can also use this process for translating foreign words. For example, philosophy is translated as 哲学 “tetsugaku”, a word that is formed of the character 哲 meaning “wisdom” and 学 meaning “study”³⁵. We thus see that this process functions as an interpretation and at

function of the subject in one sentence). The variation of a meaning core yields various syntactical matters.

³³ While Husserl states explicitly that the meaning core as such is something abstract.

³⁴ According to Havelock languages that do not use alphabet letters have a lesser creative potential. (E. Havelock, *Op. cit.*, p. 101). As I am arguing in this article, languages that use characters have on the contrary a special kind of flexibility which gives them a great creative potential. Havelock thinks, that written communication would be easier for languages that use characters if they would replace them by letters (cf. *Op. cit.*, p. 79) and join thus the community of “alphabetical cultures” (cf. *Op. cit.* 61-62). However, such a system exists already for Chinese (*pinyin*) and Japanese (*romaji*). Still it could not replace characters: the question is whether because of social reasons, or because of their unique way to convey meaning.

As we see, the case of characters raises the question of the relationship between writing and meaning, a question which we can only evoke here. Is meaning thus entirely independent from writing, the unique purpose of writing being only “to represent language”, i.e. precisely meaning, following Saussure? (F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1985, p. 45). Or does the writing system of a language use determine the way it conveys and creates new meaning, what seems to be suggested by our analysis of languages that use characters? If this is the case, then perhaps the Derridian concept of archi-writing, which defines writing as being the original ground of possibility of language as such, could be reevaluated in the light of a study of characters and the intimate bound they suggest us between writing and meaning.

³⁵ The word “tetsugaku” which means “philosophy” was created quite recently by the philosopher Nishi Amane (1829-1897). One of his purposes was to introduce Western

the same time as a re-appropriation of the translated meaning. This interpretation process characterizes as well, as we have seen, the combination process of different characters into one word. It still has to be described in adequate terms.

The advantage of this process is that it allows a certain meaning transparency, since the new word is built by means of already existent characters³⁶. However, in reality, it allows us to capture the literal meaning of the word but not necessarily its proper meaning. Here we touch a fundamental problem that concerns all languages, i.e. the gap between literal and proper meaning. We could analyze this gap with the help of Husserl's distinction between the intended object and the meaning as such, i.e. the way an object is intended³⁷. Thus one can perfectly understand the meaning of the expression "the one who was defeated at Waterloo" without knowing that it is Napoleon. In fact, we do not have in this case the same type of gap because even if we remain on the mere level of how an object is intended, we still understand what it means. We know what it is about. This is not the case when we do not know the proper meaning of a word but only the literal one. For example, if we take the word "brachycephaly", we may understand its literal meaning if we know Greek, i.e. "short head", but we do not necessarily know that it designates a short skull form that can eventually result in a disease. The same applies to the Japanese word 電車 "densha" meaning literally "electric car". This literal meaning is not sufficient to know that it actually means "train".

CONCLUSION

This analysis of the way in which characters mean when they are combined into a word leaves us eventually with two general questions that

thought in Japan. That is why creating new Japanese concepts was from this point of view essential.

³⁶ Suzuki Takao is arguing in his article *On the Twofold Phonetic Realization of Basic Concepts* (in *Reflections on Japanese Language and Culture*, Tokyo, The Institute of Cultural and Linguistic Studies, Keio University, 1987) that Japanese language has more semantic transparency as what concerns new formed words than European languages. His argument is to state that Japanese words are formed by means of characters that are pronounced with the Japanese (*kun*) pronunciation, thus being easily understandable, while European new words are often formed by means of Greek or Latin words, which are not always known by common people. This implies however that Japanese people know the meaning of the characters that are used to form new words. So, this semantic transparency is also (and perhaps first of all) related to the fact that Japanese uses characters and eventually to the way it forms meaning by using characters.

³⁷ E. Husserl, *Logical Investigations*, I, § 12.

go beyond the boundaries of languages that use characters and that should be treated in a phenomenological way, i.e. in a way that does not presuppose any kind of starting theory (it may be linguistic or not). Firstly, how new meaning is formed by means of meaning that is already existent? We have tried in this analysis to explain this process as an interpretation process, but this is merely an approximate and not a fully adequate notion. We could also consider for the solution of this question the Husserlian concept of a mereological “legality” (*Gesetzlichkeit*)³⁸ which in our case rules the combination possibilities of meaning parts into a meaning whole. This would, however, require the introduction of a third operating concept besides that of the part (*Stück*), which is independent from the whole in which it participates, and that of moment (*Moment*) which is in its essence dependent from the whole in which it can participate³⁹. Indeed, as we have shown, ideograms which create by their combination a new meaning unity are neither totally dependent on this whole since they can subsist independently as meaning unities, nor totally independent, since the whole of the new meaning unity formed by them cannot be reduced to a simple connection (*Verknüpfung*)⁴⁰ of original disjunct meaning unities.

Secondly, the following question remains open as well: what allows us to understand not only the literal but also the proper sense of a word? Moreover, where is the boundary between proper and literal sense? For instance, this limit and boundary are not clear for scientific concepts, such as electron, the curved space, and so on, at least for non-scientific persons.

We thus see that our analysis of the way in which languages that use characters signify challenges Husserl’s phenomenology of meaning, but it also opens a horizon of questions that concern every language. Finally, it opens the question of the relationship between a spoken language and its written dimension. This study suggests us that the way in which language means is determined by its written modalities. This point has been, of course, already investigated, for example by Havelock, who argues that the use of letters (contrary to that of syllables) stimulated considerably the invention of abstract concepts, because conceiving the pure consonant is already the result of abstract thinking. Indeed, we do not hear the consonant

³⁸ E. Husserl, *Logical Investigations*, III, p. 7. Husserl talks here of a “pure legality” (*reine Gesetzlichkeit*), i.e. a form of legality that we can know by operating a phenomenological analysis of ideas and contents (*Inhalte*) of perception and not by empirical observation. This analysis results eventually in the discovery of absolutely necessary, since grounded in essence and thus indubitable mereological laws. The question remains however open if this kind of analysis is possible in the field of linguistics and if it does not rather require at least a partly empirical observation of various languages, which for this reason will never result in the knowledge of pure, and thus absolutely indubitable laws.

³⁹ E. Husserl, *Logical Investigations*, III, § 17

⁴⁰ *Ibid.*, III, § 1.

as such, but only the syllable formed by at least a consonant and a vowel. Havelock remains, however, very critical towards the use of characters since he argues that they limit the production of new concepts⁴¹. This study suggests on the contrary that characters present a specific writing mode which can offer different meaning possibilities to a spoken language. The exact relationship between the meaning mode of a spoken language and its use of characters remains, however, to be investigated.

⁴¹ E. A. Havelock, *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven, Yale University Press, 1986.

L'intentionnalité de champ

STÉPHANE FINETTI

INTRODUCTION

De même que le concept de dépréparation (*Entgegenwärtigung*)¹, celui d'intentionnalité de champ (*Feldintentionalität*) est un concept-clé de la phénoménologie du temps élaborée par Eugen Fink au cours de sa collaboration avec Edmund Husserl. De prime abord, il semble n'être que l'explicitation d'une forme d'intentionnalité qui demeurerait implicite dans la phénoménologie husserlienne des champs sensibles : si, selon Husserl, tout objet spatial apparaît originellement au sein du champ perceptif, il doit en effet y avoir une conscience de champ et une intentionnalité de champ. On ne saurait cependant réduire le concept finkien d'intentionnalité de champ à une explicitation de la phénoménologie husserlienne des champs sensibles. Sous le titre d'intentionnalité de champ, Fink ne cherche en effet pas tant à approfondir le concept husserlien d'intentionnalité qu'à le fonder : l'intentionnalité de champ n'est plus une intentionnalité au sens propre du terme, mais plutôt une « extentionnalité » (*Extentionalität*) qui précède l'intentionnalité d'objet et celle de l'affection. Contrairement à Husserl², Fink place en outre l'intentionnalité de champ au cœur de la temporalisation originelle : l'extentionnalité est pour lui à la croisée de l'évidement du temps (opéré par les dépréparations) et du remplissement du temps³. Enfin, l'intentionnalité de champ a une dimension pathique : c'est d'elle que relèvent les différentes formes de *Stimmung*. Nous examinerons dans cet article ces trois volets du concept d'intentionnalité de champ à travers les notes de recherche élaborées par Fink pendant sa collaboration avec Husserl⁴ et, notamment, à travers celles où il ébauche la

¹ Cf. à ce propos notre article « Le concept finkien de dépréparation », in *Annales de phénoménologie – Nouvelle série*, n° 16 (2017), pp. 5-31.

² Cf. par exemple E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, Claassen & Goverts, 1954, pp. 74-79 ; tr. fr. de D. Souche-Dagues, *Expérience et jugement*, Paris, PUF, 1970, pp. 84-89, où Husserl distingue de manière assez nette les synthèses passives de la conscience intime du temps des synthèses passives qui produisent l'unité des champs sensibles.

³ Sur la double intentionnalité remplissante et évidante du processus originelle dans les *Manuscrits de Bernau* et leur importance pour la compréhension de la phénoménologie finkienne du temps, cf. A. Schnell, *Temps et phénomène*, Hildesheim, Olms, 2004, pp. 183-247.

⁴ E. Fink, *Phänomenologische Wertstatt, Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, Freiburg, K. Alber, 2006 (abrégé dorénavant *PW I*);

deuxième partie de *Présentification et image*. Ce parcours nous conduira à poser la question de l'intentionnalité de champ de *phantasia* : bien qu'elle demeure largement implicite chez Fink, l'extentionnalité de *phantasia* est en effet un présupposé incontournable de sa phénoménologie du temps et de sa métaphysique phénoménologique.

1. L'INTENTIONNALITÉ DE CHAMP EN TANT QU'EXTENTIONNALITÉ

Afin de cerner le concept finkien d'intentionnalité de champ, nous prendrons comme fil conducteur le champ perceptif qu'elle constitue et les champs sensibles dans lesquels il s'articule. Fink ne les analyse pas tous : il ne mentionne pas à notre connaissance le champ olfactif ; quant au champ gustatif, tout ce que nous pouvons en dire est qu'il relève pour lui du « monde extérieur intracorporel »⁵. Lorsqu'il thématise les champs tactile, visuel et auditif, Fink ne les analyse pas non plus avec la même minutie : ses analyses du champ tactile sont sporadiques et à peine ébauchées ; ses analyses du champ visuel sont plus fréquentes et étendues ; seules ses analyses du champ auditif sont régulières et approfondies. Fink se concentre ainsi sur le champ sensible que Husserl considérait comme une exception : comme ce dernier le déclare dans *De la synthèse passive*, en effet,

ce qui vaut pour le champ visuel, <vaut> pour le champ tactile, pour tous les champs propres qui, comme tels, sont des unités de localité. Mais cela ne s'applique pas au champ auditif, qui n'est pas un champ au sens propre. Car ici fait défaut toute possibilité d'ordonner le coexistant⁶.

Le champ visuel, le champ tactile et, en général, tous les « champs propres » sont pour Husserl des systèmes de positions locales où peuvent être ordonnés les contenus sensibles. Le champ auditif fait figure d'exception dans la mesure où les contenus sonores ne peuvent y être localisés dans une position déterminée. C'est ce trait distinctif que Fink reprend pour penser le champ auditif. Au lieu de parvenir à la conclusion qu'il ne s'agit pas d'un champ au sens propre, Fink fait au contraire du champ auditif l'exemple privilégié à partir duquel penser l'intentionnalité de champ.

Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie, Freiburg, K. Alber, 2008 (abrégé dorénavant *PW 2*).

⁵ *PW 2*, p. 150 : « Le goût en tant que sens d'expérience qui est tourné vers le monde extérieur intracorporel (métabolisme) » (*Geschmack als Erfahrungssinn, der der innerkörperlichen Außenwelt [Stoffwechsel] zugewandt ist*).

⁶ *Hua XI*, p. 137 ; tr. fr. p. 207.

1.1 LE CHAMP AUDITIF

Le champ auditif est le fond (*Hintergrund*) duquel se détachent les sons. Pour l'analyser, nous nous concentrerons d'abord sur les notes de recherche de Fink qui concernent les sons. D'après la note Z-VII, IX/3a, intitulée *De l'essence du son*, « le mode d'expérience du son est l'acte d'entendre (*Hören*) »⁷. Toutefois, « il n'est pas essentiel au son d'être entendu »⁸, mais seulement de pouvoir l'être : le son est en ce sens « l'audible (*das Hörbare*) »⁹. Avant d'être entendu, le son est un contenu hylétique qui affecte l'auditeur sans que sa force affective soit suffisante à motiver sa saisie perceptive. Que le son ait été objectivé ou qu'il demeure à l'état d'affection, qu'il soit actuellement perçu ou simplement perceptible, il renvoie toujours à sa source : nous n'entendons pas simplement un grincement, un aboiement ou un roulement, mais « une porte grincer », « un chien aboyer » ou « une moto rouler »¹⁰. En d'autres termes, avec un son est toujours « co-entendue » (*mitgehört*)¹¹ sa source (*Lautquelle*). Le rapport entre l'acte d'entendre, le son entendu et sa source ne doit pas être conçu de manière statique, mais de manière dynamique. En effet, « le son est en lui-même *kinesis* »¹² : un mouvement d'éloignement de sa source et d'approche de l'auditeur. Ce trait le distingue de tout objet visible. Comme Fink l'explique dans la note Z-VII, XIII/1a, « voir, c'est voir un objet, qui est là au repos ou qui se meut. Entendre, c'est entendre un son, qui de là vient vers moi »¹³. Alors que « la vue est un sens du lointain qui laisse l'objet là où il est »¹⁴, l'ouïe consiste dans l'accueil (*Aufnehmen*) ou dans la réception (*Entgegennehmen*) de ce qui arrive (*Ankommendes*)¹⁵. Ainsi, Fink parvient à thématiquer ce qui, selon Husserl, empêchait le champ auditif d'être un système de positions locales :

Un son, en tant que son, ne reste pas où il est, mais se déplace de la source d'où il vient. Pas au sens où il s'en va comme une chose qui se meut. / Un son peut

⁷ PW 2, p. 15. « [...] die Erfahrungsart von ihm ist Hören ».

⁸ *Ibid.* « Für den Laut ist es nicht wesentlich, gehört zu werden ».

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.* « Wir hören [...] eine Türe kreischen, einen Hund bellen, ein Motorrad fahren ».

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.* « [...] Laut in sich selbst kinesis ist ».

¹³ PW 2, p. 20 : « Sehen ist : einen Gegenstand sehen, der dort ruht oder sich bewegt. Hören ist Hören eines Lautes, der von dort zu mir kommt ».

¹⁴ PW 2, p. 20 : « Sehen ist ein Fernsinn, der den Gegenstand läßt, wo er ist ».

¹⁵ Cf. PW 2, p. 20.

être entendu en même temps en plusieurs lieux. Un objet visible peut être vu en même temps en plusieurs lieux, mais seulement dans la disparité de ses faces¹⁶.

Dans la mesure où il est mouvement (*kinesis*), le son peut être entendu en même temps en plusieurs lieux, sans que cette multiplicité corresponde (comme pour les objets visibles) à différentes faces : il vient vers nous depuis sa source, il est en même temps ici et là.

Nous pouvons à présent nous tourner vers les notes de recherche où Fink thématise le fond (*Hintergrund*) duquel se détachent les sons. Comme l'explique la note Z-IX, 28a, intitulée *Sur la phénoménologie de l'association originare*, « chaque détachement particulier » d'un son « repose sur un fond qui fait contraste »¹⁷. Que signifie cependant « fond » (*Hintergrund*) dans ce contexte et en quel sens fait-il contraste avec les sons qui s'en détachent ? Selon Fink, on peut répondre à ces questions de deux manières. En premier lieu, le fond peut être conçu comme l'ensemble des bruits de fond inaperçus, mais à tout moment perceptibles, dont se détache le son actuellement perçu. En ce sens, ce qui se détache du fond est constitué par le premier plan des sons entendus, alors que le fond est un arrière-plan affectif de « sons confus et inaperçus »¹⁸. Il y a contraste entre, d'une part, une unité hylétique dont la force affective a été suffisante à motiver la saisie perceptive de l'auditeur et, d'autre part, des unités hylétiques qui n'ont pas eu la force de se détacher et sont ainsi restées à l'arrière-plan. C'est pourquoi Fink qualifie le fond, dans cette première acception, comme « unité associative de fond non-détachée, mais à tout moment détachable »¹⁹. Dans la mesure où les unités hylétiques de l'arrière-plan exercent aussi une force affective sur l'auditeur, il faut cependant qu'elles se détachent à leur tour d'un fond plus originare : comme le remarque Husserl dans *De la synthèse passive*, en effet, il n'y a pas d'affection sans détachement minimal d'une unité hylétique d'un fond et sans contraste minimal avec ce dernier²⁰. L'arrière-plan affectif présuppose ainsi à son tour un fond duquel se détachent ses unités hylétiques : dans les termes de Fink, un « champ » (*Feld*)²¹. Les bruits de fond à l'arrière-plan

¹⁶ PW 2, p. 20. « Ein Laut bleibt als Laut nicht, wo er ist, sondern er wandert von der Lautquelle, von der er ausgeht. Aber nicht so, daß er dort weggeht wie ein sich bewegendes Ding / Ein Laut kann vielerorts zugleich gehört werden. Ein sichtbarer Gegenstand kann zugleich vielerorts gesehen werden; aber nur in Seitenverschiedenheit ».

¹⁷ PW 2, p. 101. « Jede Einzelabhebung [...] ruht auf einem kontrastierenden Hintergrund ».

¹⁸ *Ibid.* « Hintergrund verworrener und nicht beachteter Töne ».

¹⁹ *Ibid.* « [...] unabgehobene, aber jederzeit abhebbare hintergründige assoziative Einheiten ».

²⁰ Cf. *Hua* XI, p. 149sq. ; tr. fr. p. 217sq.

²¹ *Ibid.*

présupposent le champ auditif : le « silence » (*Stille*)²² duquel se détachent les bruits de fond inaperçus. Le contraste a lieu dans ce cas entre le champ pré-affectif du silence et l'arrière-plan affectif des bruits de fond qui s'en détachent. En tant que champ auditif, le silence est ainsi non seulement la condition de possibilité des bruits de fond, mais aussi (indirectement) celle des sons actuellement perçus. On peut le considérer en ce sens, selon Fink, comme la « possibilisation essentielle (*wesensmäßige Ermöglichung*) »²³ du son.

En tentant de fonder tout son (actuel ou potentiel) dans le silence, Fink se heurte cependant à une objection : le silence n'est-il pas l'« absence de son (*Lautlosigkeit*) » ? N'est-ce pas ce qui reste lorsque les voix se sont tues ? N'est-il pas le résultat d'une diminution d'intensité du son ? Loin de produire le silence, ces procédés conduisent au contraire, dans la perspective finkienne, encore et toujours à des sons. Il peut s'agir, certes, de sons *de facto* inaudibles pour l'être humain. Ces derniers restent néanmoins encore audibles *de jure*. De même que l'arrière-plan affectif d'un son perçu, ces bruits de fond (*de facto* imperceptibles mais perceptibles *de jure*) se détachent par conséquent encore d'un fond pré-affectif : le silence au sens originaire du terme, irréductible à l'absence de son. C'est pourquoi Fink considère le silence (au sens originaire du terme) aussi bien comme condition de possibilité du son que de son absence : « Le silence <est> avant tout l'absence de son. Cependant, le silence originaire <est> la condition de possibilité du son et de l'absence de son »²⁴. De même que le silence n'est pas l'absence de son, son mode de donation n'est pas non plus celui du « cesser d'entendre » (*Aufhören des Hörens*). Certes, on ne peut entendre le silence. Mais « ne-rien-entendre en tant que mode de donation du silence n'est pas ne-rien-entendre au sens du cesser d'entendre »²⁵. On cesse d'entendre lorsqu'on devient sourd (*taub*). Ou, sans perdre l'ouïe, on cesse d'entendre pendant le sommeil (*Schlaf*) : en s'endormant, on se ferme au champ auditif, sans que ce dernier perde la possibilité d'être à nouveau éveillé. Loin de consister à cesser d'entendre, l'ouverture au silence a au contraire une tout autre forme que l'acte d'entendre (*Hören*) : elle consiste dans l'écoute (*Lauschen, Horchen*). Comme l'explique Fink dans la note Z-IV, 31a, dans l'ouverture au silence « j'écoute, mais je n'entends rien (*ich horche, aber höre nichts*) »²⁶. En tant qu'ouverture au silence, l'écoute est

²² *Ibid.*

²³ PW 2, p. 14.

²⁴ PW 1, p. 288. « *Stille zunächst Lautlosigkeit. Die ursprüngliche Stille aber Bedingung der Möglichkeit für Laut und Lautlosigkeit* ».

²⁵ PW 1, p. 224. « *Nichtshören als die Gegebenheitsweise der Stille ist kein Nichtshören im Sinne des Aufhörens des Hörens* ».

²⁶ *Ibid.*

la condition de possibilité de l'acte d'entendre des sons et de la conscience d'arrière-plan des bruits de fond qui les accompagnent.

De même qu'il montre l'inconvertibilité du silence en sons actuels ou potentiels, Fink soutient la thèse de l'inconvertibilité de l'écoute du silence en actes d'audition et dans leurs potentialités. L'écoute du silence relève d'une forme d'intentionnalité irréductible à l'intentionnalité d'acte (*Aktintentionalität*) : l'intentionnalité de champ (*Feldintentionalität*). Dans les termes de la note Z-VII, IX/5a-6a, « la conscience d'horizon n'est pas la modification de la *cogitatio*, <et il en est> de même <pour> l'intentionnalité temporelle et l'intentionnalité de champ »²⁷. Ou encore, d'après la note Z-VII, XVII/17a, « "l'intentionnalité de champ" n'est pas une conscience constituante, si l'on entend par "constitution" seulement la "constitution d'objet" »²⁸. Non seulement l'intentionnalité de champ ne relève pas de l'intentionnalité d'acte, mais elle n'est pas non plus – à l'instar de la conscience d'arrière-plan affective – une simple potentialité d'actes intentionnels²⁹. Il ne s'agit même plus à proprement parler d'une forme d'intentionnalité, mais plutôt d'une « extentionnalité » (*Extentionalität*) : dans les termes de Fink, « l'intentionnalité d'acte de l'entendre se fonde dans le se-tenir-au-dehors (*Aushalten*) du silence (c'est-à-dire dans l'extentionnalité) »³⁰. Ou encore, d'après la note Z-VII, IX/1b,

[...] en tant que condition de possibilité de l'intentionnalité d'acte, l'intentionnalité de champ est un se-tenir-au-dehors (*Aushalten*) préalable du détenu pour les "contenus" (*Inhalte*). Si les "contenus" se constituent dans l'intentionnalité d'acte, on pourrait appeler la tenue-au-dehors *extentionnalité* ; et dire ensuite : toute conscience intentionnelle (en tant qu'intentionnalité d'acte) se fonde dans la conscience extentionnelle, qui est athématique³¹.

Pour comprendre cette explicitation de l'intentionnalité de champ, il faut se concentrer sur son corrélat : le silence en tant qu'*Aus-halt* et son inconvertibilité en *In-halte*. De même que les horizons de temps sont des

²⁷ PW 2, p. 16. « *Horizontbewußtsein ist keine Abwandlung der cogitatio, ebenso die Zeitintentionalitäten und die Feldintentionalität* ».

²⁸ PW 2, p. 35. « "*Feldintentionalität*" ist kein konstituierendes Bewußtsein, wenn man unter "*Konstitution*" nur die "*Gegenstandskonstitution*" versteht ».

²⁹ Cf. PW 2, p. 101.

³⁰ PW 2, p. 16. « *Die Aktintentionalität des Hörens gründet im Aushalten von Stille (d. h. in der Extentionalität)* ».

³¹ PW 2, p. 15. « *Feldintentionalität als Bedingung der Möglichkeit für die Aktintentionalität ist ein vorgängiges Aushalten des Enthalts für die „Inhalte“.* „*Inhalte*“ konstituieren sich in der Aktintentionalität, die Aushaltung könnte man *Extentionalität* nennen; und dann sagen: alles intentionale Bewußtsein (als *aktintentionales*) gründet im *extentionalen* Bewußtsein, das unthematish ist ».

Ent-halte inconvertibles en contenus (*Inhalte*)³², les champs sensibles sont des *Aus-halte* inconvertibles en contenus (*Inhalte*). En tant que champ auditif, le silence est inconvertible en contenus sonores actuels ou potentiels : il se tient (*sich hält*) en dehors (*aus-*) de tout contenu. En ce sens, il n'est pas un son actuel ou potentiel, mais son « en-quoi (*Worin*)³³ » : l'espace dans lequel les sons ont lieu ou peuvent avoir lieu. Fink déclare ainsi (en citant Rilke) : « le silence, dans lequel tels bruits ont... lieu, doit être immense »³⁴. Ou encore, d'après la note Z-VII, XVII/25a « le bruit *a* lieu *dans* le silence »³⁵. Dans la mesure où il y a une différence entre le silence et le son (actuel ou potentiel) qui y prend place, l'*Aus-halt* et ce qui y est contenu, l'écoute du silence prend la forme d'un se-tenir-au-dehors (*Aus-, ex-*) de tout contenu intentionnel : une *é-tendue* (*Aus-haltung*) ou *ex-tention* (*ex-tentio*).

1.2 LE CHAMP VISUEL ET LE CHAMP TACTILE

Fink élabore son concept de champ visuel en se confrontant avec le § 7 du deuxième livre du *De Anima (Peri Psyché)* d'Aristote³⁶, dont il propose une interprétation phénoménologique. Aristote y aborde le rapport entre le visible et la vue. L'objet de la vue n'est en effet pas simplement ce qui est effectivement vu, mais aussi ce qui l'est en puissance. Aristote en distingue deux formes : la couleur et les objets phosphorescents. Si on se limite à la couleur, force est de constater selon Aristote qu'elle ne se transmet pas directement aux organes de la vue, mais seulement à travers un *medium* : le diaphane. Lorsqu'il est en acte, ce dernier est mis en mouvement par la couleur et son mouvement est transmis aux organes de la vue. Le diaphane en acte n'est autre que la lumière : « la couleur n'est pas visible sans lumière et c'est seulement dans la lumière que l'on voit la couleur de chaque objet »³⁷. En tant que telle, la lumière est « incolore »³⁸ : elle prend la couleur de ce qu'elle contient et n'a qu'une couleur d'emprunt. Du diaphane en acte, il faut distinguer le diaphane en puissance, qui n'est autre que l'obscurité. Le passage de la puissance à l'acte étant assuré par exemple par l'action du feu, Aristote déclare que « la lumière est en quelque sorte la

³² Cf. à ce propos notre article « Le concept finkien de déprésentation », in *Annales de phénoménologie – Nouvelle série* n° 16 (2017), pp. 5- 31.

³³ *PW* 2, p. 35.

³⁴ *PW* 2, p. 35. « *Die Stille muß immens sein, in der solche Geräusche... Raum haben* ».

³⁵ *PW* 2, p. 46. « *Geräusch hat Raum in der Stille* ».

³⁶ Aristote, *De l'âme*, Paris, Les belles lettres, 1966.

³⁷ *Ibid.*, pp. 47-48.

³⁸ *Ibid.*, p. 49.

couleur du diaphane »³⁹, c'est-à-dire paradoxalement la couleur de l'incolor. L'interprétation phénoménologique du § 7 du deuxième livre du *De anima*, que Fink élabore dans ses notes de recherche, insiste précisément sur cette distinction entre la lumière en tant que couleur du diaphane et les couleurs qui apparaissent dans la lumière. Dans la note Z-XI, 47a-47b, par exemple, Fink déclare : « la couleur est [...] vue seulement dans la lumière. La lumière est cependant la couleur du diaphane ou transparence »⁴⁰. Peu importe ici la forme que peut prendre le diaphane : le verre, l'eau, l'ambre, l'air, etc. L'important pour Fink est qu'il permette de penser le champ visuel : « Par définition, l'étendue de l'espace optique peut être déterminée par les limites de l'opaque. Là où se trouve l'opaque finit l'espace visuel »⁴¹. Plus précisément, « le rayon d'action du transparent *kat'energeia*, c'est-à-dire du *transparent illuminé* »⁴² délimite le champ visuel. La note Z-XI, 37a concerne la même définition du champ visuel : « La transparence en tant qu'*espace visuel*. La limite de l'espace visuel est l'opaque »⁴³. On peut ainsi résumer la conception finkienne du champ visuel de la manière suivante : le champ visuel s'étend aussi loin que s'étend la transparence et trouve ses limites là où elle cesse. Si le champ visuel est le diaphane en acte, se pose dès lors la question de savoir comment penser le diaphane en puissance : l'obscurité, dans laquelle deviennent visibles les objets phosphorescents. Dans la note Z-XI, 37a, Fink propose de la considérer comme couleur de l'opaque⁴⁴. Aussi bien dans le cas du diaphane en acte (la clarté) que dans celui du diaphane en puissance (l'obscurité), Fink insiste sur la distinction entre le champ visuel et ce qui apparaît en son sein : « À distinguer *les couleurs dans la lumière* et la "couleur de la lumière" : clarté et obscurité »⁴⁵. Il y a une différence essentielle entre ce qui apparaît dans le champ (*das Binnenfeldliche*) et le champ lui-même, de même qu'il y a une différence essentielle entre les objets intramondains et l'horizon du monde : « La clarté » (et – pourrait-on ajouter – l'obscurité) « n'est pas un moment

³⁹ *Ibid.*, p. 48.

⁴⁰ PW 2, p. 155. « *Farbe [...] wird gesehen nur im Licht. Licht ist aber die Farbe des Durchsichtigen* ».

⁴¹ PW 2, p. 155. « *Definitivisch kann die Weite des optischen Raums bestimmt werden durch die Grenzen des Undurchsichtigen. Dort, wo das Undurchsichtige steht, endet der optische Raum* ».

⁴² PW 2, p. 156. « [...] *die Reichweite des kat'energeia Durchsichtigen, d.h. des erhellten Durchsichtigen* ».

⁴³ PW 2, p. 151. « *Durchsichtigkeit als Sehraum : / Grenze des Sehraumes ist das Undurchsichtige* ».

⁴⁴ Cf. PW 2, p. 15.

⁴⁵ PW 2, p. 160: « *Zu unterscheiden Farben im Licht und „Farben“ des Lichtes: Helle und Dunkel* ».

à l'intérieur du champ, mais une structure de champ, un moment du champ »⁴⁶.

En élaborant son concept de champ visuel, Fink laisse en suspens la question de savoir comment penser sa constitution : certes, la vision d'une couleur et sa conscience d'arrière-plan sont rendues possibles par l'ouverture au diaphane, mais cette dernière n'est pas thématifiée dans les notes de recherche de Fink. On peut néanmoins dire qu'il s'agit d'une forme d'extentionnalité, au sens où elle vise un champ qui contient les couleurs et, en même temps, s'en excepte : elle est la condition de possibilité incolore de l'apparition des couleurs. La question de savoir comment penser le champ tactile et sa constitution demeure aussi en suspens, comme le montre la note Z-VII, X/5b-6a :

« Espace optique » ne signifie donc rien d'autre que le mode de l'espace qui est la *libre offrande pour la survenue du visible* ; l'espace acoustique le *mode de la libre offrande pour la survenue de l'audible*. (Nous laissons tout d'abord de côté <la question de savoir> si l'espace tactile est aussi un tel mode de la libre offrande pour la survenue du tangible.) Nous appelons le mode respectif de la libre offrande pour la survenue des objets sensibles l'« intentionnalité de champ »⁴⁷.

Fink revient brièvement sur le champ tactile dans la note Z-XI, 35a pour l'associer à la sensation de chaleur (*Wärmeempfindung*) : non pas la chaleur touchée (*getastete Wärme*), mais celle dont on fait expérience de manière aérienne (*luftmäßig erfahrene Wärme*)⁴⁸. Il suggère ainsi la possibilité de penser le champ tactile comme champ de sensations thermiques.

2. L'EXTENTIONNALITÉ AU SEIN DE LA TEMPORALISATION ORIGINALE

Fink met ainsi au jour plusieurs champs sensibles (le silence, le diaphane, etc.), qui impliquent des formes d'intentionnalité de champ correspondantes (l'écoute, etc.). Mais comment parvient-il à penser leur unité ainsi que, corrélativement, l'unité du champ perceptif ? À cette fin, il intègre l'intentionnalité de champ au sein de la temporalisation originale. Comme

⁴⁶ PW 2, p. 160. « *Helle ist kein binnenfeldliches Moment, sondern Feldstruktur, Feldmoment* ».

⁴⁷ PW 2, p. 18. « „*Optischer Raum*“ heißt also nichts anderes als die Weise des Raumes, welche die Freibietung ist für das Sicheinstellen von Hörbarem (Ob der taktuelle Raum auch eine solche Weise der Freibietung für das Sicheinstellen von Greifbarem ist, lassen wir vorerst dahingestellt). Die jeweilige Weise der Freibietung für das Sicheinstellen von sinnlichen Gegenständen nennen wir die „*Feldintentionalität*“ ».

⁴⁸ PW 2, p. 150.

le montre la note Z-VII, IX/5a-6a, qui aborde « le problème *temporel* de l'extentionnalité »⁴⁹, cette dernière consiste en effet dans une forme d'« oscillation » (*Schwingung*) du temps : elle s'élanche (*schwingt*) au-delà ou, mieux, en deçà de tout objet perçu (actuel ou potentiel) ; elle transcende (*transzendiert*) tout objet présent en chair et en os. Contrairement aux dépré-sentations, le « vers où » de cette forme de transcendance n'est pas constitué par des horizons temporels : l'intentionnalité de champ transcende tout objet présent en chair et en os vers des champs sensibles. À l'instar des horizons du passé, du futur, de l'espace (co-présent) et du possible (non-présent), les champs sensibles sont caractérisés par leur inconvertibilité : ils ne peuvent jamais être entièrement convertis en objets perçus (actuels ou potentiels), ils demeurent par principe inobjectivables. En outre, à l'instar des horizons dépré-sentés, ils constituent une dimension temporelle : celle du présent effectif⁵⁰. Le champ auditif, le champ visuel, etc., s'articulent dans un seul et même champ de présence. En ce sens, l'intentionnalité de champ est l'ouverture à un champ de présence, articulé en champs sensibles. Le concept d'éveil (*Wachheit*) permet à Fink de préciser ultérieurement son statut : l'extentionnalité est l'éveil aux champs sensibles et, en général, au champ de présence qui les comprend⁵¹. L'écoute, par exemple, est, d'après la note Z-X, 12b, l'éveil au champ auditif qui rend possible la saisie auditive de l'étant⁵². Ou encore, d'après la note Z-V, VI/4a, intitulée *Sur "Présentification et image IP"*, « l'éveil <doit être> illustré de façon exemplaire par le concept transcendantal de l'"écoute" en tant que se-tenir-au-dehors (*Aushalten*) d'un horizon de silence [...] »⁵³.

En tant qu'ouverture à un champ de présence, l'extentionnalité est inséparable des dépré-sentations qui ouvrent aux autres dimensions temporelles : les dépré-sentations des horizons du passé, du futur et de l'espace (co-présent), qui ouvrent avec l'extentionnalité au temps effectif ; les dépré-sentations de *phantasia* du possible (non-présent), qui ouvrent avec les précédentes à l'unité totale du temps (effectif et non-effectif). Ainsi, Fink explicite dans la note Z-VII, XVII/5a la « connexion »

⁴⁹ PW 2, p. 16. « *das temporale Problem der Extentionalität* ».

⁵⁰ PW 2, p. 16. « L'unité d'oscillation du présent et de l'extentionnalité en tant que "réalité effective" au sens plus étroit » (*Die Schwingungseinheit der Gegenwart-Extentionalität als „Wirklichkeit“ im engeren Sinne*).

⁵¹ PW 2, p. 16. « L'extentionnalité est éveil » [*Extentionalität ist Wachheit*]. Cf. aussi PW 2, pp. 15 et 17.

⁵² Cf. PW 2, p. 121.

⁵³ PW 1, pp. 298-299. « *Die Wachheit ist exemplarisch darzustellen am transzendentalen Begriff des „Horchens“ als des Aushaltens eines Horizontes von Stille [...]* ». N.B. : bien que *stricto sensu* le silence soit un champ, Fink peut le qualifier d'horizon dans la mesure où – comme nous allons le montrer – il est toujours bordé par des horizons de dépré-sentation, donc par l'horizon du monde.

(*Zusammenhang*) entre l'intentionnalité de champ et les déprésentations comme « l'unité originaire de la temporalité ou mieux de la temporalisation »⁵⁴. Non seulement l'extentionnalité est inséparable des déprésentations et forme avec elles la temporalisation originaire, mais elle en est pour ainsi dire le centre : les déprésentations du passé, du futur, de l'espace et du possible s'ancrent dans l'extentionnalité, de même que les horizons de temps du passé, du futur, de l'espace et du possible bordent le champ de présence⁵⁵. C'est pourquoi l'intentionnalité de champ n'est pas simplement, pour Fink, l'ouverture à un champ de présence, mais plus radicalement une ouverture au monde⁵⁶. Ainsi, déclare-t-il dans la note Z-IX, XVII/5b, intitulée *Thèse dans Présentification et image II* :

[...] le silence est l'espace du son, <le silence> est d'une importance fondamentale pour l'attestation de l'éveil en tant qu'ouverture au monde du moi, qui précède toute action et toute affection du pôle moi <et> rend seul possible l'expérience⁵⁷.

L'écoute du silence est un mode de l'éveil, une manière de s'ouvrir au champ de présence et, plus radicalement, au monde.

L'extentionnalité relève par conséquent de ce que Fink appelle la « constitution de circonstance » (*Konstitution der Umstände*)⁵⁸. Dans la note Z-IV, 31b, par exemple, Fink explique que le silence est une « circonstance » (*Umstand*) et que, en tant que tel, s'annonce en lui « la mondanité du monde »⁵⁹. Or, « comment est à déterminer le “silence” en tant que circonstance ? »⁶⁰. Fink répond : « Manifestement pas en tant qu’“événement objectif” de l'absence de son, puisqu'il est ce qui seul rend possible quelque chose comme le son et l'absence de son »⁶¹. Le silence est la circonstance du son et de l'absence de son : le fond inaudible duquel peut émerger ou non un son. Et il ajoute : « L'analyse de la circonstance mondaine “silence” mène à la dimension de transcendance en tant

⁵⁴ PW 2, p. 34. « *die ursprüngliche Einheit der Zeitlichkeit oder besser Zeitigung* ».

⁵⁵ Cf. PW 1, p. 220.

⁵⁶ Cf. PW 2, p. 152. « le présent <est> un concept de monde (la présence en tant que présence de monde) » (*Gegenwart ein Weltbegriff [Präsenz als Welt-Präsenz]*).

⁵⁷ Cf. PW 2, p. 98. « *Stille ist der Raum des Lauts, ist von fundamentaler Wichtigkeit für die Aufweisung der Wachheit als Weltoffenheit des Ich, die, vor jeder Aktion und Affektion des Ichpols liegend, Erfahrung erst ermöglicht* ».

⁵⁸ PW 1, p. 271.

⁵⁹ Cf. PW 1, pp. 224-225. Cf. aussi PW 1, p. 228.

⁶⁰ PW 2, p. 118. « *Wie ist „Stille“ als Umstand zu bestimmen?* ».

⁶¹ *Ibid.* « *Offenbar nicht als das „objektive Vorkommnis“ der Lautlosigkeit, da sie allererst so etwas wie Laut und Lautlosigkeit ermöglicht* ».

qu'horizontalité de l'étant »⁶². La « circonstance » est ici le « ce-en-quoi » (*Worin*)⁶³, l'« espace » (*Raum*)⁶⁴ de l'audible. Mais la « circonstance » d'un objet sonore n'est pas à son tour un objet sonore : le ce-en-quoi d'un objet n'est pas objectif ; ou encore, l'espace d'un objet n'est pas à son tour un objet dans l'espace. Il y a une différence entre le champ et ce qui est dans le champ, qui annonce la différence plus radicale entre le monde et l'intramondain. Dans les termes de Fink, « dans les circonstances dans lesquelles un objet se trouve, et, précisément se trouve essentiellement, [...] s'annonce le phénomène du monde »⁶⁵.

En explicitant l'intentionnalité de champ comme éveil à un champ de présence et en l'intégrant dans les déprésentations pour en faire un éveil au monde, on se heurte cependant à une objection : est-il légitime d'accorder à l'éveil une telle centralité si ce dernier n'occupe qu'une moitié de notre vie, l'autre moitié étant occupée par le sommeil ? Dans ses notes de recherche, Fink se trouve ainsi contraint d'aborder la question de l'opposition entre la veille et le sommeil, ainsi que leur rapport au sujet. Dans la note Z-X, 11b, il énonce cinq thèses à cet égard :

1. L'éveil n'est pas une propriété du sujet. 2. L'éveil n'est pas une manière d'être du sujet. 3. Être-sujet ne signifie pas exister dans l'alternative de la veille ou du sommeil. 4. L'éveil est la possibilisation de la subjectivité du sujet (non seulement de la polarisation égologique, mais de la transcendance). Donc 5. l'éveil n'est pas un fait psychologique, par exemple un état de la vie subjective⁶⁶.

En tant qu'ouverture au monde, l'éveil n'est ni une propriété, ni un mode d'être, ni un état du sujet, mais sa condition de possibilité : il est en deçà de l'*ego* comme pôle des *cogitationes* et de l'*ego* comme pôle des affections au sens où il les rend possibles ; il est l'ouverture au monde préalable à tout rapport à soi, donc la condition de possibilité de la subjectivité du sujet. De même qu'il n'est pas inhérent à un sujet pré-donné, l'éveil n'est pas non plus alternatif au sommeil : il est pour Fink le « mode fondamental du

⁶² *Ibid.* « Die Analyse des Weltumstandes „Stille“ führt in die Dimension der Transzendenz als Horizontalität des Seienden ».

⁶³ *PW 2*, p. 35.

⁶⁴ *PW 2*, p. 18.

⁶⁵ *PW 1*, p. 423. « In den Umständen, in denen sich ein Gegenstand befindet, und zwar wesensmäßig befindet, [...], meldet sich das Phänomen der Welt ».

⁶⁶ Cf. *PW 2*, p. 120. « 1. Wachheit ist keine Eigenschaft des Subjekts. 2. Wachheit ist keine Weise, wie das Subjekt ist. 3. Subjektsein ist nicht Existieren im Entweder-Oder des Wachen oder Schlafens. 4. Wachheit ist die Ermöglichung der Subjektivität des Subjekts. (Nicht nur der Ichpoligkeit, sondern der Transzendenz). Also 5. Wachheit kein psychologisches Faktum, etwa eine Zuständlichkeit des subjektiven Lebens ».

temps » (*Grundmodus der Zeit*)⁶⁷ dont le sommeil n'est qu'une transformation. Fink l'explique, dans la note Z-V, III/8a, à partir de l'exemple de l'éveil au champ auditif : « Le sommeil (considéré de façon exemplaire à travers le champ auditif) est une cessation de l'écouter »⁶⁸. Nous pouvons nous endormir en entendant des sons, par exemple de la musique. Ce qui cesse lorsque nous nous endormons n'est cependant pas tellement l'acte d'entendre, mais plus fondamentalement l'écoute qui le rend possible : nous cessons d'être à l'écoute. Nous nous fermons ainsi au champ auditif : de même que nous fermons les yeux en nous endormant et que nous nous fermons au champ visuel, nous nous fermons aussi au champ auditif⁶⁹. En ce sens, l'endormissement consiste dans une « extinction » (*Erlöschen*) de l'intentionnalité de champ⁷⁰ et, corrélativement, des champs sensibles⁷¹. De même qu'il est une transformation de l'éveil en tant qu'ouverture aux champs sensibles, le sommeil est aussi une transformation de l'éveil en tant qu'ouverture au monde : dans les termes de la note Z-VI, 37a-37b, il s'agit d'un « avoir-perdu-le-monde » (*Weltverlorenhaben*), qui présuppose un « avoir eu un monde » (*eine Welt gehabt haben*)⁷². Il n'y a pas ici de sujet pré-donné qui se retrancherait du monde pour revenir à son intériorité : comme nous l'avons vu, l'éveil aux champs sensibles et au monde précède l'*ego* en tant que pôle des actes et des affections. S'il est un « rentrer en soi », le sommeil est plutôt celui de l'intentionnalité de champ elle-même : dans les termes de la note Z-VII, IX/5a, il est le « rentrer en soi du se-tenir-au-dehors (*Einziehen des Aushaltens*) »⁷³. Ou, encore, dans la mesure où l'intentionnalité de champ est inséparable des déprésentations, il est une « involution » (*Involution*)⁷⁴ de la temporalisation originaire : l'« être-en-soi-même » (*Insichselbstsein*)⁷⁵ du temps, qui présuppose son être-hors-de-soi (*Außersichsein*), sa sortie ekstatique vers le monde.

Nous pouvons à présent revenir à la centralité de l'intentionnalité de champ au sein de la temporalisation originaire pour compléter son analyse.

⁶⁷ *PW 2*, p. 15.

⁶⁸ *PW 1*, p. 289. « *Schlafen (exemplarisch beim Gehörfeld betrachtet) ist ein Aufhören des Horchens [...]* ».

⁶⁹ Cf. *PW 1*, p. 224.

⁷⁰ Cf. *PW 1*, p. 289. « S'endormir est une extinction de l'intentionnalité de champ » (*Einschlafen ist Erlöschen der Feldintentionalität*).

⁷¹ Cf. *PW 1*, p. 351. « S'endormir en tant qu'extinction d'un champ sensible. Éclaircissement de la fonction kinesthésique du fermer-les-yeux » (*Einschlafen als Erlöschen eines Sinnesfeldes. Aufklärung der kinästhetischen Funktion des Augenzumachens*). N.B. : Fink se concentre ici sur le champ visuel, mais ce qu'il soutient s'applique à tous les champs sensibles.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *PW 2*, p. 16.

⁷⁴ *PW 1*, p. 287.

⁷⁵ *Ibid.*

L'intentionnalité de champ n'est pas, en effet, simplement le lieu d'ancrage des dépré-sentations du passé, du futur, de l'espace et du possible, c'est-à-dire en dernière instance de la dépré-sentation du monde. Si c'était le cas, elle ne relèverait avec celle-ci que du temps vide : comme Fink l'explique dans la note Z-VII, IX/2a, « nous appelons l'unité de dépré-sentation et d'intentionnalité de champ l'unité d'oscillation du temps ou temps vide »⁷⁶. Or, « le temps vide n'est pas un temps indépendant, mais un moment structurel essentiel du temps concret »⁷⁷ : il implique toujours un « remplissement » (*Füllung*)⁷⁸ de la quintuple unité d'oscillation du temps, formée par l'intentionnalité de champ, ainsi que les dépré-sentations du passé, du futur, de l'espace et du possible. L'intentionnalité de champ n'est pas seulement le lieu d'ancrage des dépré-sentations qui (pour reprendre un terme des *Manuscripts de Bernau*) « é-vident » (*entleeren*) le temps, mais aussi celui du remplissement du temps : elle est à la croisée de l'« é-videment » (*Entleerung*) et du remplissement du temps⁷⁹. Dans les termes de la note Z-VII, XVII/5a, « le problème [...] de l'« intentionnalité de champ » <se réfère> au « remplissement des oscillations de temps vides » par l'ontique (capacité de rupture de l'oscillation du temps...) »⁸⁰. Comme le montre cette note de recherche, Fink pense le remplissement du temps vide comme « rupture » (*Bruch*) et la quintuple unité d'oscillation du temps comme « capacité de rupture » (*Brüchigkeit*). Dans les deux cas, l'exemple à partir duquel il conçoit la rupture est constitué par le champ auditif et par son écoute. Le remplissement du champ auditif et de l'horizon du monde qui y est ancré n'est autre qu'une rupture du silence. Cette interruption, qui est aussi l'irruption de quelque chose de nouveau, est ce qui rend possible le son (en tant qu'objet) : comme le répète souvent Fink, « le son est silence rompu »⁸¹. De même, l'interruption de l'écoute du silence et de la dépré-sentation de monde qui y est ancrée est ce qui rend possible l'audition d'un son. D'après la note Z-V, III/3a, on peut considérer cette dernière comme une « stase de l'oscillation de temps »⁸².

⁷⁶ PW 2, p. 15. « *Die Einheit von Entgegenwärtigung und Feldintentionalität nennen wir die Schwingungseinheit der Zeit oder die leere Zeit* ».

⁷⁷ *Ibid.* « *Die leere Zeit ist keine selbstständige Zeit, sondern ein wesentliches Strukturmoment der konkreten Zeit* ».

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ La double intentionnalité remplissante-évidante de la temporalisation originaire avait été mise au jour par E. Husserl dans les *Manuscripts de Bernau*. Fink, qui avait été chargé par Husserl de leur remaniement, a été profondément marqué par leur lecture et par leur étude.

⁸⁰ PW 2, p. 35: « *Das Problem [...] der "Feldintentionalität" <bezieht sich> auf die "Füllung" der leeren Zeitschwingungen durch das Ontische (Bruchbarkeit der Zeitschwingung [...])* ».

⁸¹ PW 1, p. 225. « *der Laut ist gebrochene Stille* ». Cf. aussi PW 1, pp. 289, 290, 298.

⁸² PW 1, p. 286. « *Stauung der Zeitschwingung* ».

3. EXTENTIONNALITÉ ET *STIMMUNG*

L'intentionnalité de champ ou, mieux, l'extentionnalité est aussi pour Fink à la base des différentes formes de *Stimmung* :

[...] la problématique de l'être éveillé ne peut être épuisée par la possibilisation de la perception (au sens le plus large). Il s'agit plus originairement de reconduire l'étendue totale de l'existence à l'être éveillé en tant que fondement de sa possibilité. L'être éveillé est aussi fondement de possibilité pour chaque *Stimmung*⁸³.

Après avoir énoncé cette thèse dans la note Z-X, 10a, Fink se demande dans la note Z-X, 12b : « Dans quelle mesure les possibilités de toutes les *Stimmungen* se fondent-elles dans l'éveil ? »⁸⁴. Dans ce contexte, il ne fournit pas de réponse à cette question. Les notes Z-X, 10a et 12b montrent néanmoins que l'intentionnalité de champ ou, mieux, l'extentionnalité est aussi une ouverture « pathique » aux champs sensibles et, plus radicalement, au monde. Elles ébauchent aussi un projet d'étude des différentes formes de *Stimmung*.

Les *Stimmungen* qui intéressent le plus Fink dans ses notes de recherche sont généralement celles à même de nous ouvrir au monde d'une nouvelle manière, susceptible de motiver l'accomplissement de la réduction transcendantale⁸⁵. Dans la note Z-VII, XXI/2a, intitulée *L'effroi et l'éveil* (dans « *Présentification et image II* »), il s'agit par exemple de la *Stimmung* de l'effroi (*Grauen*) :

[...] l'éveil en tant qu'intentionnalité de champ (pas en tant qu'intentionnalité d'objet) se montre d'une manière déterminée et extrême dans la *Stimmung* de l'effroi. Dans l'effroi se manifeste l'objectivité de l'objet : sa non-absorption dans l'être objectif, < dans l'effroi > se dévoile seulement l'égarement au milieu de l'étant, que je ne suis pas. L'étrangeté et la non-égoïté du Non-Moi, le fait d'être-entouré, délimité et touché, palpé par lui ! Dans l'effroi, les intentionnalités de champ sont davantage *tendues* vers ce qui est dans le champ (*das Innerfeldliche*) que d'habitude⁸⁶.

⁸³ PW 2, p. 119. « [...] die Problematik des Wachseins kann nicht in der Ermöglichung der Wahrnehmung (im weitesten Sinne) erschöpft werden. Es gilt viel ursprünglicher die ganze Weite der Existenz auf das Wachsein als den Grund seiner Möglichkeit zurückzuführen. Wachsein ist ebenso Möglichkeitsgrund für jede und jede Stimmung ».

⁸⁴ PW 2, p. 121. « Inwiefern gründen in der Wachheit die Möglichkeiten aller Stimmungen ? ».

⁸⁵ Dans les termes du § 5 de la *Sixième méditation cartésienne*, elles sont des « pré-connaissances » (*Vor-erkenntnisse*) transcendantales : cf. *Hua-Dok II/1*, p. 39 ; tr. fr. p. 89.

⁸⁶ PW 2, p. 58. « [...] Wachheit als Feldintentionalität (nicht Gegenstandintentionalität) zeigt sich in einer bestimmten extremen Weise in der Stimmung des Grauens. Im Grauen

Dans la *Stimmung* de l'effroi, les intentionnalités de champ sont tendues vers l'être de ce qui est dans le champ : pas vers les objets, mais vers leur objectivité. Autrement dit, en tant qu'ouverture pathique aux champs sensibles et, en général, au champ perceptif, l'effroi rend manifeste l'être de ce qui s'y présente : ce qui y apparaît s'avère être étranger, il s'y présente comme un Non-Moi. L'effroi rend ainsi manifeste notre égarement au milieu de l'étant qui apparaît dans le champ perceptif et, plus radicalement, dans le monde. La même idée se trouve déjà dans la note Z-V, 3a-3b, avec quelques précisions supplémentaires. De même que dans la note Z-VII, XXI/2a, dans la « *Stimmung rare* » („*seltene*“ *Stimmung*)⁸⁷ de l'effroi fait ici irruption l'étrangeté de l'étant : « l'être-au-milieu de l'étant, le se-trouver-pris-dans l'étant, l'être-captif de l'étant »⁸⁸. La note Z-V, 3a-3b précise en outre que « *l'effroi est l'essence la plus profonde de l'éveil* »⁸⁹ : il rend en effet manifeste notre capture dans le champ perceptif et, plus radicalement, dans le monde, c'est-à-dire, pour Fink, l'attitude naturelle. C'est pourquoi la même note présente l'effroi comme la *Grundstimmung* à même d'ouvrir à la philosophie⁹⁰ et considère le *thaumazein* grec ainsi que l'angoisse comme ses modes⁹¹. Pour trouver une exemplification de l'intentionnalité de champ qui est ici à l'œuvre, il faut revenir à la note Z-IV, 31b, qui concerne l'écoute du silence : selon Fink, en effet, « dans le silence se dévoile le caractère inquiétant (*Unheimlichkeit*) du monde »⁹². Ou encore, « l'effrayante (*furchtbar*) voix du silence (*Stimme der Stille*) »⁹³ rend manifeste notre égarement dans le monde, le fait que nous n'y soyons pas chez nous.

Dans une série de notes de recherche plus tardives, Fink mentionne le « sentiment de monde » (*Weltgefühl*). Fink y distingue déjà son concept de monde (qu'il appelle « cosmologique », sans que ce terme ait déjà le sens

offenbart sich die Gegenständlichkeit der Gegenstände: ihr nicht Aufgehen im Gegenstandsein, es enthüllt sich nur die Verlorenheit in die Mitte des Seienden, das ich nicht bin. Die Fremdheit und Nichtichlichkeit des Nichtich, das Umstanden-, Begrenzt- und Angerührt-, Betastetsein durch dieses! / Im Grauen sind die Feldintentionalitäten gespannter auf das Innerfeldliche als sonst ».

⁸⁷ PW 1, p. 292.

⁸⁸ *Ibid.* « *das Inmitten sein, Hineingeratensein, Gefangensein unter dem Seienden* ».

⁸⁹ PW 1, p. 293. « *Grauen ist das tiefste Wesen der Wachheit* ».

⁹⁰ Cf. PW 1, p. 293. « La philosophie repose sur le fondement de l'effroi » [*Philosophie ruht auf dem Grunde des Grauens*].

⁹¹ Cf. PW 1, p. 293. « *Thaumazein*, la parole originaire des Grecs, est un mode de l'effroi [...] L'angoisse et l'épouvante sont des modes fondamentaux de l'effroi » (*Thaumazein das Urwort der Griechen ist ein Modus des Grauens [...] Angst und Entsetzen sind Grundmodi des Grauens*).

⁹² PW 1, p. 225: « *In der Stille enthüllt sich die Unheimlichkeit der Welt* ».

⁹³ *Ibid.*

qu'il prendra dans *Welt und Endlichkeit*) du concept existentiel de monde de *Sein und Zeit* : « Ce n'est pas parce que le *Dasein* est "ekstatique", en tant que transcendance au-delà de tout étant, qu'il y a le monde, mais c'est parce que le monde en tant que détenue cosmique (*kosmischer Enthalt*) comprend aussi le *Dasein* que la structure ekstatique du *Dasein* est possible »⁹⁴. Le monde est l'horizon cosmique qui se forme dans les dépréprésentations, c'est-à-dire dans les détentions (*Enthaltungen*). Le *Dasein* humain est compris dans le monde, quoique de manière différente des autres étants : sa manière d'être-au-monde (*In-der-Welt-sein*) diffère de celle des autres étants. Le « sentiment de monde » (*Weltgefühl*) permet selon Fink de penser ce qui lui est propre : « Plusieurs étants sont dans le monde, mais pas en tant qu'êtres du monde. L'homme est le seul être du monde, parce que dans son fondement a lieu le sentiment ekstatique du monde »⁹⁵. Ou encore, ce sentiment ekstatique est ce qui caractérise en propre l'« éveil humain » (*menschliche Wachheit*). Fink l'évoquait déjà dans le texte n° 2 (1931) de *Mosaik II* :

Ce sentiment « infini » (*unendlich*) est constamment là sur le fondement de l'éveil. [...] Le "sentiment de monde" n'est pas un se comporter-envers sur le mode du recul, pas un se comporter envers un en-face, mais un se tenir au dehors de tout étant dans l'étendue sans fin du monde, un se comporter envers l'indéterminé, une intentionnalité divergente, un « sentiment océanique ». Le « sentiment de monde » en tant que comportement fondamental de l'homme qui est constant quoiqu'inexprimé. [...] Le « sentiment de monde » en tant que saisissement du philosophe, parce que, porté de la sorte devant le tout de l'étant, il peut donner à sa question l'étendue de la question du monde⁹⁶.

Le sentiment de monde, qui relève de l'éveil, est le sentiment de l'étendue sans fin du monde, de son indéterminité. C'est lui qui saisit le philosophe et le conduit à poser la question phénoménologique du monde, c'est-à-dire pour Fink celle de l'origine du monde.

⁹⁴ PW 2, p. 253. « *Nicht weil das Dasein als Transzendenz über alles Seiende hinaus "ekstatisch" ist, gibt es die Welt, sondern weil die Welt als der kosmische Enthalt auch das Dasein einbegreift, ist die ekstatische Struktur des Daseins erst möglich* ».

⁹⁵ PW 2, p. 253. « *Vieles Seiende ist in der Welt, aber nicht als Weltwesen. Der Mensch ist das einzige Weltwesen, weil auf seinem Grunde das Weltgefühl ekstatisch geschieht* ».

⁹⁶ PW 1, p. 417. « *Dieses "unendliche" Gefühl ist ständig auf dem Grunde der Wachheit da. [...] Das "Weltgefühl" ist kein Verhalten-zu im Modus der Abständigkeit, kein Verhalten zu einem Gegenüber, sondern ein sich Hinaushalten über alles Seiende in die grenzlose Weite der Welt, ein Verhalten zum Unbestimmten, eine divergierende Intentionalität, ein "ozeanisches Gefühl". Das Weltgefühl als ständiges, wenn auch unausdrückliches, Grundverhalten des Menschen [...]. Das "Weltgefühl" als Ergriffenheit des Philosophen, weil er so vor das Ganze des Seienden gebracht seiner Frage die Weite der Weltfrage geben kann* ».

Qu'il s'agisse de la *Stimmung* de l'effroi ou du sentiment océanique du monde (qui s'apparente au sublime kantien), ce qui nous intéresse ici c'est qu'ils produisent une nouvelle forme d'éveil : éveil philosophique, qui reconnaît notre capture dans l'étant, le caractère non-ontique de l'horizon du monde et motive ainsi à accomplir la réduction phénoménologique à son origine méontique. D'après la note Z-VII, XVII/13a, en effet, « la réduction phénoménologique est le réveil du sommeil du monde, qui est toute notre vie et le devenir éveillé pour la profondeur cachée du monde »⁹⁷.

4. EXTENTIONNALITÉ ET PHANTASÍA

Si la problématique de l'extentionnalité ne saurait être réduite à la question des conditions de possibilité de la perception, ce n'est pas simplement parce l'intentionnalité de champ a une dimension pathique. C'est aussi et surtout parce qu'elle est une extentionnalité de *phantasía*. Nous étayerons cette thèse, plutôt implicite chez Fink, en nous référant à sa phénoménologie des présentifications, à sa phénoménologie du temps et à sa métaphysique phénoménologique.

Les présentifications sont pour Fink une modification intentionnelle d'actes de présentation et, notamment, de perceptions. Conformément à la structure noético-noématique de ces dernières, cette modification est double. D'une part, il s'agit d'une modification noématique (thématique), qui transforme le noème perceptif en noème présentifié : l'objet visé y est rendu présent sans être présent en chair et en os. D'autre part, il s'agit d'une modification noétique (athématique) qui transforme le percevoir effectivement accompli en percevoir quasiment accompli : les présentifications sont « les quasi-accomplissements d'actes présentants »⁹⁸. Dans le § 8 de *Présentification et image*, Fink qualifie ce « percevoir » quasiment accompli d'« imaginé » (*imaginiert*) :

[...] nous trouvons comme structure eidétique de la modification de présentification considérée sur sa face noétique l'emboîtement spécifique d'un double présent de vécu constituant : d'une part, la présentification présente, d'autre part, le « percevoir » imaginé⁹⁹.

⁹⁷ PW 2, p. 38. « *Die phänomenologische Reduktion ist die Weckung des Weltschlafes, der unser aller Leben ist und das Wachwerden für die verborgene Tiefe der Welt* ».

⁹⁸ E. Fink, *Vergegenwärtigung und Bild*, dans *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, *Phaenomenologica*, vol. 21 (abrégé dorénavant : *Phaen 21*), M. Nijhoff, Den Haag, 1966, p. 21 ; tr. fr. p. 35.

⁹⁹ *Phaen 21*, p. 21 ; tr. fr. p. 36.

Le présentifier présent renvoie intentionnellement à un « “percevoir” imaginé », dont il est la modification intentionnelle. Les présentifications sont en d’autres termes les modifications imaginatives de perceptions : elles relèvent de l’« imagination » (*Imagination*) en tant que « modification universelle de toute la vie de l’expérience »¹⁰⁰. C’est pourquoi Fink traduit le titre *Präsentifikation et image* dans la note Z-VII, XXI/1a comme *Imaginatio et imago*¹⁰¹. En fonction de quoi la modification imaginative donne-t-elle lieu cependant à une présentification plutôt qu’à une autre ? Fink précise que les « types fondamentaux de l’imagination » (le re-souvenir, le pro-souvenir, le souvenir-de-présent et la présentification-de-*phantasia*) s’articulent « selon la multiplicité des horizons de temps dans lesquels se tient *a priori* la vie active présentante »¹⁰² : le re-souvenir modifie intentionnellement une perception passée, le pro-souvenir une perception future, le souvenir-de-présent une perception co-présente, la présentification-de-*phantasia* une perception non-présente (c’est-à-dire purement possible).

En attribuant aux présentifications un caractère imaginaire et en les opposant ainsi aux perceptions, Fink leur attribue également une autre forme de *hylé* sensible. Le remplissement intuitif des présentifications ne peut consister en effet, contrairement aux présentations, dans des sensations (*Empfindungen*). Si c’était le cas, les objets présentifiés ne se distingueraient plus des objets présentés : ils seraient donnés comme ces derniers en chair et en os, ce qui est impossible. Les présentifications doivent donc avoir une forme spécifique de remplissement intuitif : les *phantasmata*. Cette différence structurelle entre les présentifications et les présentations demeure implicite dans *Präsentifikation et image* (1929), mais est explicitée par Fink dans le texte dont il est la réélaboration : la *Preisschrift* de 1928. Dans son § 7, intitulé justement *Apparition imaginative et impressionnelle, sensation et phantasma*, Fink explique en effet :

Le matériau original à la base de l’apparence imaginative ce sont les *phantasmata* [...]. La distinction entre présentation et présentification concerne donc tous les niveaux constitutifs, elle concerne le sens objectif et ses modes d’apparition, les aspects subjectifs et le matériau original qui se trouve dans les appréhensions, c’est-à-dire les *data hylétiques*¹⁰³.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *PW 2*, p. 57.

¹⁰² *Phaen 21*, pp. 21-22; tr. fr. p. 36.

¹⁰³ *PW 1*, p. 129. « *Das der imaginativen Apparenz zugrunde liegende Urmaterial sind Phantasmen [...]. Also der Unterschied von Gegenwärtigung und Vergegenwärtigung betrifft letzten Endes alle konstitutiven Schichten, sowohl den gegenständlichen Sinn, seine*

Les *phantasmata* sont les data hylétiques des présentifications, de même que les sensations sont les data hylétiques des perceptions.

Cette thèse, qui relève de l'analyse statique des présentifications, est riche d'implications pour l'analyse génétique des présentifications que Fink aurait dû entreprendre dans la deuxième partie de *Présentification et image* et qu'il ébauche dans certaines notes de recherche. Si l'on approfondit les analyses finkiennes des présentifications dans une perspective génétique, si l'on entreprend en d'autres termes une analyse temporelle des présentifications, force est de constater qu'elles impliquent tout d'abord une intentionnalité de champ de *phantasia*. En effet, le remplissement intuitif des intentions présentifiantes par les *phantasmata* n'est pas la mise en forme d'un matériau amorphe. Avant la formation de toute intention présentifiante, les *phantasmata* sont déjà organisés en champs sensibles de *phantasia* : par exemple, en champ visuel de *phantasia*, en champ auditif de *phantasia* et en champ tactile de *phantasia*. Et ces derniers ne peuvent se donner sans les intentionnalités de champ correspondantes : le champ visuel de *phantasia* présuppose une ouverture au diaphane de *phantasia*, le champ auditif de *phantasia* présuppose une écoute du silence de *phantasia*, etc. Si l'on tient compte des analyses husserliennes de la *phantasia* dont Fink pouvait disposer (par exemple, de *Phantasia et conscience d'image*), ces premières considérations se heurtent cependant à une objection : comment ces champs sensibles de *phantasia* peuvent-ils fusionner ensemble pour former un champ de *phantasia* unitaire, s'ils sont eux-mêmes non-présents¹⁰⁴ ? La seule possibilité pour penser un champ de *phantasia* est de le considérer (comme l'a montré M. Richir) comme un champ de « présence sans présent »¹⁰⁵ : les champs visuel, auditif, tactile, etc. de *phantasia* s'articulent dans un seul et même champ de présence qui, contrairement au champ perceptif, n'est pas la présence d'un présent (objectif ou pré-objectif). Les *phantasmata* visuels, auditifs, tactiles, etc. s'articulent dans un champ de présence où il n'y a rien d'impressionnellement présent et *a fortiori* rien de perceptivement présent. En ce sens, comme l'avait remarqué Husserl dans *Phantasia et conscience d'image*, le champ de *phantasia* est entièrement séparé du champ

Erscheinungsweisen, die subjektiven Aspekte von, und das in Auffassungen stehende Urmaterial, die hyletischen Daten ».

¹⁰⁴ Cf. *Hua XXIII*, pp. 80-81; tr. fr. p. 113. « [...] la sensation est présent primaire, actuel [...] le *phantasma* [...] se donne comme non présent, il résiste à la prétention d'être pris pour présent [...] ».

¹⁰⁵ Cf. M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, Millon, 2000, pp. 91-92.

perceptif ¹⁰⁶: il est un champ de non-présent entièrement séparé du champ du présent perceptif. L'intentionnalité de champ de *phantasia* est ainsi l'ouverture à un champ de présence sans présent, en conflit total avec le champ perceptif. À l'instar du champ perceptif, le champ de *phantasia* est bordé par des horizons temporels de *phantasia* : un horizon de passé de *phantasia*, un horizon de futur de *phantasia*, un horizon d'espace de *phantasia*, bref un horizon de monde de *phantasia*. L'extentionnalité de *phantasia* implique ainsi à son tour des déprésentations de *phantasia* des horizons temporels, c'est-à-dire en dernière instance la déprésentation d'un monde-de-*phantasia* (voire même de mondes-de-*phantasia*). Enfin, l'extentionnalité de *phantasia* est à la croisée des déprésentations de mondes-de-*phantasia*, où s'évanouissent les *phantasmata*, et du surgissement inopiné de *phantasmata*. Dans la mesure où leur remplissement intuitif est constitué par des *phantasmata*, les présentifications présupposent en d'autres termes une temporalisation de *phantasia*, qui est un incessant évanouissement et surgissement de phases de présence sans présent. C'est cette temporalisation de *phantasia* qui se décline de différentes manières dans la genèse du re-souvenir, du pro-souvenir, du souvenir-de-présent et des présentifications-de-*phantasia*¹⁰⁷.

Quel est le rapport entre la temporalisation-de-*phantasia* présupposée par les différentes formes de présentifications et la temporalisation effective ? La temporalisation-de-*phantasia* n'est-elle qu'une doublure de la temporalisation effective ? Bien que de nombreuses notes de recherche fassent état d'une double temporalisation impressionnelle et de *phantasia*, la position de Fink ne semble pas entièrement réductible à cette perspective. Considérons par exemple la note Z-I, 167b, où Fink attribue à « l'activité projetante originaire de *phantasia* » (*Urentwurfstätigkeit*) un rôle constitutif fondamental :

La pensée de Scheler selon laquelle l'expérience, la vie historique, est un constant déclin de la *phantasia* a besoin d'être comprise de manière non uniquement psychologique. Elle peut être comprise aussi au sens où la *phantasia* en général est *non-génétique* : *a priori* avant toute genèse. L'enfant

¹⁰⁶ Cf. *Hua* XXIII, p. 49 ; tr. fr. p. 87. « Le champ-de-*phantasia* est complètement séparé du champ perceptif ».

¹⁰⁷ N.B. : cette temporalisation-de-*phantasia* et l'imagination (*Imagination*) à l'œuvre dans les présentifications appartiennent à deux niveaux constitutifs distincts : la première appartient à la sphère pré-immanente, que Fink appelle aussi aprésentielle ou méontique, la seconde appartient à la sphère immanente, que Fink appelle aussi présentielle et ontique. Cette distinction de niveaux constitutifs intéresse aussi la *phantasia* : ce que Fink appelle présentification-de-*phantasia* (qui relève de l'imagination) appartient à la sphère immanente, alors que ce que Fink appelle déprésentation-de-*phantasia* appartient à la sphère pré-immanente.

a pour ainsi dire seulement projeté la structure apriorique fondamentale de *phantasia* du monde, de telle manière que la toute première expérience peut commencer. La vie faisant expérience dans l'historicité de l'expérience est un constant oubli de l'activité projetante originaire de *phantasia*. L'oubli appartient à la concrétion d'une situation simplement humaine. Vouloir élucider génétiquement la *phantasia* de telle manière à faire appel au préalable d'une expérience impressionnelle est un contresens. Pourtant, il y a un problème génétique de la *phantasia*. Connexion de *phantasia* et essence¹⁰⁸.

Fink interprète dans cette note une pensée de M. Scheler de manière non psychologique : l'idée que le cours de la vie, considérée dans son historicité, soit un constant déclin de la *phantasia* ou, mieux, un oubli de l'activité projetante originaire de *phantasia*. En tant que « projet » (*Entwurf*) de *phantasia*, cette dernière transcende tout objet : elle s'élançait au-delà (ou, mieux, en deçà) de tout objet vers l'horizon du monde. Elle est en ce sens une activité déprésentante de *phantasia* : les déprésentations des horizons du passé, du futur et de l'espace consistent en effet pour Fink dans le « projet horizontal » (*Horizontale Entwurf*)¹⁰⁹ d'un monde. Dans la mesure où tout horizon de *phantasia* déprésenté borde un champ de présence de *phantasia*, l'activité projetante originaire de *phantasia* dont il est question doit prendre en outre la forme de l'extentionnalité de *phantasia* : le projet-de-monde de *phantasia* est, en même temps, le projet d'un champ-de-*phantasia*. Enfin, le caractère originaire de cette activité projetante de *phantasia*, qui n'est autre qu'une temporalisation-de-*phantasia*, tient au fait qu'elle précède toute genèse : elle est non-génétique au sens où elle rend possible la genèse des différentes formes d'actes intentionnels. En ce sens, elle ne peut être dérivée d'une temporalisation impressionnelle préalable, mais en est plutôt la condition de possibilité. Bien qu'elle soit non-génétique, l'activité projetante de *phantasia* soulève néanmoins des problèmes génétiques : par exemple, celui de la genèse des essences.

Ce qui pousse Fink à attribuer à la temporalisation-de-*phantasia* un rôle fondamental n'est pas uniquement sa phénoménologie du temps, mais aussi

¹⁰⁸ PW 1, p. 105. « Schelers Gedanke, daß die Erfahrung, das geschichtliche Leben ein ständiges Abnehmen der Phantasie wäre, braucht nicht psychologisch allein verstanden zu werden. Er kann auch damit intendieren, daß Phantasie überhaupt ungenetisch ist: a priori vor aller Genesis. Das Kind hat s.z.s. nur die phantasiemäßige-apriorische Grundstruktur von Welt entworfenen, so daß allererst Erfahrung beginnen kann. Erfahrendes Leben in der Geschichtlichkeit der Erfahrung ist ständiges Vergessen der Urentwurfstätigkeit der Phantasie. – Vergessenheit gehört zur Konkretion einer menschlichen Situation schlechthin. Die Phantasie genetisch aufklären wollen, so daß man an eine Vorgängigkeit der impressionalen Erfahrung appelliert, ist widersinnig. Dennoch gibt es ein genetisches Problem der Phantasie. Zusammenhang von Phantasie und Wesen. » Cf. aussi PW 1, p. 92.

¹⁰⁹ PW 1, p. 95.

et surtout sa métaphysique phénoménologique. L'idéalisme phénoménologique, que Fink explicite comme idéalisme méontique, est en effet d'après la note Z-VII, XXI/10a « une tentative de tenir les promesses faites par l'idéalisme allemand »¹¹⁰. Fink l'élabore par conséquent à travers une confrontation avec la philosophie classique allemande et, en particulier, avec l'idéalisme activiste de Fichte. Dans la note Z-XV, 120a, il déclare par exemple :

Pour la problématique de la « mondanéisation », cf. les constructions spéculatives traditionnelles de Fichte : le Moi pose le Non-Moi et se limite ainsi lui-même. Cela ne signifie-t-il pas la même chose que le *Moi infini pose le Moi fini*, dans la mesure où il pose le Non-Moi ?¹¹¹

Fink pense ici la constitution du monde, c'est-à-dire avant tout la temporalisation originaire, comme position absolue du Non-Moi par le Moi transcendantal. De même, la mondanéisation par laquelle se constitue la subjectivité humaine est pensée par Fink comme limitation du Moi transcendantal par le Non-Moi. Au-delà du caractère inachevé de cette interprétation des principes de la *Wissenschaftslehre* de 1794, ce qui nous intéresse est qu'elle implique un rôle central du schématisme de l'imagination transcendantale, c'est-à-dire en termes finkiens de la temporalisation-de-*phantasia*. Dans ce contexte, cette dernière ne peut être considérée comme une doublure de la temporalisation impressionnelle. Si c'était le cas, en effet, le parallélisme que Fink établit entre les principes de sa phénoménologie génétique et ceux de la *Wissenschaftslehre* de 1794 ne pourrait être maintenu.

La question de la temporalisation de *phantasia* est ainsi au cœur de nombreuses notes de recherche de Fink et, notamment, de celles où il ébauche la deuxième partie de *Présentification et image*. Certaines d'entre elles envisagent d'entreprendre une étude historique de l'imagination [*Einbildungskraft*] productive, que Fink considère comme équivalente à la dépréparation-de-*phantasia*¹¹². La note Z-VI, 45a, intitulée *Sur le paragraphe conclusif de la Dissertation*, par exemple, ébauche le projet suivant :

¹¹⁰ PW 2, p. 61. « *Die konstitutive Phänomenologie Husserls ist ein Ansatz, die Versprechungen einzulösen, die der Deutsche Idealismus gegeben hat* ».

¹¹¹ PW 2, p. 313. « *Vgl. für die Problematik der "Verendlichung" die traditionellen spekulativen Konstruktionen Fichtes: das Ich setzt das Nichtich und beschränkt sich selbst damit. Heißt das nicht so viel wie, das unendliche Ich setzt das endliche Ich, indem es das Nichtich setzt?* ».

¹¹² Cf. PW 2, p. 128.

À la deuxième partie, que nous ne pouvons présenter ici davantage, appartient avant tout une interprétation de l'« imagination » chez Kant et dans l'idéalisme allemand [...] ¹¹³.

D'après cette note, la deuxième partie de *Présentification et image* aurait dû entreprendre une interprétation phénoménologique de l'imagination transcendante chez Kant ¹¹⁴ et dans l'idéalisme allemand.

CONCLUSION

Nous avons discuté dans cet article les notes de recherche les plus significatives que Fink consacre à l'intentionnalité de champ. Cette dernière est apparue d'abord comme « extentionnalité » : une ouverture aux champs sensibles, rendant possible aussi bien l'intentionnalité d'objet que celle de l'affection. En nous interrogeant sur l'unité de l'intentionnalité de champ, nous avons en outre montré qu'elle est au cœur de la temporalisation originaire : elle est l'ouverture à un champ de présence, à la croisée de l'évidement du temps (opéré par les déprésentations) et du remplissement du temps. Enfin, nous avons mis au jour la dimension pathique de l'intentionnalité de champ : l'extentionnalité en tant qu'ouverture pathique (*Stimmung, pathos*) à un champ de présence et, en général, à l'horizon du monde. Ce parcours nous a conduit à la question de l'intentionnalité de champ de *phantasia* : une extentionnalité de *phantasia*, au cœur d'une temporalisation-de-*phantasia*. Bien que son statut demeure largement implicite dans les notes de Fink, nous avons soutenu qu'elle ne saurait être considérée simplement comme une doublure de la temporalisation impressionnelle. La note Z-I, 167b et, surtout, la métaphysique phénoménologique que Fink cherchait à élaborer, impliquent en effet pour elle un rôle constitutif bien plus fondamental : celui d'une base phénoménologique pour l'institution des différentes formes de présentification et, en général, pour l'institution des actes intentionnels.

¹¹³ PW 1, p. 128. « Zur dem zweiten Teil, den wir hier nicht mehr vorlegen können, gehört vor allem eine Interpretation der "Einbildungskraft" bei Kant und im Deutschen Idealismus, ferner die Ausweisung des konstitutiven Sinnes der Realität [...] ».

¹¹⁴ À ce propos, cf. aussi PW 1, p. 65. « Interprétation historique : "imagination" de Kant et schématisation [...] » (*Historische Interpretation : Kants « Einbildungskraft » und Schematismus [...]*).

Sur l'actualité phénoménologique d'Henry Corbin. Un paradigme persan ?

ANTHONY MOREL

Dans la propriété de sa mère, à Chalcis, Aristote vieillissant disait : Oubliez les livres que j'ai consacrés à la politique. Quittez les villes !

Il répétait ce mot de Gorgias : On a beau froncer les sourcils, les yeux ne distinguent pas les sons. On a beau dresser les oreilles et les diriger vers les fleurs qui s'ouvrent au printemps, l'ouïe peine à entendre les couleurs sombres des anémones et le parfum que dégage le velours frais des roses humides. On aura beau hurler, celui qui parle n'érigera jamais dans l'air une chose que sa main saisit.

P. Quignard, *Une journée de bonheur*.

Que la pensée d'Henry Corbin recèle et soit susceptible de fournir au travail philosophique, du moins à qui s'en inquiète et cherche, nombre de thèmes et concepts opératoires – entre autres et sans ordre : l'*imaginal* (étant bien distingué de l'*imaginaire*), l'invention de la *hiéro-histoire*, la réhabilitation de la notion de *symbole* (irréductible à une simple *allégorie*), la méditation du *nihilisme* en quoi le monde toujours plus s'embourbe, se dévaste (et de ses antidotes possibles), ou encore ceci, dont on n'a peut-être pas encore tiré toutes les implications : que le discours philosophique, s'il veut avoir une chance d'être effectif, de s'accomplir, doit se relever et comme culminer dans une geste, un récital, que c'est donc au *récit*, au registre narratif que revient la tâche essentielle de parachever un système métaphysique, voire (pourquoi pas ?) une phénoménologie – preuve n'en est plus à faire.

Mais si l'actualité philosophique¹ de l'œuvre de Corbin ne fait aujourd'hui guère doute, si les philosophes savent bien, au fond, qu'ils trouveront là une nourriture, voire de quoi faire libre usage, peut-être n'a-t-on cependant pas assez aperçu l'actualité proprement *phénoménologique* d'une telle œuvre. C'est sur cette lacune que les lignes qui suivent

¹ Sur l'actualité philosophique de la pensée d'H. Corbin, on se reportera avant tout aux travaux de C. Jambet et de J-L Vieillard-Baron, ainsi qu'à l'article de D. Shayegan, « L'actualité de la pensée d'Henry Corbin », *Les études philosophiques*, Paris, PUF, n°1, 1980, pp. 61-72.

aimeraient – bien loin que de prétendre la résoudre – simplement attirer l’attention.

On le sait, la découverte précoce de l’œuvre de Martin Heidegger² fut, pour Corbin, essentielle, de ce genre d’événements qui changent tout, infléchissent la courbe même d’une existence – à moins, bien sûr, que ce ne soit précisément cette courbe et ses inflexions, ce schème à chaque fois singulier qui, *a priori*, enveloppe et vienne comme décider des rencontres décisives qui seront celles de chacun³.

Toujours est-il que la rencontre fut décisive, et Corbin, dans un entretien substantiel et tardif⁴ – il n’est par ailleurs peut-être pas inutile de remarquer qu’il profite de l’occasion pour défaire les vaines polémiques et lever toute méprise quant à l’unité et la cohérence de son propre parcours, lequel parcours, schématiquement dit, balisé par Heidegger, trouvera finalement son Ithaque, son Graal, d’abord en Sohrevard puis plus largement à *l’Orient des Lumières*, Orient sans coordonnées assignables et dont aucun atlas ni géographie positive ne sera jamais à même d’inscrire le site⁵ – précise et s’en explique.

C’est que, dit-il, *Sein und Zeit* lui fournit une clef⁶ – et pas n’importe laquelle : il s’agit de la *clavis hermeneutica* – celle-là même, précisément, qui lui permettra d’ouvrir la serrure iranienne, de déchiffrer penseurs et philosophes visionnaires ayant œuvré en terre shî’ite, ce continent philosophique alors inconnu, grand blanc sur la carte des grandes pensées et dont Corbin fut, le premier, l’arpenteur, ou mieux, le pèlerin passionné et précis.

² L’étude de S. Camilleri et D. Proulx, « Martin Heidegger – Henry Corbin. Lettres et documents (1930-1941) », in *Bulletin heideggérien (Organe international de recension et de diffusion des recherches heideggériennes pour l’année 2013)*, IV, 2014, pp. 4-63, donne une recension singulièrement riche, précise et rigoureuse de cette rencontre et échanges.

³ Sur ce point, qui touche à la « métaphysique » d’Henry Corbin, consulter notamment : H. Corbin, « De l’Iran à Eranos », *Schweizerische Monatsschrift*, N°4, Avril 1955, p. 29, ainsi que, du même auteur, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Académie Impériale Iranienne de Philosophie, Téhéran, 1977, Chap. III « Trois philosophes d’Azerbaïdjan », sect. 1, p. 85. Ajoutons que Freiburg, où il rencontra Heidegger, figure parmi les « cités emblématiques », où, dit-il, le mena l’Esprit, aux côtés d’Ispahan et de Téhéran. (« De Heidegger à Sohrevard. Entretien avec P. Némó », suivi de « Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique. », *Cahier de l’Herne : Henry Corbin*, dirigé par C. Jambet, Paris, l’Herne, 1981, p. 24).

⁴ « De Heidegger à Sohrevard. Entretien avec P. Némó » suivi de « Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique. », *Cahier de l’Herne : Henry Corbin*, *op. cit.*, pp. 23-56.

⁵ Sur ces déterminations de l’Orient (et de l’Occident), voir notamment : H. Corbin, *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques. Tome 4*, Paris, Gallimard, 1972, Coll. Tel 2014, Livre VI, Chap. III, §4, pp. 291-292.

⁶ « Cette clef est, si l’on peut dire, l’outil principal équipant le laboratoire mental du phénoménologue. » (*ibid.*, p. 32).

De là, la question qui nous agite de savoir en quelle mesure la serrure persane elle-même informa et modifia secrètement la clef germanique, s'il n'y a pas là un impensé qui, même à l'œil de Corbin, échappe, et dont la reconnaissance pourrait, sinon sortir de l'ornière quelques occidentaux ayant le regard au paysage de la présence, à la manière dont les choses se manifestent, à la teneur de l'apparaître – soit les phénoménologues – du moins la localiser et faire sortir de son inapparence.

Tout l'enjeu est alors de retirer ladite clef de ladite serrure, c'est-à-dire, pour le dire mieux, d'en isoler et constituer le *paradigme*⁷, ce afin d'être en mesure de la faire jouer dans de nouveaux trous, d'ouvrir d'autres perspectives, de poser d'inédits problèmes.

Une telle tâche, on le voit, relève donc de la philosophie comparée, quand bien même c'est à un comparatisme strictement interne qu'elle convoque, ayant à surligner et mettre en évidence, par contraste avec le maître ouvrage de Heidegger, un certain schéma à l'œuvre chez Corbin. Et c'est en outre une invite au voyage, voyage qui ne va pas, pour nous, sans scrupules ni mauvaise conscience : car il est bien question, somme toute, de rebrousser le chemin qu'a tracé Corbin – et cela ne va pas sans violence –, de lui faire prendre, à rebours de son exode oriental, la route de l'exil, c'est-à-dire de l'Occident (autant géographique que symbolique ou mystique), en espérant certes qu'un peu de la lumière aurorale de Là-bas, comme transportée, reste prise et finisse par irradier au cœur de ces glaces crépusculaires qui font notre Ici.

Peut-être s'avérera-t-il alors, au final, que si actualité corbinienne il y a, elle ne saurait être réduite, pour ce qui nous occupe, ni à un « proto-tournant » théologique⁸ ni, sans plus de précisions, à un tournant herméneutique de la phénoménologie française, bref que c'est quelque chose d'on ne peut plus massif et inouï qui s'y joue, et dont on est certainement loin d'avoir pris toute la mesure.

Reprenons. En quoi, selon Corbin, cette *clavis hermeneutica* heideggérienne que nous disions consiste-t-elle ? Nous lisons :

[...] le lien auquel nous rend attentifs la phénoménologie, c'est le lien indissoluble entre *modi intelligendi* et *modi essendi*, entre modes de comprendre et modes d'être. Les modes de comprendre sont essentiellement en

⁷ Sur cette notion de *paradigme* et son usage en histoire de la philosophie, se reporter à V. Goldschmidt, « Remarques sur la méthode structurale en histoire de la philosophie », in *Écrits. Tome 2 : Études de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1984, II, §3, pp. 242-246.

⁸ Nous empruntons l'expression – *tournant théologique* – à l'essai polémique de D. Janicaud (*La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, folio, 2009). À notre connaissance, aucune mention d'Henry Corbin n'y est faite.

fonction de modes d'être. Tout changement dans le mode de comprendre est concomitant d'un changement dans le mode d'être. Les modes d'être sont les conditions ontologiques, existentielles (je ne dis pas existentielles) du « Comprendre », du *Verstehen*, c'est-à-dire de l'herméneutique. L'herméneutique est la forme propre de la tâche du phénoménologue⁹.

Comment entendre cette déclaration ? Qu'en est-il de cette fondation, qu'aurait mise au jour *Sein und Zeit*, du *comprendre* et de ses modalités dans les modes d'être divers et variables de celui qui comprend, et qui en sont le support – au point que toute modification de cet être aura pour corollaire une modification réglée de son propre *comprendre*, celui-ci s'originant dans celui-là –, bref, de cette idée selon quoi c'est l'être qui, à la compréhension, donne le la (aussi bien d'ailleurs que son *là*), et prévaut ? À quoi Corbin, dans Heidegger, fait-il référence et qu'a-t-il précisément en vue ?

D'abord et certainement ceci, sans aller plus loin que les premiers paragraphes de *Sein und Zeit*, que le *Dasein* – nous renoncerons ici à traduire le terme¹⁰ – se présente bien comme cet étant insigne pour qui « il y va en son être de *cet* être¹¹ », ce qui le distingue des autres étants et en tout cas le rend irréductible à une simple chose. Partant, seul en mesure de se rapporter à son propre être et de le comprendre, c'est-à-dire de se comprendre en son être, est-il par là même mis seul en mesure de se rapporter, jusqu'à le comprendre, à l'être de ce qu'il n'est pas, c'est-à-dire à l'être des autres étants auxquels ce faisant il s'ouvre, loin de toute claustration ou repli¹².

⁹ « De Heidegger à Sohrevardí », entr. cité, p.26. Également : « Il s'agit bien entendu, dans tous les cas, de considérer les niveaux herméneutiques (les *modi intelligendi*) en fonction des différents modes d'être (*modi essendi*) qui en sont respectivement les supports. » (*Ibid.*, p. 26). Voir aussi : *En Islam iranien, Aspects spirituels et philosophiques. Tome 1 : Le shî'isme duodécimain*, Paris, Gallimard, 1971, coll. Tel, Chap. V, §3, p. 212 ; *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, folio essai, 1986, I, §1, pp. 21-22.

¹⁰ Sur la traduction, par Corbin, de *Dasein* par *réalité-humaine*, on se reportera aux éclairantes remarques de C. Jambet : « Henry Corbin », in *Aries*, Vol.1, N°2, 1985, §I, pp. 5-10.

¹¹ *Être et temps*, §4, p.12. Dans la suite, nous citons la traduction donnée par E. Martineau (Édition numérique hors commerce) et indiquons la pagination de l'édition allemande (*Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer, 1963). Nous tentons, autant que faire se peut, et lorsqu'elle existe et a été publiée, de donner la parole à la traduction Corbin (notamment des §46-53 et 72-76 de *Sein und Zeit*) : M. Heidegger, *Qu'est-ce que la Métaphysique ? suivi d'extraits sur L'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin avec un avant-propos et des notes*, trad.fr. H. Corbin, Paris, Gallimard, 1938.

¹² Ces quelques lignes sont redevables à F. Dastur (*Heidegger et la question du logos*, Paris, Vrin, 2007, chap. III, p. 86).

Et c'est dire, somme toute, que si le *Dasein* entretient bien une relation privilégiée avec l'être, c'est pour la simple et précise raison que cette compréhension de l'être est un trait de son être même¹³. En quoi est atteinte une première détermination de cette fondation « ontologique » du *Verstehen* (c'est-à-dire de l'enracinement de la compréhension dans l'être) qui, au tout début des années trente, frappa tant Corbin¹⁴?

Soit, mais il faut aller plus loin. Car nous relevions, à la suite de Corbin, que toute modification du *comprendre* s'origine dans une modification de ce qui s'avère en être le support et la possibilité, à savoir l'être même du *Dasein*. Qu'en est-il précisément de cette transformation des modes de la compréhension telle qu'elle se règle sur les mutations de l'être même de celui qui comprend, ne faisant jamais que leur répondre ?

Question difficile et ample. Bornons-nous trop rapidement à ceci : que Heidegger fait le départ entre deux « modes d'être » du *Dasein*, c'est-à-dire entre deux manières, pour lui, d'exister – authentiquement ou non¹⁵. Or, cette chute dans l'inauthenticité en laquelle, certainement, toujours-déjà nous sommes pris, ne va pas sans affecter la constitution même du *Dasein*, plus précisément ces existentiels que sont la compréhension et le discours, et dont Heidegger, justement, explicitera les modalités déchéantes en

¹³ « La compréhension de l'être est elle-même une détermination d'être du *Dasein*. » (Souligné par l'auteur, §4, p. 12). Également, dans le recueil Corbin (§72, p. 168) : « Or, cette compréhension [à savoir la compréhension de l'être] appartient à la réalité-humaine [*Dasein*] comme constituant son être même. »

Ainsi également du possible et de l'histoire : ce n'est pas parce que l'homme possède la catégorie du possible ou parce qu'il développe une connaissance historique, qu'il se trouve par là-même ouvert au possible et à son être historique. Bien plutôt, c'est parce qu'il est un être de possibilité qu'il peut épistémologiquement se rapporter à ce qui est alors catégorie, et en vertu de son historialité qu'il est en mesure de connaissance historique. Bref, le *mode de comprendre* – qu'il s'agisse de la compréhension de l'être, de la connaissance historique, ou de la saisie du possible – s'origine à chaque fois dans un certain *mode d'être*.

¹⁴ Il faudrait certainement ici distinguer entre compréhension originaire et modes dérivés du comprendre, comme y invite le §31 d'*Être et temps* : « Si nous interprétons celui-ci [le comprendre] comme un existentiel fondamental, cela signifie en même temps que ce phénomène est conçu comme un mode fondamental de l'être du *Dasein*. Au contraire, le comprendre pris au sens d'un mode cognitif possible parmi d'autres, et distingué par exemple de "l'expliquer", doit être tout comme celui-ci interprété comme un dérivé existentiel du comprendre primaire tel qu'il co-constitue l'être du Là en général (p. 143). »

¹⁵ Sur la détermination de l'authenticité et de l'inauthenticité comme modes d'être, se reporter notamment au §9 d'*Être et temps* : « Les deux modes d'être de l'*authenticité* et de l'*inauthenticité* [...] se fondent dans le fait que le *Dasein* est en général déterminé par la mienneté (p.43) ». Voir également le §43 de « Kant et la métaphysique », in *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, *op.cit.*, trad. fr. Corbin, § 43, p. 216 : « Ce mode d'être *décisif* de la réalité-humaine (*Dasein*) – vu uniquement sous l'angle de l'ontologie fondamentale – est ce que nous appelons *banalité-quotidienne* (*Alltäglichkeit*). »

l'espèce de la curiosité, de l'équivoque et du bavardage¹⁶. Aussi saisissons-nous non seulement qu'à une altération de l'être, à l'inauthenticité d'une existence répond une modification concomitante de ses propres possibilités de comprendre¹⁷, mais plus encore, que c'est la première qui entraîne et motive la seconde¹⁸.

Cela étant retrouvé, nous pouvons revenir à Corbin. Et ce ne peut être désormais sans surprise que nous lisons :

Or, tous [*Ahl al-Kîtab* : « les gens du livre », « les communautés ayant un livre », soit les Musulmans, les Chrétiens et les Juifs] ont en commun un problème qui leur est posé par le phénomène religieux fondamental qui leur est commun : leur Livre saint qui est la règle de leur vie et de leur savoir en ce monde et au-delà de ce monde. La tâche première et dernière est de comprendre ce Livre. Mais qu'est-ce que *comprendre* et *faire comprendre* (cela même que désigne le mot herméneutique, du grec *hermeneia*) ? Comprendre, sans même qu'il soit besoin de le préciser, c'est toujours comprendre un *sens*, et il ne peut s'agir que du *sens vrai* de ce Livre. Mais le mode de comprendre est conditionné par le mode d'être de celui qui comprend. Avec le phénomène du « Livre saint révélé » se trouve inauguré un problème qui ne concerne pas seulement tel ou tel comportement particulier de l'homme ; c'est le mode d'être même de l'homme qui est en question, autrement dit le concept même de l'anthropologie. Car *tout* le comportement intérieur du croyant dérive de son *comprendre* ; la situation vécue est essentiellement une situation *herméneutique*, c'est-à-dire la situation où pour le croyant éclot le *sens vrai*, lequel du même coup rend son existence *vraie*¹⁹.

Non sans surprise, annonçons-nous, car de Heidegger à ces quelques lignes, tout paraît bel et bien retourné, et dans de grandes mesures. De fait,

¹⁶ *Être et temps*, chap. V, B., §35-37. « La question est donc maintenant celle-ci : quels sont les caractères existentiels de l'ouverture de l'être-au-monde pour autant que celui-ci se tient, en tant que quotidien, dans le mode d'être du On ? Est-ce qu'une affection spécifique, un comprendre, un parler, un expliciter particuliers appartiennent à celui-ci ? (p.167) ».

¹⁷ Ainsi notamment de la compréhension de la mort : « Tentation, apaisement et aliénation de soi, caractérisent le mode d'être de la *dégradation*. Comme être qui se dégrade, l'être pour la mort dans la banalité quotidienne, est une perpétuelle *fuite devant la mort*. L'être pour la fin prend comme mode-d'être celui d'une *échappatoire devant cette fin* : un voile est jeté, la compréhension est inauthentique, le sens est renversé. » (trad. fr. H. Corbin, §51, p. 147).

¹⁸ Autrement dit, ce n'est pas parce que l'homme bavarde qu'il est inauthentique, mais plutôt, est-ce dans la mesure précise où il se comprend sur le mode des autres étants, où son auto-compréhension originaire est grevée, qu'il déchoit, ce qui affecte ses modes de comprendre (dérivés) et alors se disperse-t-il en bavardages.

¹⁹ H. Corbin, *En Islam iranien, Aspects spirituels et philosophiques. Tome 1 : Le shî'isme duodécimain*, op. cit., Chap. IV, §1, p. 136.

si la leçon heideggérienne telle qu'entendue et ressaisie, appropriée par Corbin, est presque littéralement reprise – *le mode de comprendre est conditionné par le mode d'être de celui qui comprend* – c'est pour être aussitôt renversée.

Faudrait-il en effet plutôt poser, si c'est bien, comme semble l'indiquer la suite immédiate du texte, le *comprendre* et l'éclosion du sens vrai à laquelle il œuvre qui rend l'existence même de celui qui comprend sinon authentique du moins vraie, que *le mode d'être de celui qui comprend est conditionné, déterminé, et partant possiblement modifié par son mode de comprendre* – l'existence du croyant (en son être même) étant de part en part, de fond en comble, toute entière, ontologiquement et non point ontiquement, existentiellement et non point existentiellement²⁰, bouleversée

²⁰ Ce bouleversement nous semble bel et bien être d'ordre ontologique et existentiel, dans la mesure où il modifie la constitution même du *Dasein* (avant tout le *Sein zum Tode*, tel qu'il est par lui changé en *être pour au-delà-de-la-mort*, en *Sein zum Jenseits des Todes*). C'est dire, somme toute, si l'on en croit Corbin, qu'une parole, un discours (de registre existentiel, ontique) est en mesure, a la puissance de modifier la constitution *existentielle* du *Dasein*, et ce, quand bien même la Parole en question, celle-là même qui fait encontre et bouleverse, ne saurait elle-même être considérée comme l'un des existentiels fondamentaux du *Dasein* – ce dont Corbin prend acte : « C'est l'événement de cette prédication chrétienne qui justement ne peut être indiqué dans la constitution ontologique de l'existence : "la christianité" ne peut être interprétée comme un "existentiel", comme mode originel de la compréhension de l'existence abandonnée à elle-même, et cela, même si l'analyse ontologique montre quelque chose comme la possibilité d'une Parole qui rencontre, qui veut être entendue, et qui suivant qu'elle est écoutée ou repoussée, qualifie ontiquement l'existence. L'affirmation de la foi qu'en fait, seule une Parole ait cette puissance, n'est pas discutable pour elle, mais l'affirmation que cette Parole soit la Parole de Dieu est pour elle absurde, car elle ne connaît que l'existence et aucun *au-delà* authentique. » (« La théologie dialectique et l'histoire », in *Recherches philosophiques*, 1933-1934, n° 3, p. 275).

D'où, plus tardivement (cf. *supra*, page 7 et suivantes du présent travail), la réduction par Corbin de l'analyse existentielle heideggérienne au statut de simple *weltanschauung* et la mise en œuvre d'une tout autre analytique. Sur les rapports de la philosophie heideggérienne à la théologie, voir aussi, d'H. Corbin, « Transcendantal et existentiel », in *Travaux du IX^e Congrès international de Philosophie*, Paris, Hermann, 1937 : « On ne s'est pas fait faute de proclamer la résonance théologique de la philosophie heideggérienne. Pourtant elle n'entend ni remplacer, ni exclure la théologie comme science positive, de l'ordre ontique et *existentiel* ; on omet trop souvent, sur ce point, l'intention et la limite du propos *existentiel* » (VIII, p. 31).

À quoi nous ajouterons une question : si le *logos* s'avère bien puissance de modification de la constitution ontologique de l'existence, la position du *Dasein* laissé à lui-même (c'est-à-dire *de l'existence abandonnée à elle-même*) comme *neutre*, et son élection comme étalon ou norme (permettant, à la manière d'un correctif, de mesurer les écarts ontiques dont il est susceptible), ne se révèlent-elles pas arbitraires ? Ne faut-il pas alors refuser tout départ, et radicalement faire place aux métamorphoses dont le discours, précisément, est l'opérateur ? Si être, c'est être toujours-déjà modifié par une parole, quand bien même

et comme restaurée par la manière qu'il a de se rapporter au Livre, de le reconnaître comme étant *le* Livre, de le saisir comme recelant la Vérité, de le lire comme possédant un sens qui change tout, qui seul vaut, et qui est donc à retrouver dans l'épaisseur de sa lettre, bref par la manière qu'il a de le comprendre.

Pour le dire abruptement, les rapports de l'être et du discours semblent, par Corbin, de manière plus ou moins inapparente, renversés, et y-a-t-il en tout cas, qui insiste à l'intérieur de son propos, comme un jeu ou un écart. Peut-être même – mais cela reste à étayer – est-ce précisément en ce renversement que réside et consiste la modification, le dérèglement dont pour commencer nous évoquions la possibilité, de la « clef herméneutique » germanique par la serrure théosophique iranienne.

Car la parole (*Sprache*) ne semble pas, dans *Sein und Zeit*, posséder un tel pouvoir. N'est-elle jamais en effet qu'un mode dérivé, une réalisation parmi d'autres du discours (*Rede*), en lequel elle trouve sa possibilité ontologico-existential²¹. Quant au pouvoir-être le plus haut, authentique, du discours, il est, aux antipodes de tout bavardage, non point ébruitement verbal, mais *silence*²². Enfin, ce n'est pas au Livre ni même à un livre, fût-il *Sein und Zeit*, que revient la tâche d'une conversion, que l'on doit, à l'extrême pointe, réveil et résolution : tout commence au contraire dans l'ébranlement de l'angoisse²³, laquelle, précisément, coupe la langue²⁴. Bref, pour Heidegger, c'est bien le seul texte de l'existence qui est à expliciter – jusqu'à en révéler, de manière immanente, constitution et structure – non pas la Parole de Dieu, et là est certainement toute la différence.

Ce privilège accordé à la Parole par Corbin n'est du reste pas anodin : perd-il toute étrangeté si l'on se rappelle ses jeunes années, marquées et occupées entre autres, en sus de Heidegger, par la lecture de Luther²⁵ et de

pensons-nous tirer celle-ci de notre propre fond, où placer, et comment reconnaître, attester l'originare ?

²¹ *Être et temps*, §34, p. 161, (trad.fr. Martineau légèrement modifiée) : « *Le fondement ontologico-existential de la parole est le discours (Rede)* ».

²² *Être et temps*, §34, p. 165. « Pour pouvoir faire-silence, le *Dasein* doit avoir quelque chose à dire, c'est-à-dire disposer d'une résolution authentique et riche de lui-même. C'est alors que le silence manifeste et brise le "bavardage" ».

²³ *Être et temps*, §40, p. 188. « L'angoisse place le *Dasein* devant son être-libre-pour (*propensio in...*) l'authenticité de son être en tant que possibilité qu'il est toujours déjà. »

²⁴ « L'angoisse nous coupe la parole. » (*Qu'est-ce que la métaphysique ?*, op.cit., trad.fr. Corbin, p. 32).

²⁵ Ainsi de la conférence (temporaire) donnée par Corbin, en tant que suppléant d'A. Koyré, en 1938 à l'École Pratique des Hautes Études, « Recherches sur l'herméneutique luthérienne ».

Hamann²⁶, intéressées de très près par l'herméneutique protestante et son renouveau d'alors²⁷?

D'où par ailleurs l'ambiguïté qui entoure la référence et le rapport à l'herméneutique heideggerienne, sur laquelle nous avons jusqu'ici trop peu insisté : cette oscillation constante entre d'une part l'aveu, la reconnaissance de novation totale, qu'il y a là une révolution philosophique sans précédent à l'œuvre²⁸ – dont Corbin, en France, fut l'un des premiers à prendre toute la mesure, et qui, dit-il, lui aura permis de faire sauter tant de verrous de l'Être – de l'autre, le rappel non moins récurrent de l'arrière-plan de la pensée de Heidegger, de la généalogie et des racines proprement théologiques du concept d'herméneutique, rappel qui ne saurait au fond que relativiser, en le replaçant dans une perspective plus vaste, l'apport proprement heideggerien²⁹.

Ceci étant rappelé, une question se pose : comment, selon Corbin, discours et être s'articulent-ils ? À quelle instance ou opération revient-il de réaliser, d'accomplir cette modification effective, ce bouleversement en son être même de l'existence par la Parole ?

Au *Ta'wîl*, qu'il convient désormais de déplier un peu, est attribué, nous semble-t-il, cette fonction essentielle. On pourrait traduire le terme par *exégèse spirituelle intérieure, symbolique*. Plus profondément, cette

²⁶ En novembre 1937, à l'École Pratique des Hautes Études, Corbin consacra un cours à « l'inspiration luthérienne chez Hamann ». Notons surtout, outre les traductions (*Aesthetica in Nuce, Métacritique sur le Purisme de la Raison pure, Les Mages d'Orient à Bethléem*), son essai substantiel (écrit semble-t-il à l'automne 1935) et publié à titre posthume : *Hamann. Philosophe du Luthérianisme*, Paris, Berg International, 1985. Nous lisons notamment ceci : « “Ce qui dans ta langue s'appelle l'être, écrit Hamann à Jacobi, je préférerais l'appeler parole.” [...] dans cette compréhension de l'être comme *logos*, un passage s'accomplit de la Parole divine à la parole humaine, qui n'est point dû à une déduction logique ni à l'idée de la participation. La Parole divine est à la fois créatrice et création ; l'homme, en tant que créature, est lui-même une Parole, et c'est pourquoi sa situation dans le monde est caractérisée par excellence comme une relation auditive. » (§I, pp. 28-29).

²⁷ À commencer par K. Barth, dont Corbin donna, en 1932, sous le titre (qui n'est pas de Corbin lui-même, lequel proposait « La détresse de l'Église protestante », cf. « De Heidegger à Sohravardî », entr. cit., p. 43), « Misère et grandeur de l'Église Évangélique » (*Foi et Vie*, 1932, Année 33, n°39, pp. 409-444), la traduction d'une conférence, *Die Not der evangelischen Kirche*, prononcée à Berlin le 31 janvier 1931 et publiée dans la revue *Zwischen den Zeiten* (N°2, 1931). Ajoutons que Corbin consacra un texte important à ce renouveau de la théologie protestante sous le titre « La théologie dialectique et l'histoire » (*art.cit.*)

²⁸ « Le mérite immense de Heidegger restera d'avoir centré sur l'herméneutique l'acte même du *philosopher*. » (« De Heidegger à Sohravardî », entr. cit, p. 24).

²⁹ « J'ai malheureusement l'impression que nos jeunes heideggeriens ont un peu perdu de vue ce lien de l'herméneutique avec la théologie » (*ibid.*, p. 24, voir aussi p. 25 du même entretien).

dernière consiste à « faire parvenir une chose à son origine », « un écrit à son sens vrai et originel ». Surtout, elle est double : simultanément exégèse du *texte* – qu'il soit « texte d'un livre ou texte cosmique » – et exégèse de l'*âme*, étant entendu que « l'âme ne peut ramener, faire revenir le texte à sa vérité, que si elle revient elle-même à sa vérité »³⁰.

Tel mouvement par lequel l'âme, s'enquérant du texte, l'actualise, l'exhausse au rang d'événement réel, tout autant que, ce faisant, elle se reconduit elle-même à son être vrai, dessine donc comme un cercle : la reconduction du texte à son sens vrai, du symbole à la situation qui l'a vu et fait naître, est simultanément retour – non point exil mais exode – de l'âme, celle-là même qui précisément mène l'exégèse, à sa propre vérité³¹. Les deux gestes – *Ta'wîl* de l'âme, *Ta'wîl* du texte – sont conjoints : plus radicalement, l'un suppose et engage toujours-déjà l'autre.

L'important, pour ce qui nous occupe ici, est que, par cette opération, le texte, la doctrine devient vivante, c'est-à-dire événement intérieur, et que cet événement est tout autant bouleversement de l'âme, c'est-à-dire, ultimement, du paysage entier de la présence qui s'offre à elle, à son « regard », de la manifestation même de ce qui se révèle, contre tout exil ou arrachement, être son monde propre, natif, son lieu retrouvé, monde ou *Cosmos* qui la situe autant qu'elle le situe.

De là, un retour à Heidegger tel que l'entend Corbin :

Da-sein : être-là, c'est entendu. Mais être-là, c'est essentiellement faire acte de présence, acte de cette présence *par* laquelle et *pour* laquelle se dévoile le sens au présent, cette présence sans laquelle un sens au présent ne serait jamais dévoilé. La modalité de cette présence humaine est bien alors d'être révélatrice, mais de telle sorte qu'en révélant le sens, c'est elle-même qui se révèle, elle-même qui est révélée³².

Et encore une fois, sinon le même renversement à l'œuvre, du moins comme un glissement, une double entente, possibles : si, pour que le sens ait chance de se révéler (*modo intelligendi*), faut-il certes bien faire acte de

³⁰ H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Lagrasse, Verdier, 1999, Chap. I, §3, pp. 41-50 pour les citations.

³¹ « Dans toute la mesure où chaque mode de comprendre est concomitant et solidaire d'un certain mode d'être, l'exégèse ésotérique d'un texte reconduisant celui-ci à sa Vérité Réelle, présuppose, pour réussir, la propre transmutation de l'âme, l'exode de l'âme revenant elle-même à sa Vérité Réelle. » (H. Corbin, « Le Symbolisme dans les Récits visionnaires d'Avicenne », in *Synthèses. Revue Européenne*, Bruxelles, Déc. 1955 (Hommage à Jung), §1, p. 465, c'est nous qui soulignons). Or, devons-nous ajouter, c'est précisément l'exégèse du texte qui, seule, s'avère en mesure de reconduire l'âme à sa propre vérité.

³² « De Heidegger à Sohrawardî », entr. cit., p. 26. Sur ce point, consulter l'« Avant-propos du Traducteur », que Corbin avait donné pour le recueil heideggérien de 1938, p. 15.

présence (*modo essendi*), c'est-à-dire se rapporter au livre dont on cherche à faire éclore le sens, non point comme à une vieille chose périmée, mais comme à un présent – fût-il mille ans en arrière – qui nous concerne, c'est plus profondément et essentiellement à l'exégèse du texte (*modo intelligendi*), à ce travail du sens lui-même que revient de modifier cette existence (*modo essendi*), de hausser le *Da* de cette dernière au niveau herméneutique qui seul convient à la bonne entente du texte, bref de convertir son acte de présence, son être même, en le hissant au niveau d'être adéquat que le texte implique – en quoi elle se trouve finalement restaurée, « révélée » en sa vérité (et c'est alors, pour elle, une véritable *naissance spirituelle*).

Non pas, donc : cet étant insigne qu'est le *Da-sein*, insigne car dévoilant – en tant qu'ouverture où les étants viennent en présence, et projection d'un horizon à cette venue – en révélant se révèle, en découvrant se découvre, c'est-à-dire, somme toute, donne à lire, à déchiffrer le texte même de l'ontologie fondamentale qu'il reviendra alors – et c'est une des tâches que s'était à lui-même assigné *Sein und Zeit* en l'espèce d'une analytique existentielle –, dans l'immanence et sans ne mobiliser d'autres ressources que l'existence elle-même, justement d'explicitier.

C'est dire que la rencontre de la Parole ainsi que l'activité du comprendre qu'elle implique recèlent la puissance de bouleverser l'existence, de libérer et ouvrir son horizon, et ce à un tel point, dans une telle mesure, que Corbin pourra renvoyer comme arbitraire et relative, comme n'allant nullement de soi, – et même au statut de simple *Weltanschauung*³³ –, l'analyse existentielle menée par Heidegger, bien loin, donc, que de reconnaître l'ancrage de cette dernière dans l'être même du *Dasein* qu'elle ne ferait qu'explicitier³⁴.

³³ « De Heidegger à Sohrevardî », entr. cit., pp. 30-33.

³⁴ La découverte de la *significatio passiva* chez Luther n'est certainement pas étrangère à un tel renversement. Corbin, à de nombreuses reprises, insiste sur celle-ci : « Recherches sur l'herméneutique luthérienne », École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, Annuaire 1939-1940, 1938, pp. 99-102 ; *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi*, Paris, Flammarion, 1958, rééd., Paris, Entrelacs, 2012, note 24, p. 307 ; « De Heidegger à Sohrevardî », entr. cit., p. 25. Dès son essai sur Hamann (*op.cit.*, p. 18-19), il écrit : « Seul saisit l'esprit de l'Écriture, celui qui l'éprouve en soi-même ; or cela suppose une métamorphose qui est l'œuvre, non de l'homme, mais de Dieu, et dont l'instrument n'est à son tour rien d'autre que l'Écriture. [...] Telle fut la reconnaissance propre de Luther : "la connexion entre l'interprétation et l'expérience personnelle, le conditionnement de la compréhension par une assimilation intérieure à la chose exprimée dans la Parole". » Partant, nous saisissons mieux, remises à leur filiation, certaines déclarations plus tardives, en contexte persan : « Comprendre un sens, c'est l'impliquer en soi-même, d'une façon ou d'une autre, dans son propre mode d'être. Quiconque ne l'implique pas, c'est-à-dire ne le comprend pas, serait difficilement à même de l'expliquer. » (*En Islam Iranien. Tome I, op.cit.*, Chap. IV, §1, p. 138) ; « On peut dire, je

Le *situs* du *Da*, partant l'être même de celui qui cherche et s'enquiert, est ainsi comme déterminé et bouleversé par la parole même dont précisément il s'enquiert, et par cela-même qu'il en perce le sens, du moins travaille, dans un entretien qui peut très bien s'avérer infini, à le percer. Et Corbin lui-même rappelle à quel point la lecture de Sohrevardî bouleversa son propre *situs*, sa propre existence aussi bien que son rapport à Heidegger :

Je dirai peut-être un jour comment ce *Récit de l'exil occidental* [de Sohrevardî] fut précisément le moment décisif où je rejetai le poids des finitudes qui pèsent sous le ciel sombre de la liberté heideggérienne. Il fallait m'apercevoir que, sous ce ciel sombre, le *Da* du *Dasein* était un îlot en perdition, précisément l'îlot de « l'Exil occidental »³⁵.

Or, et c'est là où nous voulions en venir, une telle situation – cette manière dont *être* et *parole* se nouent – ne saurait à son tour que bouleverser l'entente même de la *phénoméno-logie* dont Corbin se réclame.

Certainement, pour que cela ait une chance d'être aperçu, faudrait-il d'abord commencer par restituer en son détail, ou ne serait-ce qu'à grands traits, la cosmologie qu'implique et que sous-tend une telle pratique de l'herméneutique, un tel périple de l'âme.

Espace et temps nécessaires à une telle tâche font malheureusement défaut, et nous nous limiterons ici, avant de revenir à la détermination corbinienne de la phénoménologie, à un trop rapide rappel du *mundus imaginalis* – monde de l'âme, '*alam al-mithâl* – pièce essentielle et centrale du dispositif, de la hiérarchisation sur trois niveaux du cosmos :

Quant à la fonction du *mundus imaginalis* et des Formes *imaginables*, elle est définie par leur situation médiane et médiatrice entre le monde intelligible et le monde sensible. D'une part, elle immatériatise les Formes sensibles, d'autre part elle « imaginalise » les Formes intelligibles auxquelles elle donne figure et

crois, que là-même est le triomphe de l'herméneutique comme *Verstehen*, à savoir que ce que nous comprenons en vérité, ce n'est jamais que ce que nous éprouvons et subissons, ce dont nous pâtissons dans notre être même. » (« De Heidegger à Sohrevardî », entr. cit., p. 25). Quelle différence, alors, avec la détermination heideggérienne du *Verstehen* (et de l'*Auslegung*) ? Les deux penseurs ne sont-ils pas parfaitement raccords ? Non pas, cependant, et se découvre, à l'œuvre, encore et toujours le même renversement : *d'une part* (Heidegger), expliciter ce que l'on implique – et c'est dire que le comprendre ne fait jamais que déplier l'être –, *de l'autre* (Corbin) intérioriser une Parole jusqu'à l'impliquer c'est-à-dire jusqu'à être par elle modifié en son être même – et c'est dire que l'être est modifié par le *comprendre*.

³⁵ « De Heidegger à Sohrevardî », entr. cit., p. 32.

dimension. Le monde imaginal symbolise d'une part avec les Formes sensibles, d'autre part avec les Formes intelligibles³⁶.

Dès lors, se comprend un peu mieux, peut-être, que le travail exégétique (qui relève du *modo intelligendi*) du texte vienne modifier l'âme (en son *modo essendi*) qui s'y attèle, c'est-à-dire la hisse à un niveau de l'être – en l'occurrence ce *mundus imaginalis* –, à un degré ou intensification de présence tout autre : présence comme allégée et spiritualisée, lumineuse, libérée de toute pesanteur³⁷ (présence dont l'art de la Miniature cherche précisément à donner une image³⁸), par contraste avec la lourdeur opaque, l'épaisseur du sensible.

En raccourcissant : l'herméneutique de la parole, l'exégèse du texte, s'avère receler une puissance de modification du paysage même de la présence, de sa teneur. Et Corbin peut-il déclarer, dans cette direction :

[...] il y a une herméneutique du Verbe, impartie aux religions du Livre, qui a toujours eu et par essence la vertu de produire un exhaussement, une sortie, une *ek-stasis* vers ces autres mondes invisibles qui donnent son *sens vrai* au nôtre, à notre « phénomène du monde »³⁹.

Phénoménologie, annonçons-nous, dont Corbin se réclame, à laquelle nous pouvons désormais revenir, et qu'il convient d'explicitier.

Qu'il s'en réclame, cela ne fait guère de doute. Et voici comment lui-même l'explicité :

Il nous faut donc rappeler très brièvement le sens du mot phénoménologie. J'ai déjà eu l'occasion de le rappeler ailleurs. C'est aussi bien un sens indépendant de toute école phénoménologique déterminée. N'essayons pas de traduire ce mot en persan à coup de dictionnaire. Voyons plutôt la démarche qu'accomplit l'enquête phénoménologique. Elle se rattache essentiellement à la devise de la science grecque : *sôzein ta phainomena*, sauver les phénomènes (les apparences). Qu'est-ce à dire ? Le phénomène, c'est ce qui se montre, ce qui est apparent et qui dans son apparition montre quelque chose qui ne peut se révéler en lui qu'en restant simultanément caché sous son apparence. Quelque

³⁶ H. Corbin, *Corps spirituel et terre céleste. De l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Paris, Buchet-Chastel, 2nde édition entièrement révisée, 1979, « Prélude à la deuxième édition. Pour une charte de l'imaginal. », p. 10.

³⁷ « C'est un monde où se retrouve toute la richesse et la variété du monde sensible, mais à l'état subtil, un monde de Formes et Images subsistantes, autonomes, qui est le seuil du *Malakût*. » (H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, folio, 1986, Chap. VII, §3, p. 297).

³⁸ Sur ce point, se reporter à Y. Ishaghpour, *La miniature persane*, Lagrasse, Verdier, 1999.

³⁹ « De Heidegger à Sohrawardî », entr. cit., p. 36.

chose se montre dans le phénomène, et ne peut s'y montrer qu'en se cachant. [...] Le phénomène, le *phainomenon*, c'est le *zâhir*, l'apparent, l'extérieur, l'exotérique. Ce qui se montre dans ce *zâhir*, tout en s'y cachant, c'est le *bâtin*, l'intérieur, l'ésotérique. La phénoménologie consiste à « sauver le phénomène », sauver l'apparence, en dégageant ou dévoilant le caché qui se montre sous cette apparence. Le *Logos* du phénomène, la phénoménologie, c'est donc dire le caché, l'invisible présent sous le visible. C'est laisser se montrer le phénomène tel qu'il se montre au sujet à qui il se montre. [...]

Mais alors la recherche phénoménologique n'est-elle pas ce que nos vieux traités mystiques désignent comme *kashf al-mahjûb*, le dévoilement de ce qui est caché ? N'est-ce pas aussi ce que désigne le terme de *ta'wil*, fondamental en herméneutique spirituelle qôranique⁴⁰?

Que l'entente corbinienne de la phénoménologie ait à s'avérer, *in fine*, *indépendante de toute école phénoménologique déterminée*, cela nous pouvons bien-sûr l'entendre : est-il justement question, dans ces quelques pages, de montrer que le renversement plus ou moins inapparent de l'entreprise phénoménologique qu'opère Corbin la dote d'un sens inédit.

Pour autant, ne saurait être négligée la forte résonance, ne se révélerait-elle au final que toute formelle, de ces lignes avec *Sein und zeit*⁴¹ – en l'occurrence avec son paragraphe 7 – soit l'allure heideggérienne de l'explicitation que donne Corbin du mot même de *phénoménologie*. La référence, pour demeurer implicite, est patente, le *laisser se montrer le phénomène tel qu'il se montre au sujet à qui il se montre* renvoyant au *faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même*⁴² de Heidegger, la seule différence notable, s'il est vrai que le *Dasein* n'est pas originairement ni d'abord *sujet* (non plus qu'*âme*) mais *ouverture*, étant justement *ce sujet à qui* qu'introduit Corbin et qui peut-être change tout.

Ainsi également de la détermination du phénomène – *quelque chose se montre dans le phénomène, et ne peut se montrer qu'en se cachant* – laquelle répète encore, à sa manière, une leçon du paragraphe 7, Heidegger y écrivant : « Qu'est-ce donc que la phénoménologie doit “faire voir” ?

⁴⁰ H. Corbin, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, *op.cit.*, p. 22-23.

⁴¹ Nous laissons de côté ici la difficile question de l'eidétique corbinienne, telle qu'elle tente de concilier Husserl et le néo-platonisme, et atteste en tout cas d'une veine proprement husserlienne dans Corbin. Voir notamment, sur la *Wesenschau* : *Ibid.*, pp. 22-23. Se reporter également, sur la méthode phénoménologique de Corbin et son rapport à la phénoménologie husserlienne, à la présentation de C. Jambet, in H. Corbin, *Itinéraire d'un enseignement*, Institut Français de Recherche en Iran, Téhéran, 1993, notamment pp. 26-28. Ne serait-il peut-être pas vain, en outre et pour instruire une telle question, de consulter : A. Lowit, « Pourquoi Husserl n'est pas Platonicien ? », *Les Études Philosophiques*, Nouvelle série, 9^e Année, n°3, Juillet/Septembre 1954, pp. 324-336.

⁴² *Être et temps*, §7, C, p. 34.

Qu'est-ce qui doit, en un sens insigne, être appelé phénomène ? Qu'est-ce qui, de par son essence, est *nécessairement* le thème d'une mise en lumière *expresse* ? Manifestement ce qui, de prime abord et le plus souvent, *ne se montre justement pas*, ce qui, par rapport à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent, est *en retrait*, mais qui en même temps appartient essentiellement, en lui procurant sens et fondement, à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent »⁴³.

Dira-t-on peut-être que ces lignes de Corbin, s'agissant de la détermination même du phénomène, sont néanmoins marquées par une rechute métaphysique, comme teintées d'ambiguïté, auquel cas une différence irréductible avec Heidegger s'y ferait jour : symptôme en serait l'usage du *sous* – *sous le visible, sous cette apparence* – là où un *dans*, un *à même* le eût peut-être mieux convenu.

Mais ne nous y trompons pas, le phénomène que notre auteur a en vue n'est pas kantien pour autant, c'est-à-dire apparition, *Erscheinung*. Car c'est bien la *chose même* qui tout en se retirant se manifeste comme telle, s'avance en son retrait même – bien loin que de tendre, de nous présenter un masque qui ne serait pas elle-même en tant qu'elle-même mais voile, l'*en soi* demeurant, dans cette perspective qui n'est pas celle de Corbin (pas plus, d'ailleurs, que celle de Heidegger⁴⁴), comme relégué dans une transcendance inaccessible à la connaissance, gâtant quelque part au dos, de l'autre côté, sur l'autre face du phénomène.

Et si toutefois elle se réserve, c'est que cette réserve, ce chiffrement ou cryptage est précisément pour elle, non seulement une manière de manifestation, mais la seule. Le phénoménologue ne s'en voit donc nullement interdire l'accès, n'est-elle pas destinée, de façon indépassable, à lui demeurer hors de portée, ce quand bien même elle ne se donne pas immédiatement : faut-il au contraire, pour la retrouver, tout un travail, une exégèse.

C'est dire en tout cas que la place pour une *chose en soi*, entendue comme fondement inapparent (c'est-à-dire qui lui-même n'apparaît pas, ne saurait apparaître) des phénomènes, fait radicalement défaut⁴⁵ : et encore

⁴³ *Être et temps*, §7, C, p. 35.

⁴⁴ *Être et temps*, §7, A, pp. 29-32.

⁴⁵ Dans cette direction, Christian Jambet peut-il déclarer : « Mais cette Imagination [créatrice, active] n'est pas seulement l'union des phénomènes et du pouvoir d'un sujet connaissant, elle est l'affaire des choses-mêmes, car elle dissout précisément l'opposition critique de la chose en soi et du phénomène : il est indifférent, du point de vue de l'Imaginal, de dire que tout est *phénomène*, unifié par l'activité du sujet transcendantal, ou de dire que tout est *chose*, à la condition que toute chose soit renvoyée à sa nature essentielle : le symbole. » (*La logique des Orientaux. Henry Corbin et la science des Formes*, Paris, Seuil, 1983, Chap. I « Mundus Imaginalis », §1, p. 41). Du même auteur, et pour une lecture de la philosophie de Corbin comme « philosophie transcendantale qui

une fois, ni double fond ni face – qu'elle soit *sous*, au-delà, ou de l'autre côté des phénomènes – cachée qui, par essence, ne pourrait jamais, quoiqu'on fasse, que se dérober au *pour nous* que détermine notre équipement soit, en définitive, l'intuition sensible. Bref, le *bâtin* n'est nullement inconnaissable.

Certes, de Corbin à Heidegger, il serait vain de le cacher, la distance est grande, plus d'un monde les sépare, et l'écart certainement incommensurable, les phénomènes qu'a en tête le premier étant à mille lieues du phénomène par excellence après quoi cherche, afin d'en poser une bonne fois la question, le second, à savoir l'Être.

Inversement, le *cosmos* qui sous-tend la phénoménologie herméneutique de Corbin, aux antipodes de Heidegger, se présente-t-il comme verticalement disposé, organisé selon une multitude de degrés – allant du sensible à l'intelligible en passant par l'imaginal – hiérarchisés et symboliquement articulés, le couple *zâhir/bâtin* (apparent/caché) étant structurant et constitutif d'un tel univers. Plus précisément, chaque niveau de l'être symbolise avec ceux qui l'entourent immédiatement : ainsi du *mundus imaginalis* qui se présente comme le *bâtin*, l'ésotérique du monde sensible, monde sensible qui en est l'enveloppe, le *zâhir*⁴⁶.

Qu'en est-il alors du *logos* ayant à recueillir ce secret mal gardé des phénomènes ? S'il y a différence profonde, essentielle, entre Corbin et Heidegger, plus profonde et essentielle que ce que l'on vient de rappeler et qui les sépare, c'est précisément là, nous semble-t-il, qu'elle insiste.

De fait, et nous avons commencé de l'apercevoir, dans Corbin, un tel *logos* ne saurait être strictement apophantique⁴⁷, c'est-à-dire se limiter à laisser voir, en le mettant en lumière, cela qui se montre de soi, à le manifester tout en le recueillant : bref, il ne saurait être sans plus un discours

situe son questionnement, plus précisément, en fonction de la *Critique de la Raison pure* » (et de l'Imaginal comme synthèse de l'Idée, suprasensible, et de la sensibilité pure) : la présentation de *Itinéraire d'un enseignement. Résumé des Conférences à l'École Pratique des Hautes Études. (Section des sciences religieuses) 1955-1979, op.cit.*, notamment p. 28-30.

⁴⁶ H. Corbin, *En Islam Iranien. Tome I, op.cit.*, Chap. V, §2, p. 207. Voir également l'extraordinaire §2 du chapitre IV du même volume.

⁴⁷ « Λόγος en tant que discours signifie bien plutôt, autant que δηλοῦν, rendre manifeste ce dont "il est parlé" (il est question) dans le discours. Cette fonction du parler, Aristote l'a explicitée de manière plus aigüe comme ἀποφαίνεσθαι. Le λόγος fait voir (φαίνεσθαι) quelque chose, à savoir ce sur quoi porte la parole, et certes pour celui qui parle (voix moyenne), ou pour ceux qui parlent entre eux. Le parler "fait voir" ἀπό... à partir de cela même dont il est parlé. Dans le parler (ἀπόφανσις) pour autant qu'il est authentique, *ce qui* est dit doit être puisé *dans* ce dont il est parlé, de telle sorte que la communication parlante rende manifeste, en son dit, ce dont elle parle, et ainsi le rende accessible à l'autre. [...] Toutefois *ce* mode de manifestation au sens d'un faire-voir qui met en lumière ne revient pas à tout "discours" » (*Être et temps*, §7, B, p. 32).

qui rend manifeste, découvre cela même dont il discourt et qui, comme tel, le précède.

Car le *logos* a cette vertu étrange, cette puissance, si l'on en croit Corbin, de modifier (la texture de la présence de) ce dont il s'enquiert⁴⁸, loin que de simplement être chargé de la dire, de dire au plus près cela qui le précède et ce faisant de le rendre manifeste. Non pas, bien-sûr, qu'un tel *logos* soit créateur de l'étant – seul l'impératif divin a ce pouvoir – : est-il « seulement », pourrait-on dire, à même d'en faire muter le sens d'être.

La charte apophantique – le ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα –, tel qu'elle lie le *dire* et le *voir*, est-elle ainsi par Corbin comme rompue : le *logos* s'émancipe et prend statut d'hégémonie. La parole cesse d'être au service des phénomènes, et sont-ce bien plutôt ceux-ci qui s'avèrent fonction de celle-là. Soit autrement : si l'on creuse le discours du phénoménologue, n'est-ce plus sur des phénomènes que l'on débouche *in fine*, mais toujours, et aussi loin que l'on creuse, sur du verbe, du verbe qui renvoie à du Verbe. La phénoménologie est *Ta'wîl*.

Reste désormais à finir de dégager la clef herméneutique telle que modifiée de la serrure iranienne, afin de n'en conserver que l'épure, soit l'articulation de l'*être* et du *dire* qui en constitue l'essence. Pour ce faire, nous procéderons par contraste et opposition, comparatisme.

Qu'advient-il précisément – et cette question cristallise à sa façon toute la violence, celle que nous disions pour commencer, faite dans ces lignes à Corbin, d'où : scrupules et mauvaise conscience – lorsque la Parole n'est plus, ultimement et radicalement, Parole de Dieu, Parole comme telle constitutive du monde créé, mais discours des hommes, parole humaine qui, dans ce monde qu'elle n'a pas créé, résonne et, ce faisant, modifie la manière dont les choses mêmes se donnent ? Bref, qu'en est-il si l'archive métaphysique – *corpus* qui se déroule en histoire, marque des époques, et

⁴⁸ Notons le témoignage de D. Shayegan, quant à la puissance modifiante du discours, de la voix d'Henry Corbin : « Il [H. Corbin] avait, en outre, un grand don de communication : l'acte herméneutique de dévoilement était presque naturel chez lui. Les choses qu'on voyait avec lui transparaissaient dans une aura nouvelle ; il vous faisait découvrir les choses dans leur dimension cachée, insoupçonnée. Nous avons beaucoup voyagé ensemble sur le plateau iranien, et chaque fois c'était une surprise enrichissante que de revoir les lieux et les bâtiments se transfigurer à travers le prisme de son regard, comme si en les décrivant il leur faisait subir une transmutation. » (D. Shayegan, *Sous les ciels du monde*, Paris, Félin, 1992, p. 149). Ainsi que celui de Seyyed Hossein Nasr : « He [Corbin] was a kind of natural visionary. Whenever he looked at things, he looked behind them, not only at them. He always looked for the inner sense of things. That is what drew him to esoteric Shi'ism, and Sufism, to all of the Persian sages and to spiritual hermeneutics, to the idea of ta'wîl, which is at the heart of Corbin's whole worldview. » (S.H. Nasr & R. Jahanbegloo, *In Search of the Sacred. A conversation with Seyyed Hossein Nasr on his life and thought*, Santa Barbara, California, Praeger, 2010, pp. 98-99).

en quoi se dépose, se consigne la pensée des hommes – vient à se substituer au Texte de la Révélation, au Livre et à son exégèse, exégèse qui, certes, jamais n'en a fini ? Et si, dans un même geste, contre toute hiérarchisation et *clivage* métaphysiques, est élu comme seul et unique monde, le monde sensible, bref si l'on se décide à demeurer dans les limites d'une *phénoménologie de la perception* stricto sensu (à savoir de la perception sensible), quitte à, de l'intérieur, la pousser plus avant jusqu'à la convertir en ce qui s'avérerait ultimement⁴⁹ *mystique*⁵⁰ *du sensible* ?

Eh bien, semble-t-il, ce serait dire que les mutations du discours, et de la langue en lequel il se pense, auraient à chaque fois pour *effet* une mutation concomitante de l'être même, à tout le moins du sens d'être, des choses, loin donc que le discours ne fasse jamais que répondre à l'Être, à son adresse ou appel, ni ne se résume à en recueillir les mutations.

Apparaîtrait alors que la langue des hommes est hégémonie, dictée, violence faite aux choses, que les deux ne sont point appropriées l'une à l'autre : nulle familiarité donc, ni coappartenance, ni accord, mais une extériorité radicale, l'étrangeté d'une langue fondant d'on ne sait où sur un monde sans voix, qui n'a rien demandé, et ce, jusqu'à affecter la manière même dont il se présente aux hommes.

Partant, la tâche même du phénoménologue ne pourra à son tour que se trouver du tout au tout changée : loin que de ramener les discours, les textes aux situations phénoménales qui les portent et les font parler comme ils parlent⁵¹, il s'agira désormais de ramener les situations phénoménales, les sites et constellations de présence, la teneur ou texture même des phénomènes, aux discours et partant aux hégémonies « logiques » qui les sous-tendent, les font se montrer tels qu'ils montrent, et ces discours eux-mêmes aux voix vives qui les profèrent, les effectuent.

On a beau froncer les sourcils, les yeux ne distinguent pas les sons. D'où, peut-être, l'oubli de cette puissance modifiante de la parole par ceux qui, n'ayant d'yeux que pour le paysage de la présence – paysage dont les mutations ne sauront alors qu'être remises à une instance autre que leur propre langue : Être ou Conscience Constituante – finissent par faire la sourde oreille transcendantale.

⁴⁹ *Allerdings nicht im Sinne Mauthners...*

⁵⁰ Par *mystique*, nous entendons ici, de manière très large et sous-déterminée « une pénétration qui nous arrache à toutes les évidences sur lesquelles vit la conscience commune [et même, *qui nous arrache à la conscience tout court*, ajouterions-nous] » (H. Corbin, « Mystique et Humour », in *Cahier de l'Herne Henry Corbin, op.cit.*, p.179). En outre : *mystique du sensible* de même que, autre oxymoron, on a pu caractériser la phénoménologie husserlienne d'*idéalisme du sensible*.

⁵¹ Pour une telle lecture, phénoménologique, de la phénoménologie, se reporter à : A. Lowit, « D'où vient l'ambiguïté de la phénoménologie ? », in *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Séance du 23 Janvier 1971, Paris, Armand Colin.

Arrivé là, est-il opportun, cependant, de préciser – préciser avant tout la manière dont *être* et *dire* se nouent – car un malentendu guette. *Effet de langue*, disions-nous en effet. Cela sonne sophistiquement et pose à tout le moins une question : qu'en est-il du rapport de ces quelques lignes à la *logologie* thématifiée par Barbara Cassin ? S'agit-il ici de poser que l'être n'est jamais qu'une production du discours ?

Non point tout à fait. Rappelons brièvement : d'abord qu'il est question, si l'on suit B. Cassin, de réapprendre à compter *trois* là où la philosophie nous aurait dressé à trancher la chose en *deux*, bref, de ménager – et plus que de ménager : d'inventer, comme on invente un trésor ou un nouveau continent – une troisième dimension au langage, dimension oubliée ou comme recouverte : la *performance*⁵².

Faisant effraction dans le régime normal du sens (normal, c'est-à-dire telle que la philosophie l'a elle-même institué et Aristote normé), s'immisçant entre le *parler de* (apophantique) et le *parler à*, c'est-à-dire, pour le dire vite, entre la *philosophie* et son autre approprié comme *rhétorique*, la performance – somme toute : le sophiste – viendrait « catastrophiquement » déranger tel partage (sur lequel on vit), brouiller lesdites distinctions jusqu'à les annuler. C'est que tout discours se révèle acte performé, ayant non seulement un effet sur autrui mais plus radicalement, lequel intéresse directement notre propos, un *effet-monde*.

Puissance modifiante du discours, d'une parole qui, saisie comme acte, est « capable de changer directement l'état du monde *in saying* »⁵³, donc : le tableau, on le voit, est-il du tout au tout changé. Plus précisément : « La présence de l'Être, l'immédiateté de la Nature et l'évidence d'une parole qui a en charge de les dire adéquatement, s'évanouissent ensemble : le physique que la parole avère fait place au politique que le discours performe »⁵⁴.

Qu'en va-t-il alors du discours de l'ontologie ? On découvre que lui aussi performe. Performe quoi ? L'Être en personne. Et c'est dire – là serait la leçon du Traité de Gorgias *Sur le non-étant ou sur la nature* répondant au Poème, *Sur la nature ou sur l'étant*, de Parménide – que l'Être qui occupe l'ontologie, et dont c'est la grande affaire, exclusive, n'est jamais qu'une

⁵² Sur ce point : B. Cassin, « La performance avant le performatif ou la troisième dimension du langage », in *Genèses de l'acte de parole dans le monde grec, romain et médiéval*, sous la direction de B. Cassin et C. Lévy, Paris, Brepols, pp.113-147, notamment p. 116.

⁵³ *Ibid.*, p. 143.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 140 ; sur la dimension politique de la performance sophistique, voir l'étude sur la CVR (Commission Vérité et Réconciliation) reprise dans : « De Gorgias à Desmond Tutu », in « Sophistique, performance, performatif », *Bulletin de la Société Française de Philosophie. Séance du 25 Novembre 2006*, Paris, Vrin, 2007, pp. 14-22.

production de son propre discours, un effet de son dire, de sa manière de parler⁵⁵.

La question, laquelle excède ces lignes aussi bien que notre tête, et qui dans l'espace de ces lignes restera donc sans réponse, serait alors, nous semble-t-il, de déterminer si ce faisant, *logologiquement* faisant, on échappe effectivement à l'Être et à sa question, à la question de son sens. Après tout, n'est-ce pas là, à quoi se résumerait la logologie, une énième thèse ou position de l'être : qu'être, c'est être soutenu⁵⁶, être le produit, l'effet réussi d'une performance heureuse⁵⁷ ? En quoi une telle tentative se révélerait encore relever de la Métaphysique et de son histoire, saisie comme Histoire de l'Être, n'en serait-elle que le bout, dernier visage d'un oubli qui a commencé avec la philosophie même, l'ultime rejeton ou avatar du principe hégémonique de la conscience de soi des Modernes (ajouterait Reiner Schürmann plutôt que Heidegger). Bref, n'échappe-t-on peut-être pas si facilement à l'Être...⁵⁸

Ceci étant tracé à grands traits, reprenons. Se découvre qu'avec Henry Corbin, avec ce paradigme persan, et à condition de mettre de côté, ce qui n'est pas peu de choses, le *logos* divin mis à l'impératif (ce dernier ayant le privilège insigne de faire être), il ne s'agit pas tellement de faire de l'Être un effet du *dire* que *d'attester un effet du dire sur l'Être*.

Soit autrement : ne serait-il nullement question de quitter l'ontologie pour la politique, la phénoménologie pour une logologie généralisée, mais plus modestement d'envisager un autre ajointement de *phénoméno* et de *logie*, bref de renverser, de l'intérieur même de la phénoménologie, le rapport du *dire* (*dire* qui ne saurait dès lors plus être déterminé comme apophantique) et du *voir*, rapport qu'elle-même institue en s'instituant, et

⁵⁵ « De deux choses l'une, brutalement tranché : ou bien il y a de l'être, *esti, es gibt sein*, et la tâche de l'homme, berger de l'être, est de le dire fidèlement, dans la co-appartenance de l'être, du penser et du dire : onto-logie, de Parménide à Heidegger ; ou bien l'être n'est et n'est là que dans et par le poème, comme un effet de dire, une production discursive, ce que je propose d'appeler une "performance" : "logologie", pour reprendre un terme de Novalis retrouvé par Dubuffet. » (B. Cassin, « Sophistique, performance, performatif », *op.cit.*, p. 8).

⁵⁶ « Il n'y a pas d'autre consistance que celle d'être soutenu » (B. Cassin, « Que veut dire : dire quelque chose ? », in *Sémiotiques*, n° 2, avril 1992, p. 78).

⁵⁷ Ce qui a pour conséquence ceci : « Tout constatif, dans certaines circonstances que l'exemple sophistique nous permettrait peut-être de mieux cerner, est un performatif heureux qui est devenu vrai. » (« La performance avant le performatif ou la troisième dimension du langage », in *op.cit.*, p. 132.).

⁵⁸ À ce propos, sur les rapports phénoménologie/logologie, et pour une lecture du §7 de *Sein und Zeit*, ce qui permettrait d'instruire mieux une confrontation avec Heidegger, se reporter à : B. Cassin, « Dire ce qu'on voit et faire voir ce qu'on dit. La rhétorique d'Aristote et celle des sophistes. », in *Cahiers de l'École des sciences philosophiques et religieuses*, n° 5 (« Des lieux du voir »), 1989, pp. 7-37.

ce en thématissant ce qui serait un effet ontologique ou transcendantal du *dire* (là où son effet, en terre logologique, n'est jamais qu'ontique).

Non pas seulement, donc, que la parole a un effet *dans* le monde, modifie son « contenu » – ce qui d'ailleurs ne se conteste aucunement –, mais bel et bien un effet *sur* le monde (disons sur les phénomènes), c'est-à-dire sur la manière dont celui-ci apparaît, se présente, quoi que ce soit par ailleurs qui apparaisse ou se présente, bref un effet sur la manifestation en tant que telle (ce qui, notons-le au passage, permettrait peut-être de mettre au jour un tout autre sens, plus originaire, du *politique*).

Transformation, voire production, de l'étant *contre* modification de l'être⁵⁹ ou de son sens (être que le *logos* ne crée pourtant pas et qui n'est pas lui-même *logos* : *On aura beau hurler, celui qui parle n'érigera jamais dans l'air une chose que sa main saisit*) : ainsi se dresse le dilemme, à moins que l'on ne découvre que chacun des membres n'exclut au fond et de toute façon nullement l'autre.

Somme toute : *ce n'est pas le discours qui représente le dehors, c'est le dehors qui devient révélateur du discours*⁶⁰, à quoi nous souscrivons, en un sens qu'il faut cependant préciser. Nous entendons : en tant que modifié par le discours, le dehors, le dehors en tant que dehors, seul s'avère en mesure de révéler ce-dit discours en sa puissance modifiante, en ses effets.

Est-ce alors à dire qu'une telle tentative se laisse réduire à la simple greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie, du *dire* sur le *voir* ? C'est à Ricœur⁶¹, si l'on veut une réponse, qu'il convient désormais de laisser la parole : et *pas non plus*, faudra-t-il justement répondre. Car, il n'est nullement question ici de donner l'exclusive au *sens*.

⁵⁹ Précisons en outre que Corbin ne paraît nullement méconnaître, et encore moins négliger, la différence ontologique. L'a-t-il, semble-t-il, au contraire bien intégrée à sa propre pensée, en témoignerait notamment une lettre datée du 9 février 1978 et adressée à David Leroy Miller (publiée dans S. Toussaint, « Survivances du Polythéisme. Avec une lettre en français de Henry Corbin », in *Gott oder Götter? God or Gods?*, Reihe Eranos, Königshausen&Neumann, Würzburg, 2009, et consultable en outre sur le site internet de l'Association des Amis de Henry et Stella Corbin) : « La catastrophe s'est produite (il y a longtemps) du fait de la confusion entre l'Être (latin *esse*, arabe *wojûd*) et l'étant (latin *ens*, arabe *mawjûd*). [...] En confondant l'Être avec *Ens supremum*, en faisant de l'Esse un *Ens supremum*, le monothéisme périt dans son triomphe : il refait une idole, simplement au-dessus de celles qu'il dénonçait dans le polythéisme mal compris par lui. »

⁶⁰ Gorgias cité par Sextus Empiricus cité et traduit par B. Cassin (« La performance avant le performatif ou la troisième dimension du langage », in *op.cit.*, p. 132).

⁶¹ Pour une confrontation des herméneutiques corbinienne et ricœurienne, se reporter à J-L Vieillard-Baron, « Phénoménologie herméneutique et imagination chez Paul Ricœur et Henry Corbin », in *Introduction à la philosophie de la religion*, F. Kaplan et J-L Vieillard-Baron (éds.), Paris, Cerf, 1989, pp. 293-310.

De fait, l'*epochè*, telle que Ricœur l'interprète, n'a plus, comme elle l'a chez le Husserl des *Ideen I*, pour envers une réduction à la conscience – conscience qui, contre son propre oubli, se découvre alors, dans et par ce geste, conscience constituante – mais, aux antipodes de l'Idéalisme transcendantal, une réduction au sens : elle libère la possibilité, pour cet *empire du sens*, d'advenir en tant que tel⁶².

Plus précisément, si le sens, dès l'attitude naturelle, met bien en jeu, suppose une distanciation, une mise à distance – « le signe linguistique, en effet, ne peut valoir pour quelque chose que s'il n'est pas la chose » et faut-il donc qu'un écart se ménage pour qu'un *signifier* soit possible, tel écart inaugurant « le jeu entier par lequel nous échangeons les signes contre les choses, les signes contre d'autres signes, l'émission des signes contre leur réception »⁶³ – cette mise à distance n'y est pour ainsi dire que naïve, effectuée implicitement, opératoire certes mais non thématisée.

Aussi l'*epochè* ricœurienne s'avèrera-t-elle n'avoir pour seule et unique fonction que de « faire apparaître le sens comme sens », de convertir la naïveté en geste philosophique, en effectuant, en répétant cet acte de mise à distance (déjà accompli au naturel) pour lui-même et explicitement. Quant à la conscience, elle sera finalement déboutée comme conscience constituante (aussi bien d'ailleurs que comme donatrice de sens).

Mais alors, ce *oui* au sens n'a-t-il pas pour revers un *non* aux choses ? N'est-ce pas refuser à ces dernières ne serait-ce que la possibilité de se donner *en chair et en os*, soit les condamner au *clivage* ? Bref, libérer l'*empire du sens*, cela ne revient-il pas, pour les choses, à perdre leur empire de choses ?

Car l'idéalisme transcendantal husserlien que Ricœur rejette tient précisément, au fond et tout entier, en deux thèses : que les choses sont là, présentes *en chair et en os* dans la perception *et* que la présence des choses est l'œuvre constitutive de la conscience (transcendantale et non pas *humaine*), l'essentiel résidant dans la conjonction *et*, toute la difficulté étant de tenir ensemble ces deux « thèses » c'est-à-dire de reconnaître que c'est elle, la conscience, qui constitue et donne leur être aux choses⁶⁴.

⁶² Sur ce point, P. Ricœur, « Phénoménologie et Herméneutique », in *Phänomenologische Forschungen*, Felix Meiner Verlag, Vol.1, 1975, p. 36. On consultera par ailleurs : A.L. Kelkel, « L'herméneutique de Paul Ricoeur – une autre phénoménologie ? », in *Phänomenologische Forschungen*, Felix Meiner Verlag, Vol. 17, 1985, pp. 130-132.

⁶³ P. Ricœur, « Phénoménologie et Herméneutique », *art.cit.*, p. 55 (pour les deux citations).

⁶⁴ C'est là la position d'A. Lowit, défendue notamment dans « D'où vient l'ambiguïté de la phénoménologie ? », *op.cit.*, pp. 36-37. Dans la perspective ouverte par A. Lowit, il faudrait cependant préciser que ce n'est pas tant la lecture, l'interprétation donnée par Ricœur de la réduction husserlienne qui viendrait interdire aux choses de se présenter à lui *en chair et en os*, mais plutôt leur refus de se donner à Ricœur *en chair et en os* qui

On comprend alors mieux, du moins le pressent-on, que cette présentation *en chair et en os* ne puisse être, pour Ricœur rejetant l'idéalisme transcendantal, que *paradis perdu* ou espérance nécessairement déçue – en quoi il souscrirait certainement à la déclaration de Derrida : « Et contrairement à ce que la phénoménologie – qui est toujours phénoménologie de la perception – a tenté de nous faire croire, contrairement à ce que notre désir ne peut pas ne pas être tenté de croire, *la chose même se dérobe toujours*. Contrairement à l'assurance que nous en donne Husserl un peu plus loin, le "regard" ne peut pas "demeurer" »⁶⁵.

D'où, par ailleurs et en droite ligne, la critique de l'intuition⁶⁶ qu'il mène (et le refus de ce qui est pourtant le principe des principes de la phénoménologie), critique dont le principe s'énonce à son tour ainsi : « À l'exigence husserlienne du retour à l'intuition s'oppose la nécessité pour toute compréhension d'être médiatisée par une interprétation. »

Somme toute, c'est ce qui découvre finalement, pour Ricœur, tout voir n'est-il jamais que douteux et déficient *voir comme* (et non pas un *pur voir*, un simple et plein voir s'égalant tout en l'ouvrant à la chose qui se montre, se laissant remplir, saturer par elle dans l'évidence de ce qu'elle est, de son sens) – si bien que l'on ne sait jamais ce que l'on voit, que l'on n'est jamais certain de bien voir – c'est-à-dire un voir lourd de présupposés, diminué et comme voilé par la précompréhension qui en est le sous-bassement et qui le déborde, le grève, un voir toujours-déjà, sinon enchâssé de dits, du moins brouillé par le sens et ses équivoques, sens dissimulé et sous-jacent⁶⁷ qu'il reviendra justement d'explicitier, de déplier, de mettre au jour : pour Ricœur,

empêcherait celui-ci de comprendre radicalement la réduction et partant, de se convertir à l'Idéalisme transcendantal. Encore une fois, il s'agit toujours et à chaque fois de ramener les textes et leur compréhension aux situations phénoménales qui les portent.

⁶⁵ J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, « Quadrige », 1967, 2009, p. 122 (c'est nous qui soulignons).

⁶⁶ P. Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique », *art. cit.*, p. 43 : « [...] l'idéal d'une fondation intuitive est celle d'une interprétation qui, à un certain moment, passerait dans la vision. [...] La phénoménologie idéaliste ne peut dès lors soutenir sa prétention à une fondation ultime qu'en reprenant à son compte la revendication hégélienne du savoir absolu sur un mode non plus spéculatif mais intuitif. Or l'hypothèse même de l'herméneutique philosophique est que l'interprétation est un procès ouvert qu'aucune vision ne conclut. »

⁶⁷ En ce sens, Bruce Bégout écrit : « Ricœur soupçonne toujours derrière le donné, reçu dans l'intuition immédiate du voir phénoménologique, une certaine élaboration préalable du sens en fonction des contextes linguistiques, culturels, historiques dans lesquels il a transité. » (« L'héritier hérétique. Ricoeur et la phénoménologie », in *Esprit*, N°323 (3/4), Mars-avril 2006, p. 197).

l'intuition a à s'ouvrir et se chasser en une explicitation sans fin⁶⁸, laquelle explicitation s'étend de soi comme une nappe de brume.

Ayant perdu toute évidence, le regard n'est alors plus qu'une traversée des *sens*, des *comme* multiples, lesquels prennent figure d'autant d'habits ou de nuages – traversée sans fin et qui jamais n'atteindra la Chose, désormais douteuse et comme séparée, décollée de son propre sens (sens quant à lui devenu autonome et étranger, c'est-à-dire lui aussi douteux) : le regard n'est-il jamais rempli, ne fait-il jamais le plein, est-il même destiné à ne jamais se rejoindre ni se coïncider, un écart entre lui et lui-même insistant à chaque fois et le creusant de l'intérieur.

Traversée et endurance des sens en lieu et place d'une présentation *en chair et en os* qui viendrait, dans la lumière, un temps couper court aux opacités et indécisions, au flou du discours, et ainsi combler le regard, voilà ce qui se joue. Et c'est dire, somme toute, que, selon Ricœur, la phénoménologie n'a pas pour vocation première d'être phénoménologie de la perception.

Henry Corbin souscrirait-il à un tel *tournant herméneutique* de la phénoménologie ? A tout le moins, son œuvre se laisse-t-elle réduire au paradigme ricœurien ? Il ne nous semble pas. Tout au contraire, pareille greffe, en climat persan, ne saurait prendre.

N'équivaudrait-elle jamais, pour Corbin, qu'à un *ennuagement*⁶⁹ sans précédent du paysage de la présence, à une expérience du voilement, des voiles, le brouillard des sens multiples – sens qui indéfiniment se coupent en quatre – venant s'interposer entre l'œil et la chose (tout autant qu'entre moi et moi-même⁷⁰), et le voir lui-même, dans cette perspective, embué par une telle prolifération, ne sachant jamais se reconquérir *in fine* comme pure et pleine intuition⁷¹.

Est-il plutôt question, avec Corbin, non pas de fonder (selon une dimension verticale), d'asseoir le voir sur une précompréhension qui le

⁶⁸ « Phénoménologie et herméneutique », *art.cit.*, p. 75 : « Ce que Husserl a aperçu, sans en tirer toutes les conséquences, c'est la coïncidence de l'intuition et de l'explicitation. Toute la phénoménologie est une explicitation dans l'évidence et une évidence de l'explicitation. Une évidence qui s'explique, une explicitation qui déploie une évidence, telle est l'expérience phénoménologique ».

⁶⁹ Nous empruntons ce terme à H. Corbin : *En Islam iranien. Tome III* (« Les Fidèles d'amour. Shî'isme et Soufisme »), Paris, Gallimard, 1972, 1991, coll. Tel, p. 30 (le titre du chapitre III du Livre III étant « L'ennuagement du cœur et l'épreuve du Voile »).

⁷⁰ Sur ce point, P. Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique », *art.cit.*, pp. 43-47 ; « De l'interprétation », in P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, pp.28-29 ; ainsi que la « Préface » de *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

⁷¹ En ce sens, Bruce Bégout, encore une fois : « Il n'y a pas simplement une opacité du *cogito* à lui-même, mais une opacité de toute donnée phénoménale qui prétend se donner entièrement "en chair et en os" (*leibhaftig*) dans une intuition originaire *et* originelle. » (« L'héritier hérétique. Ricœur et la phénoménologie », *art.cit.*, p. 198).

mine, mais de faire tenir *ensemble* (horizontalement et côte à côte) regard et parole. Soit autrement : de penser un voir qui se laisse atteindre et modifier par un dire *sans pour autant cesser d'être un pur et plein voir*, une vision, une évidence. D'où la position du monde imaginal⁷².

Encore autrement : que le *logos* a un effet sur l'être, que d'une telle modification, il peut y avoir intuition. En raccourcissant : admettre que l'intuition puisse être affectée par le travail (herméneutique) du sens, et ce, encore une fois, sans pour autant cesser d'être intuition. Qu'il y ait, non seulement une expérience, mais une évidence des effets du discours sur l'être. Que le sens soit en mesure de se faire vision. Bref, que les registres – le dire et le voir, l'œil et l'oreille – s'harmonisent, se répondent, se fassent l'un sur l'autre effet et s'entre-modifient, se tressent même ou s'entrelacent, sans pour autant se confondre, ni y laisser leur différence.

Noces de la phénoménologie et de l'herméneutique, donc, et non point greffe : voilà ce que donnerait à penser Corbin, le secret d'un tel mariage résidant dans l'inapparent renversement des rapports de l'être et du comprendre qui s'opère sous la plume de notre visionnaire – le comprendre étant par lui doté de la puissance de modifier l'être, au lieu de se borner à le déplier, à indéfiniment l'explicitier.

Deux remarques – lesquelles, simples pistes, n'ont pas encore atteint à la dignité de problème, mais voudraient tout de même, pour finir, s'essayer à questionner deux grandes phénoménologies de la vie (soit Michel Henry et Renaud Barbaras), et ce pour indiquer un usage possible de ce *paradigme persan* tant bien que mal constitué dans ces lignes – fourniront notre conclusion.

Mais d'abord, pourquoi s'en remettre précisément, ne serait-ce que pour les déranger, à des phénoménologies de la *vie* ?

C'est que de la *parole* et partant de la *voix* qui la porte, qui la profère ou plus simplement qu'elle est – voix (qu'elle soit intérieure, endophasie, ou non) qui n'est jamais que la vie, le mouvement même du *sens* – à la *vie* tout

⁷² Sur l'« usage illimité de la réduction phénoménologique » par Corbin, voir la présentation donnée par C. Jambet à H. Corbin, *Itinéraire d'un enseignement. Résumé des Conférences à l'École Pratique des Hautes Études. (Section des sciences religieuses) 1955-1979, op.cit.*, pp. 26-28. Mention est faite par Corbin de la réduction phénoménologique notamment dans *Corps spirituel et terre céleste. De l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite, op.cit.*, p. 83.

court, précisément, n'y-a-t-il, nous semble-t-il, que quelques médiations⁷³, et une affinité certaine⁷⁴.

Après tout et à condition, certes, de garder à l'esprit la différence des registres (ontique *et* ontologique, empirique *et* transcendantal), la biologie elle-même, à la bien prendre et quitte à la pousser un peu, ne plaide-t-elle pas en cette faveur ?

Ainsi de G. Canguilhem : « Dire que l'hérédité biologique est une communication d'information, c'est, en un certain sens, revenir à l'aristotélisme, si c'est admettre qu'il y a dans le vivant un *logos*, inscrit, conservé et transmis. La vie fait depuis toujours sans écriture, bien avant l'écriture et sans rapport avec l'écriture, ce que l'humanité a recherché par le dessin, la gravure, l'écriture et l'imprimerie, à savoir, la transmission de messages. [...] Pour comprendre la vie, il faut entreprendre, avant de la lire, de décrypter le message de la vie. »⁷⁵

Ainsi de J. von Uexküll (et de sa postérité) qui fait de la Nature une *symphonie de significations* – « C'est la signification qui est le fil directeur sur lequel la biologie doit se guider, et non la misérable règle de causalité [...] », quelques pages plus loin : « Les choses ne se disposent pas seulement dans les deux dimensions de l'espace et du temps. Une troisième dimension s'y ajoute, celle dans laquelle les objets se répètent selon des formes toujours nouvelles. En nombre infini, les milieux fournissent, dans cette troisième dimension, le clavier sur lequel la nature joue sa symphonie de signification supra-temporelle et extra-spatiale »⁷⁶ – et partant de la vie

⁷³ N'est-ce pas là, en un certain sens qu'il conviendrait certes d'élucider, une des leçons de la section « Langage » de l'ouvrage de R. Barbaras (*Métaphysique du sentiment*, Paris, Cerf, 2016, pp. 140-159) : que le mouvement phonatoire, articulatoire, bref la vocalisation (par quoi le *son*, le *sens* se sculpte) est la parole elle-même (comme telle inséparable de la voix), c'est-à-dire *sens* ne faisant qu'un avec la matérialité du *signe* acoustique vocalisé, mais que c'est là un mouvement absolument singulier en tant qu'il est comme séparé (sinon la séparation elle-même) de l'archi-mouvement qu'est la vie du monde lui-même – le *sens*, et partant la parole, et partant la *voix* qui profère et s'articule (c'est tout un), s'avérant ainsi, dans cette perspective, mouvement c'est-à-dire *vie* (en l'occurrence *vie* en sécession de la vie du monde) ? La voix serait ainsi le mouvement, c'est-à-dire la vie même, du *sens* – le mouvement vivant de la séparation dont résultent ces vivants que nous sommes.

⁷⁴ Concernant telle affinité en climat persan, se reporter notamment à l'exposé que donne Corbin des *Horoufīs* (« les adeptes et pratiquants de la "science des lettres" (*ilm-e horūf*) »). Pour ces derniers, « l'être, en son fond le plus intime, est [...] un Verbe, un *Logos* ». D'où une certaine explicitation de la vie, et le développement d'une sorte d'herméneutique du visage humain, soit une physiognomonie. (H. Corbin, *En Islam iranien. Tome III* (« Les Fidèles d'amour. Shī'isme et Soufisme. »), *op.cit.*, pp. 251-258)

⁷⁵ G. Canguilhem, « Le concept et la vie », in *Revue philosophique de Louvain*, Troisième série, tome 64, n° 82, 1966, pp. 220-221.

⁷⁶ J. von Uexküll, *Bedeutungslehre*, trad.fr. P. Muller, *Mondes animaux et mondes humains*, suivi de *Théorie de la signification*, Paris, Éditions Gonthier, 1965, p. 106 et 155 pour les citations.

(biologiquement objectivée) elle-même, une *herméneutique*, c'est-à-dire, non pas seulement une communication ou un échange d'informations (communication pouvant très bien être *mécanique*), mais une *interprétation* de signes, laquelle met nécessairement en jeu – on ne voit pas comment il pourrait en aller autrement – quelque chose de l'ordre d'un *comprendre*.

Devient alors pensable, outre ce qui serait une liberté de la vie – saisie comme marge ou écart interprétatif –, que la vie elle-même soit, non pas *hors-sens*, mais bien, et dès son niveau le plus humble – cellulaire voire moléculaire – travail du sens et sens qui se travaille⁷⁷, bref, interprétation (pourquoi pas, d'ailleurs, également au sens musical du mot).

Soit autrement : le *mouvement* même du vivre se découvrirait, déjà et y compris au biologiste, être d'ordre *exégétique*, avec les erreurs, les indécisions, les doutes mêmes et les ambiguïtés qu'un tel ordre implique, et non point, pourrait-on oser, *littéraliste*.

La vie telle qu'objectivée par la science s'avérerait donc écriture qui se glose, et qu'est-ce qu'une écriture sinon une voix retombée et comme sédimentée ?

Mais arrêtons-là ces spéculations. Revenons à la phénoménologie :

(1) *Soit d'abord Michel Henry* : refusant le primat, accordé depuis que la philosophie est philosophie (c'est-à-dire depuis le coup d'envoi grec), à l'extériorité, au dehors, bref, ce *monisme ontologique* qui voudrait qu'être, ce soit exclusivement se montrer ou apparaître à distance dans le monde, c'est-à-dire accéder à la visibilité, M. Henry peut tirer (il va de soi que, dans cette perspective, la biologie n'est de nul secours, ne sachant que la manquer⁷⁸) la vie de son oubli. Même, toute son œuvre en sera comme le droit de citer, inlassablement réaffirmé et repris.

Remémorer la nuit en quoi la vie est révélée à elle-même, s'éprouve immédiatement dans une étreinte ou auto-affection sans distance, un *pathos*,

⁷⁷ C'est là la version forte de la biosémiotique : « caractériser le vivant comme un système intrinsèquement sémiotique, c'est-à-dire comme un système qui se constitue à travers l'échange et l'interprétation des signes ». (D. Lestel, « De Jakob von Uexküll à la biosémiotique », préface à J. von Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, trad.fr. C. Martin-Freville, Paris, Rivages, 2010, p. 10, nous soulignons). Sur la postérité de Uexküll en l'espèce, justement, de la *biosémiotique* (notamment l'École de Tartu), on consultera outre l'introduction donnée par D. Lestel à la nouvelle traduction du livre cité d'Uexküll, deux textes : J. Hoffmeyer, « La liberté sémiotique : une force émergente ? », in *Cygne noir. Revue d'exploration sémiotique*, n°4, 2016 ; ainsi que *Towards a semiotic biology. Life is the action of signs*, C. Emmeche & K. Kull (eds.), London, Imperial College Press, 2011.

⁷⁸ À quoi Henry Corbin souscrirait certainement. De fait, n'écrit-il pas : « Mais la vie biologique dérive elle-même d'une autre vie qui en est la source et en est indépendante, et qui est la Vie essentielle » (« De Heidegger à Sohrevardî », entr. cit., p. 32).

penser l'invisible : là est la tâche que se fixe, et même la vocation que se découvre, la pensée de M. Henry.

Partant, lui faudra-t-il tout repenser selon ce nouveau partage, ce dualisme *intérieur/extérieur*, apparent/caché – lequel se laisserait au fond, sans trop de violence ni forçage, traduire par le couple *zâhir/bâtin*⁷⁹.

Et ce sera dire que tout phénomène – pas seulement notre propre corps : s'agit-il en quelque sorte d'étendre cette « propriété extraordinaire » qui est sienne au monde entier – peut, en droit, se manifester, être vécu sur un double mode : intérieurement *ou* extérieurement⁸⁰.

On ira même plus loin en posant que l'extériorité du monde n'est jamais que l'objectivation⁸¹, la « visibilisation », l'apparence de cette vie invisible, et plus loin encore, en faisant passer cette ligne, cette dualité, à l'intérieur de la langue elle-même, laquelle ne saurait échapper à la règle du Deux : la « parole de la vie » venant alors s'opposer et répondre au « langage du monde »⁸², le redoubler tout en le fondant.

⁷⁹ Sur ce couple, constitutif de l'âme iranienne, on consultera, outre les travaux d'Henry Corbin, deux textes : D. de Smet, « Au-delà de l'apparent : les notions de *Zâhir* et *Bâtin* dans l'ésotérisme musulman », in *Orientalia Lovanensia Periodica*, vol. 25 (1994), pp. 197-220 ; M-A Amir-Moezzi, « Du droit à la théologie : les niveaux de réalité dans le Shi'isme duodécimain », in *L'esprit et la Nature (Actes du colloque tenu à Paris les 11 et 12 mai 1996)*, Cahiers du Groupe d'Études Spirituelles Comparées, n°5, 1997, pp. 37-63. Il n'est certainement pas anodin que ce partage n'ait rien de grec, M-A Amir-Moezzi, dans cette perspective, note-t-il : « Cependant, reprenant une conception très présente dans toute cette partie de l'Orient et dont l'origine se perd dans la nuit des temps, le shi'isme en général, et le shi'isme duodécimain ou l'imamisme en particulier, perçoit la réalité, dans tous ses aspects comme comportant plusieurs niveaux : un niveau apparent, obvie, manifeste, appelé *zâhir* et un niveau caché, secret, à découvrir, appelé *bâtin*, pouvant contenir, semble-t-il à son tour, plusieurs autres niveaux de plus en plus cachés (p.38) ».

⁸⁰ « L'Être n'est donc pas une notion univoque. Deux dimensions le traversent et viennent déchirer son unité primitive (pour autant qu'il en possède une) : celle du visible où dans la lumière du monde les choses se donnent à nous et sont vécues par nous comme des phénomènes extérieurs ; celle de l'invisible où, en l'absence de ce monde et de sa lumière, avant même que surgisse cet horizon d'extériorité qui met toute chose à distance de nous-même et nous la pro-pose à titre d'ob-jet (ob-jet veut dire : ce qui est posé devant), la vie s'est déjà emparée de son être propre, s'étreignant elle-même dans cette épreuve intérieure et immédiate de soi qui est son pathos, qui fait d'elle la vie. » (M. Henry, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris, PUF, « Quadrige », 2005, pp. 18-19)

⁸¹ « Livrons donc d'un mot notre thèse sur le "contenu" du monde. Ce contenu n'est que l'objectivation de la vie, de telle façon que la "réalité" de ce contenu c'est la vie elle-même, tandis que sa présentation mondaine n'est qu'une re-présentation, le "phénomène" de cette vie au sens de ce qui ne contient pas sa réalité, laquelle ne réside jamais ailleurs que dans son propre pathos ». (M. Henry, « Phénoménologie non intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », in *Phénoménologie de la vie. Tome I : De la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, p. 119).

⁸² Sur ce point : M. Henry, « Philosophie et phénoménologie », in *Phénoménologie de la vie. Tome I : De la phénoménologie, op.cit.*, pp. 190-196 ; ainsi et surtout que

Cette *parole de la vie* a ceci de singulier que, contrairement au langage de l'extériorité, du hors-de-soi, bref, du monde, elle ne vise rien, ne met en jeu aucune intentionnalité (ni signification ni référence) et se donne ainsi comme une *expression strictement immanente*.

Ainsi de la souffrance et de la joie, lesquelles sont parlantes, mais parlent *de soi*, sans différence ni mise à distance : et c'est dire que la vie ne révèle rien sinon elle-même.

Exemple stratégique d'une telle parole serait le *cri de souffrance*, lequel se laisse entendre selon une double modalité : selon l'extérieur, certes, en ce qu'il résonne dans le monde et frappe nos oreilles à la manière de n'importe quel bruit ou son ; selon l'intérieur, en tant que parole pathique, révélant la souffrance sans pour autant la signifier⁸³.

Toute la difficulté, sur quoi peut-être Michel Henry achoppe, est alors de comprendre, sinon *pourquoi* du moins *comment*, la vie en vient à s'objectiver en dehors, bref de proposer une genèse de l'extériorité à partir de la vie – à moins qu'une telle tâche n'excède la phénoménologie et ne risque de la faire retomber en métaphysique.

Bien des pistes sont cependant évoquées par notre auteur : *soit* que la vie se quitte et s'oublie dans le monde afin d'échapper à la souffrance en quoi elle s'affecte et qui la révèle⁸⁴, *soit* que la vie et le travail de la vie, ce travail vivant, s'il veut se mesurer et partant s'échanger afin « de se poursuivre et de s'accroître », doive s'inventer un substitut mesurable et quantifiable, c'est-à-dire une objectité⁸⁵.

« Phénoménologie matérielle et langage (ou pathos et langage) », in *Phénoménologie de la vie, Tome III « De l'art et du politique »*, Paris, PUF, pp. 325-348. Voir également : M. Henry, « Notes inédites sur la langue et la méthode phénoménologique », présentées par G. Jean et J. Leclercq, in *Cahiers philosophiques*, 2011/3, n°126, pp. 95-102.

⁸³ « Le cri de la souffrance est une expression de la vie totalement différente d'une proposition langagière telle que "j'ai mal". La proposition est une irréalité noématique étrangère à la réalité de la souffrance qu'elle signifie. Le cri, au contraire, appartient à l'immanence de la vie comme l'une de ses modalités au même titre que la souffrance qu'il porte en lui. [...] [Le cri de la souffrance] *parle en son propre pathos et par lui, sa parole est la parole de la vie.* » (M. Henry, « Phénoménologie matérielle et langage (ou pathos et langage) », in *Phénoménologie de la vie, Tome III « De l'art et du politique »*, *op.cit.*, p. 341). Il faut néanmoins noter que la parole de la souffrance et partant ce cri dont elle l'est l'origine, n'est pourtant, de même que la souffrance elle-même, nullement originaire. Faut-il, selon Henry, remonter au *Verbe de la Vie*, à cette auto-donation qui donne à eux-mêmes les vivants, soit à « l'Ipséité originelle du Premier Soi » (*Ibid.*, p. 342). On découvre alors l'hyper-puissance d'un tel *Verbe* qui génère sa propre réalité en s'auto-révélat.

⁸⁴ M. Henry, *La barbarie*, Paris, PUF, 2008, Chap. IV « La maladie de la vie », en particulier pp. 127-130.

⁸⁵ M. Henry, « Phénoménologie non intentionnelle : une tâche de la phénoménologie à venir », in *Phénoménologie de la vie. Tome I : De la phénoménologie*, *op.cit.*, p. 119.

Mais dans un cas comme dans l'autre, on rend raison, non pas tellement de la constitution de l'extériorité, mais de ce que la vie finisse par s'y perdre ou s'y fuir, s'y oublier. Autrement dit, celle-ci est supposée plutôt qu'authentiquement générée : le mouvement d'extériorisation en tant que tel est manqué.

La leçon dernière serait peut-être celle d'une Archi-Gnose, soit le recours à la théologie, formule d'un tel recours étant : lire la *Genèse* à la lumière du *Prologue de Jean*.⁸⁶ Voilà cependant qui nous excède.

Mais alors, la langue elle-même, telle qu'avérée ici, dans ces lignes, en sa puissance de modification de la manifestation, ne permettrait-elle pas de sortir de l'impasse, de laisser se déplier une bonne fois cette genèse qui à M. Henry fait défaut ?

Soit : comment en et par son cri même, la « parole de la vie » déchire sa propre nuit et s'oppose un dehors où retentir, se le constitue dans son retentissement même, tel cri premier venant se moduler, s'articuler en « langage du monde » qui oppose et met à distance, met hors de soi ce qui, dans et par ce geste même, serait ainsi constitué comme phénomène.

Et ce serait dire que plus encore que puissance de modification des phénomènes, *la langue est actrice d'extériorisation et opératrice de phénoménalisation*.

(2) *Soit ensuite Renaud Barbaras* : refusant l'abîme qui, dans Husserl, s'instaure entre la Conscience Constitutive et l'homme (*l'ego psychophysique*), se décidant donc pour l'identification des deux et l'appartenance du sujet au monde, ne peut-il que rencontrer la question, et même le problème, de savoir comment ce qui est partie du monde peut tout à la fois et dans le même temps, sinon le constituer, du moins le faire apparaître⁸⁷.

Tout se passe alors comme si la phénoménologie, faisant sienne une méthode par régression, avait ultimement à se dépasser, à s'accomplir en

⁸⁶ Sur l'Archi-Gnose : M. Henry, « Phénoménologie de la vie », in *Phénoménologie de la Vie. Tome I « De la phénoménologie »*, *op.cit.*, pp. 75-76. Quant à la création et au rapport de la vie et de l'extériorité, quant à l'extériorisation : M. Henry, « Incarnation », in *Phénoménologie de la vie. Tome I, op.cit.*, pp. 178-179. Nous lisons notamment ceci : « La venue de tout vivant en son ipséité charnelle appartient à la génération immanente de la vie. L'incarnation entendue à partir de cette génération nous permet seule de comprendre la création. De dissocier en celle-ci le procès d'extériorisation dans le monde et l'étreinte pathétique de la Vie. C'est dans la lumière éblouissante du Prologue [de Jean] que s'éclaire la Genèse » (p.178).

⁸⁷ « En d'autres termes, plus immédiatement phénoménologiques, en dépit de sa différence le sujet doit appartenir au monde qu'il fait apparaître et la difficulté est bien alors de concilier ces deux dimensions. [...] Le problème se précise donc : comment le sujet peut-il, *sous le même rapport*, faire paraître le monde et lui appartenir ? Selon quel mode d'existence peuvent bien se concilier l'inscription dans le monde et la puissance phénoménalisante ? » (R. Barbaras, *Métaphysique du sentiment, op.cit.*, pp. 17-18)

une cosmologie et de là, en une métaphysique – cosmologie et métaphysique qui, ayant endurées l'épreuve de la phénoménologie, seront par elle changées de fond en comble, et auront, en retour, à lui assurer son fondement premier.

Contrairement à ce que pose M. Henry⁸⁸, se découvre au phénoménologue que la vie de ces vivants qu'avec les animaux nous sommes, n'est pas auto-affection mais désir⁸⁹, et que l'archi-vie, cette vie du monde d'où proviennent et se tirent nos vies de vivants, n'est pas nuit entière, mais précisément, et aussi loin que l'on régresse, sortie de la nuit, du fond indifférencié, c'est-à-dire mouvement de (proto-)phénoménalisation – ce mouvement primaire d'apparaître ayant ceci de singulier qu'il est anonyme et ne s'adresse encore à personne⁹⁰.

Reste alors à faire la genèse de l'*apparaître* à... (subjectif), de ce qui s'avère ainsi phénoménalisation *seconde*, c'est-à-dire du sujet à qui s'adresse (plus qu'il ne les constitue) les phénomènes, soit à comprendre comment la vie du monde vient à se scinder, se séparer de soi jusqu'à se donner un œil où se mirer, un autre auquel se manifester, un sujet à qui apparaître – par quoi, en un *enfin quelqu'un à qui se montrer, que tout cela ne soit pas pour rien ni personne*, est mis fin à la solitude de la manifestation primaire⁹¹.

Se découvre finalement que seul un événement – l'archi-événement d'une scission originaire⁹² –, venant frapper de l'extérieur, sans raison et muettement (et c'est dire qu'au commencement était le silence d'un déchirement), la surpuissance de l'archi-vie, est à même de la scinder, de la limiter en des vivants particuliers. Elle-même, de son propre fond, ne le saurait.

⁸⁸ Pour une confrontation de R. Barbaras avec M. Henry, se reporter à : R. Barbaras, *La vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011, « L'essence de la vie : pulsion ou désir ? Sur Michel Henry. », pp. 29-50 ; ainsi qu'à *Métaphysique du sentiment*, *op.cit.*, pp. 195-202.

⁸⁹ « Vivre, et ce quel que soit le vivant concerné, c'est désirer. » (R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin, 2013, p. 127).

⁹⁰ *Métaphysique du sentiment*, *op.cit.*, « Le procès du monde », pp. 23-31 ; R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, *op.cit.*, Deuxième partie : Cosmologie, Chap. IV « Le proto-mouvement de manifestation », pp. 207-237.

⁹¹ Dans cette perspective, la parenté ou l'air de famille de Renaud Barbaras avec Rûzbehân Baqlî Shîrâzî nous est frappante, au point de pouvoir motiver *un portrait du phénoménologue en Soufi*. Sur Rûzbehân, et d'Henry Corbin, on consultera le prologue à sa traduction de l'ouvrage de Rûzbehân, *Le jasmin des fidèles d'amour*, (Lagrasse, Verdier, 1991) ainsi que le livre III du tome III (« Les Fidèles d'amour. Shî'isme et Soufisme. ») de son *En Islam iranien*, *op.cit.*

⁹² Sur l'archi-événement : R. Barbaras, *Métaphysique du sentiment*, *op.cit.*, pp. 75-99 ; *Dynamique de la manifestation*, *op.cit.*, Troisième partie : Métaphysique, Chap. I, « L'archi-événement », pp. 241-268.

Tel événement est en outre – cela intéresse directement notre propos – et sans pour autant se confondre avec elles, condition de l'émergence et de la percée de la parole, cette dernière venant comme consommer effectivement ladite séparation – séparation, encore une fois, dont la parole n'est toutefois pas l'artisan, mais seulement la retombée : une de ses conséquences ou de ses effets⁹³.

Arrivé là, les questions se pressent : si la langue, ne serait-ce qu'en sa matérialité de signe verbal, est bien ce qui sépare *effectivement* le monde d'avec lui-même, et si elle se présente comme la conséquence d'un événement qui affecte le monde (ce monde originellement étranger au sens, à tout langage) de l'*extérieur*, selon une extériorité radicale, ne risque-t-elle pas de se trouver par là même radicalement séparée du monde, et le monde séparé du sens – tout se passant au fond comme si, de l'extérieur, elle lui « tombait » dessus – au point qu'il devienne tout à fait incompréhensible, si l'on tire toutes les conséquences d'une telle étrangèreté, qu'elle parvienne néanmoins à se rapporter à lui, à l'exprimer, à faire sens ?

L'expression ne suppose-t-elle une communauté plus ancienne entre l'exprimant et l'exprimé, le signifiant et le signifié, sur fond de laquelle, tout en la déchirant, s'élever et dire, un accord ou une intimité plus grande et très vieille que chaque prise de parole vient pourtant rompre, non sans en rappeler le souvenir ? Toute parole n'est-elle pas, en ce sens, et malgré elle, sans même le savoir, nostalgique ?

N'est-ce pas, procéder ainsi, s'interdire alors de penser ce qui serait, et non pas au sens de Michel Henry, un *langage* du monde, dont la parole à-tue-tête, le brouhaha des hommes dériverait⁹⁴ tout en la recouvrant, un tel oubli de sa propre provenance faisant de ces paroles, de ces voix d'hommes, autant de violences qui d'abord paraissent tomber d'on-ne-sait-où, de misères faites à ce monde sans voix et qui n'a rien demandé, d'affections, de modifications de sa présence, tout l'enjeu étant alors, à partir d'elles, en remontant leur cours, de remémorer, de redonner la main à ce *logos* originel, nullement *poétique*, et qui n'est autre que l'espace (logique) –

⁹³ « Dans notre perspective, au contraire [au contraire notamment de Lacan pour qui “le signifiant” serait “l’opérateur même de la rupture”], c’est la perte archi-événementiale qui, donnant naissance au désir chez tous les vivants, rend le langage possible chez l’homme » ; le langage serait ainsi « le témoin de la rupture vis-à-vis de l’origine », quant au signe, en sa matérialité verbale, il serait « opérateur de la séparation – ou plutôt sa matière propre [serait] l’élément ou le corps de la séparation [...] », et ce, sans pour autant que l'événement du langage (de son advenue) ne se confonde ou s'identifie avec l'archi-événement de la scission. (R. Barbaras, *Métaphysique du sentiment*, *op.cit.*, respectivement pp. 151-152, 158 et 157 pour les citations).

⁹⁴ Sur cette présence de la parole sur le parler humain, voir notamment (il s'agit d'une confrontation critique avec Heidegger) : M. Henry, « Philosophie et phénoménologie », in *Phénoménologie de la vie. Tome I*, *op.cit.*, pp. 189-190.

l'archi-écriture silencieuse, substitut ni lieu-tenant d'aucune voix – en lequel les phénomènes primairement se donnent, se différencient, se manifestent pour rien ni personne ? Comme si le monde, originairement et avant la constitution d'un vis-à-vis, s'écrivait la scène sur quoi anonymement apparaître ? Jusqu'à ce que tout soit rompu par la voix des hommes...

Régressant encore : cet événement lui-même, comment, même advenant de l'extérieur, serait-il à même de scinder l'archi-vie de la manifestation, si l'essence de cette dernière est bien la *surpuissance* ? Cette vie infiniment riche et débordante ne débordera-t-elle pas toujours toute division ou sécession, ne noiera-t-elle pas à chaque fois toute tentative de bifurcation – à la manière d'une source si puissante qu'elle inonderait, remettrait dans son lit, les chantiers, et ces derniers ne resteraient-ils jamais que ruines ou chantiers engloutis pour avoir extérieurement cherché à modifier, canaliser ou limiter son cours ?

Et si la surpuissance est l'essence de l'archi-vie⁹⁵, n'est-il pas inscrit dans son essence qu'elle ait à s'emporter, à se *surpasser* dans quelque chose qui l'excède et la rompe, à s'enlever c'est-à-dire à se *nier* dans une relève qui la conserve tout en la dépassant, bref dans ce qui serait son *autre*, un autre nullement enveloppé dans sa propre essence, ni prévu ou anticipé dans ses déterminations, sans quoi il ne serait justement pas *autre* ? Et cet autre de la manifestation phénoménale en quoi la manifestation finirait librement par se supprimer, que sera-t-il sinon *expression* ? Celle-ci n'est-elle pas, à sa manière, *meurtre des choses* ?

Et ce serait dire qu'à son acmé, la vie de la manifestation se résume, se concentre ou s'intensifie, se *précipite* et partant se perce en un cri, *premier cri du monde* – et c'est le monde entier qui crie, se ramasse en ce cri – lequel cri, dans le même temps et tout à la fois, déchire et sépare cette vie dont il est issu, puis la détache d'elle-même : de là, par réflexion de l'écho, la constitution d'un destinataire, d'abord en la figure d'un *auditeur*, d'une oreille, puis d'un *locuteur*, ce cri s'articulant, s'appropriant en voix, et enfin d'un *voyeur* – étant (op-)posé un vis-à-vis, peut alors s'ouvrir un œil, et voilà que le champ du regard se déploie.

C'est que, paradoxalement, pour avoir quelque chose à *voir*, faut-il d'abord avoir quelque chose à *dire* et surtout (mais peut-on ultimement distinguer les deux ?) à écrire par ses actes dans (et contre) le monde, et que,

⁹⁵ « Le propre de l'essence est qu'elle ne saurait comporter la raison de sa limitation ; l'essence n'est jamais essence de sa propre négation. Ceci est d'autant plus vrai ici que nous avons affaire à une surpuissance. En effet, le propre de celle-ci est de s'affirmer, de se déployer, de sorte qu'elle ne peut comporter en elle le principe de sa limitation [...]. » (R. Barbaras, *Métaphysique du sentiment*, *op.cit.*, p. 75).

pour avoir quelque chose à dire, faut-il d'abord être à l'écoute, que quelque chose soit donné à *entendre*.

Bref, *la percée d'une voix signifiante, l'advenue de la parole humaine, se découvrirait être l'événement même de la scission* (non point sa cause⁹⁶ : les deux ne faisant qu'un et le même) – toute la question étant dès lors de déterminer si penser ainsi, cela ne revient pas, comme malgré nous, à réintroduire une secrète téléologie, un mauvais finalisme, et à se tenir encore sous l'orbe de la différence métaphysique, soit à reconduire la détermination de l'homme comme *animal rationnel* auquel la vie aurait, *in fine*, afin de se penser et de se dire, de prendre conscience de soi, à aboutir.

Mais finissons-en ici.

Le langage découvert non seulement comme puissance transcendante de modification du paysage de la présence, de la texture de la manifestation, de la chair même du monde – décidant de ses frissons, de ses pudeurs et de nos hontes – mais plus radicalement encore comme opérateur de phénoménalisation (au moins) seconde, et sa propre *percée* criante, saisie comme l'événement même de la scission qui rend telle phénoménalisation possible : voilà à quoi, cheminant à rebours de Corbin – penseur, et ce n'est pas anodin, des médiations et des genèses –, on aboutit, qui s'annonce ou se laisse pressentir.

Pareille tentative, certes à peine balbutiée ici, relèverait-elle encore de la phénoménologie, et si oui, en quel sens ? Serait-ce là une phonoméologie qui se lève ?

⁹⁶ C'est avant tout à cette thèse – que la percée de la langue soit la cause ou la condition ou ce sur quoi repose et qui la rend possible, la rupture – que R. Barbaras s'oppose, essentiellement dans un dialogue avec la psychanalyse (sur ce point : R. Barbaras, « L'origine du corps humain : la perte et le symbolique », in *La vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011, pp. 179-193. Nous lisons : « Ce n'est pas le langage qui commande la perte mais la perte qui commande le langage et notre aptitude à parler ne signifie rien d'autre que l'épreuve et la maîtrise de cette perte », p. 192 ; « Concluons que la perte dont procède notre langage [...] se prémédite dans la vie même, qu'elle est son œuvre propre et non celle du symbolique. », p. 193). Or ici, il ne s'agit ni de poser que l'advenue du langage soit la cause de la scission, non plus que sa conséquence, mais d'identifier les deux (à savoir : l'(archi-)événement de la percée du langage *et* l'(archi-)événement de la scission).

L'EFFECTIF ET LE POTENTIEL : VERS UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DU PRÉINDIVIDUEL DANS LA PHILOSOPHIE DE G. SIMONDON

NICOLAS DITTMAR

INTRODUCTION

Comment penser la genèse de l'être et de l'individu, dans le procès de l'individuation, et en quoi cette relation implique-t-elle une reformulation de la lecture du statut du sujet comme ce qui se construit dans un rapport de l'affectivité et de la perception, dans une genèse qui précède la constitution noétique du sens et la rend effectivement possible, qui soit *préindividuelle* ?

D'emblée, Simondon établit une différence entre la notion d'individu et celle de sujet, qui est décisive pour saisir le sens et la portée de la problématique du préindividuel : « le problème de l'individu est celui des mondes perceptifs, mais le problème du sujet est celui de l'hétérogénéité des mondes perceptifs et affectifs, entre l'individu et le préindividuel ». Et, ajoute-t-il, « le collectif est, pour le sujet, la réciprocité de l'affectivité et de la perception ».

Ce serait donc la référence au psychisme, comme « poursuite de l'individuation vitale » et comme « problématique », qui permettrait de définir une nouvelle catégorie phénoménologique de sujet, distincte de celle d'individu, puisque l'ontogénèse commande de saisir plus fondamentalement le procès de l'Être qui, pour « résoudre sa propre problématique, est obligé d'intervenir lui-même comme élément du problème par son action, comme sujet »¹, nous dit Simondon. Ce procès, c'est l'individuation, qui marque et indique les dimensions et les conditions selon lesquelles l'individu peut accéder, par voie transductive, au statut de sujet et, au fond, de personne humaine, comme être compris et toujours lié à un milieu, une situation, un contexte. Il s'agirait donc par-là d'envisager les fondements d'une phénoménologie de l'individuation qui approfondisse le sens de la subjectivité humaine et de la notion de l'individu à laquelle celle-ci peut être associée, comme dyade pré-individuelle de l'individu et du milieu, impliquant des dimensions de relation, d'affectivité et d'intentionnalité, sous une condition énergétique. Une pensée du pré-individuel implique en effet d'entendre cette subjectivité comme centre ou

¹ G. Simondon, *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 2007, p. 19 (IPC dans la suite du texte).

foyer affectivo-émotif qui est au fondement de l'intentionnalité et permet de saisir la dynamique propre de la perception et du rôle moteur du corps. Si l'enjeu philosophique du préindividuel nous semble être de réhabiliter ontologiquement la perception en portant à son terme la méthode de l'épochè universelle, il s'agit pour nous de montrer comment une reformulation génétique de l'intentionnalité peut permettre d'apercevoir le lien constitutif qui unit la conscience à des contenus qui ne soient pas seulement eidétiques, dérivant de l'emploi de la réduction phénoménologique, mais plus fondamentalement préindividuels, c'est-à-dire au point de nouage de l'affectivité et de la perception qui définit pour Simondon l'essence de la subjectivité humaine. Cette articulation théorique nous semble d'autant plus féconde qu'elle recoupe un aspect de la pensée de Husserl autour de la question de la distinction entre le vivre (*Erleben*) et le perçu (*Leben, Wahrnehmen*), distinction dont il convient de réévaluer le sens et la probité pour saisir l'intérêt et la nécessité d'une pensée de type génétique.

Nous tenterons donc de déceler certains motifs à l'origine du tournant transcendantal de la phénoménologie de Husserl, afin de voir comment les concepts et approches de la phénoménologie post-husserlienne, dans laquelle s'inscrit à notre sens Simondon, permettent de dépasser l'écueil de ce qu'il convient d'appeler le subjectivisme de Husserl, en nous appuyant sur les analyses de Patočka et de M. Henry : l'enjeu, au fond, serait de montrer comment peuvent émerger les fondements spécifiques d'une phénoménologie de l'individuation, et de définir cette dernière comme horizon même de la philosophie.

1. SUR UN SENS DU PRÉINDIVIDUEL COMME « VÉCU »

Suivant la distinction kantienne entre jugement déterminant et jugement réfléchissant, le second permettant d'expliquer le jugement synthétique *a priori*, on pourrait appliquer celui-ci dans le cadre d'une réflexion sur le préindividuel, afin de situer ce concept de la philosophie de Simondon dans un cadre postkantien et phénoménologique, comme relevant de la sphère antéprédicative du logos : il est intéressant de noter la définition que Kant donnait déjà à la faculté de juger :

La faculté de juger en général est la faculté de penser le particulier comme compris sous l'universel. Si l'universel (la règle, le principe, la loi) est donné, alors la faculté de juger qui subsume sous celui-ci le particulier est

déterminante ; [...] si seul le particulier est donné, et si la faculté de juger doit trouver l'universel qui lui correspond, elle est simplement réfléchissante².

Ainsi, le beau, notion fondamentale de l'esthétique, est défini comme ce qui suscite un plaisir désintéressé, et la définition kantienne du beau, comme « ce qui plaît universellement sans concept », implique que le beau suscite un plaisir qui n'est pas seulement de l'ordre de la sensation agréable, mais qui est un plaisir pour l'esprit sans toutefois pouvoir être déterminé de manière conceptuelle : le principe des jugements réfléchissants est la finalité par laquelle la nature est représentée « comme si un entendement contenait le fondement de l'unité du divers de ses lois empiriques »³.

La finalité exprime l'exigence systématique que le mécanisme ne satisfait pas. La faculté de juger téléologique s'articulerait ainsi sur une forme esthétique de la pensée, sur une faculté de juger du beau ou du sublime qui permet d'apprécier la finalité formelle ou subjective par le sentiment de plaisir ou de peine : le jugement esthétique relève du synthétique *a priori*, dans la continuité de la *Critique de la raison pure*, « de l'idéal en général ». L'esthétique, qui porte sur le Beau comme « ce qui plaît universellement sans concept »⁴, permet de caractériser le goût, qui est selon la formule kantienne, « faculté de juger le beau » ou encore « faculté de juger d'un objet ou d'un mode de représentation, sans aucun intérêt, par une satisfaction ou une insatisfaction »⁵. Le goût est ainsi, grâce à ce désintéressement, la faculté par laquelle on rend un sentiment universellement communicable. Le préindividuel pourrait être associé à cet aspect du jugement prénoétique et antéprédicatif, comme pouvoir de synthèse *a priori*, ou plus précisément, *a praesenti* : il s'inscrirait comme concept contemporain dans la continuité de la catégorie kantienne moderne du jugement réfléchissant autorisant ou légitimant un mode de connaissance sans concept, de type intuitif ou transductif, qui s'opère dans une réciprocité de la genèse et de la structure, fondant une zone encore obscure d'une légalité de la synthèse passive précédant le discours.

Dès lors, comment penser la genèse de l'être et de l'individu, dans le procès de l'individuation, et en quoi cette relation implique-t-elle une reformulation de la lecture du statut du sujet comme ce qui se construit dans un rapport de l'affectivité et de la perception, dans une genèse qui précède la constitution noétique du sens et la rend effectivement possible, qui soit *préindividuelle* ?

D'emblée, Simondon établit une différence entre la notion d'individu et

² E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 1993, pp. 39-40.

³ *Ibid.*, AK, V, p. 180.

⁴ *Ibid.*, Section I, Livre I, §9, p. 62.

⁵ *Ibid.*, Section I, Livre I, §5, p. 55.

celle de sujet, qui est décisive pour saisir le sens et la portée de la problématique du préindividuel : « le problème de l'individu est celui des mondes perceptifs, mais le problème du sujet est celui de l'hétérogénéité des mondes perceptifs et affectifs, entre l'individu et le préindividuel »⁶. Et, ajoute-t-il, « le collectif est, pour le sujet, la réciprocité de l'affectivité et de la perception »⁷.

S'il revient à Patočka d'avoir le mieux développé cette question du mouvement ontogénétique qui « réalise l'être dont il est le mouvement »⁸, annonçant Simondon, Merleau-Ponty nous a légué une approche décisive du sujet perceptif, qui se rapporte à l'esthésiologie, et qui met en jeu le problème crucial de la recherche d'adéquation entre le perçu à travers le vécu (*Leben*), et le ressenti ou l'éprouvé de l'expérience (*Erleben*), problématique qui est au cœur de la théorie simondonienne de la signification, dans l'économie de la recherche du principe d'individuation en tant que fondé sur l'*apeiron* qui recouvre l'idée du préindividuel, ou de la dyade indéfinie de l'individu et du milieu.

Cette problématique du perçu et de la distinction entre le contenu et l'objet de la perception est centrale dans la définition de l'intentionnalité de la conscience comme acte ou visée du sujet perceptif.

L'équivocité que Husserl attribue à la notion de phénomène physique et, plus généralement, à la théorie de la perception de Brentano, présuppose au point de départ le bien-fondé de cette distinction entre les contenus sensibles des actes de perception et leurs objets. Husserl utilise à l'occasion l'exemple d'un cube que l'on fait pivoter dans une main afin de mettre en évidence la fonction des contenus sensoriels dans notre perception des objets. Ce cas montre plus particulièrement que si à un seul et même objet peuvent correspondre des contenus sensoriels changeants selon notre position corporelle vis-à-vis de l'objet, alors le perçu, qui est toujours le même, doit être autre chose que ces contenus sensoriels qui sont néanmoins essentiels à la perception sensible. Husserl distingue ces « contenus vécus » des objets « perçus » et soutient, contre Brentano, que tout acte intentionnel, et notamment la perception externe, est dirigé en principe non sur des contenus immanents, comme le pense Brentano, mais vers des objets transcendants à l'expérience. Husserl distingue clairement ces objets perçus des contenus sensoriels vécus auxquels revient une fonction bien précise dans la théorie de la perception des *Recherches logiques*. À cette distinction entre les contenus et les objets d'un acte de perception correspond celle entre deux

⁶ G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Jérôme Millon, 2013, p. 253 (désormais cité *ILFI*).

⁷ *Ibid.*, p. 254.

⁸ R. Barbaras, *Le Désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris, Vrin, 2006, p. 110-111.

modes de conscience distincts que l'on peut appeler provisoirement la classe des vécus intentionnels et celle des vécus non intentionnels :

ceux qui sont des re-présentations ou qui ont pour soubassement des re-présentations, qui donc acquièrent une relation intentionnelle à des objets ; cette catégorie comprend par exemple l'affirmation, la négation, la supposition, le doute, l'interrogation, l'amour, l'espoir, le courage, le désir, la volonté, etc. ; 2) ceux pour lesquels ce n'est pas le cas, par exemple le plaisir ou le déplaisir sensible (la « coloration sensorielle »). Ces derniers modes de conscience, les plus bas pour ainsi dire, sont aussi génétiquement antérieurs et les plus primitifs⁹.

Comme le remarque D. Fisette,

ce passage indique clairement la portée de cette distinction entre contenu primaire et acte psychique sur trois aspects de la psychologie de Brentano : il indique d'abord que le principe suivant lequel tout phénomène psychique est ou bien une représentation, ou bien a une représentation pour base ne s'applique qu'à la classe des vécus intentionnels ; à l'autre classe de vécus qui n'obéit pas à ce principe appartiennent le plaisir et le déplaisir sensibles de mêmes que les fameuses sensations affectives dont nous reparlerons plus loin ; ces modes de conscience non intentionnels, que Husserl appelle parfois « conscience primaire » ou encore intuition, interprétation, appréhension et aperception, et qu'il associe étroitement aux contenus primaires, sont les plus primitifs et occupent le niveau inférieur (soubassement) dans cette hiérarchie¹⁰.

Et, ajoute-t-il, « pour mettre en évidence cette distinction entre ces deux modes de conscience, Husserl se sert de l'exemple de la perception d'arabesques où un seul et même support sensible peut servir de base à une intuition et à une *Repräsentation* »¹¹. De l'effet purement esthétique qu'exerce d'abord sur nous cet objet à notre perception des arabesques en tant que symboles ou signes, une modification importante se produit d'un mode de conscience à l'autre, et elle réside dans ce que Husserl appelle le caractère d'acte. C'est ce dernier qui

anime pour ainsi dire la sensation et qui, selon son essence, fait en sorte que nous percevons tel ou tel objet [...]. Les sensations « tout comme les actes qui les appréhendent », ou les « aperçoivent » sont en ce cas vécus, mais elles n'apparaissent pas objectivement ; elles ne sont pas vues, entendues, ni perçues par un « sens » quelconque. Les objets, par contre, apparaissent, sont perçus,

⁹ D. Fisette, « Brentano et Husserl sur la perception sensible », in *Bulletin d'analyse phénoménologique* VII 1, 2011 (Actes 4), p. 51.

¹⁰ *Ibid.*, p. 52.

¹¹ *Ibid.*

mais ils ne sont pas vécus¹².

Fisette explique cette équivocité de la manière suivante :

L'arabesque n'acquiert le sens de contenu et sa fonction de signe qu'à partir du moment où il est appréhendé ou interprété en tant que signe. Dès lors, il n'est plus perçu comme la tache d'encre qui était l'objet initial exerçant sur nous un effet esthétique, mais il est vécu en tant que support sensible de la perception du référent auquel renvoient les arabesques [...]. Cette distinction entre deux modes de conscience, entre *Erleben* ou *Empfinden* et *Wahrnehmen* est au cœur de la critique que Husserl adresse à la théorie de la perception de Brentano. L'équivocité que Husserl impute à la notion de phénomène physique entre les contenus sensibles et les objets équivaut à celle, dans la perception externe, entre *Erleben* et *Wahrnehmen*¹³.

Pour Patočka, c'est dans cet énoncé de Husserl que résiderait l'origine du subjectivisme latent de la phénoménologie de Husserl, et de son prolongement idéaliste de la conception de la conscience transcendantale dans les *Méditations cartésiennes*, mais cela dépasse ici la portée de notre analyse¹⁴.

Nous pouvons néanmoins dire que si l'esthétique consiste dans son sens premier dans le fait et la manière dont les sens perçoivent les choses, constituant l'expérience, alors il convient en effet de se demander sur le plan de la méthode ce que signifie le concept « d'existence d'un contenu pour moi ».

L'enjeu significatif de cette distinction du *Leben* et *Erleben* incombe à la conception du monde comme une totalité qui ne se diviserait pas sans changer de nature, selon une caractérisation dynamique de la perception que le sujet en a ou de l'expérience qu'il en fait, en tant que tel. Simondon et

¹² E. Husserl, *Hua* XIX/1, p. 399 (trad. fr., II/2, p. 188).

¹³ D. Fisette, « Brentano et Husserl sur la perception sensible », in *Bulletin d'analyse phénoménologique* VII 1, 2011 (Actes 4), p. 52.

¹⁴ Nous indiquons au lecteur le passage où Patočka développe cette critique, in *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble, Jérôme Millon, 2002, pp. 176-177. Dans sa critique de Husserl et l'élaboration de sa phénoménologie asubjective, Patočka revient sur la conception husserlienne de l'intentionnalité à partir de l'examen du concept « d'existence d'un contenu pour moi ». Dans ce passage, il montre le subjectivisme latent de la phénoménologie husserlienne qui tend à attribuer un caractère d'acte à l'appréhension, c'est un caractère de vécu qui « constitue au premier chef l'existence de l'objet pour moi » : c'est ici la « face subjective » des vécus qui est censée apporter les structures qui, « ne pouvant s'appuyer sur une pré-donation intuitive, ont néanmoins besoin d'un appui, étant dépourvues de signification objective au sens proprement réel ». Autrement dit, il manquerait une axiomatique de la sphère du préindividuel comme dimension constituante du vécu, et dont la structure est, comme nous le verrons, le monde en tant qu'*a priori* réel de la subjectivité entendue comme corporéité et motricité.

Merleau-Ponty nous semblent donc partager ce postulat commun du préindividuel, dans l'idée renouvelée de l'*ego* qui se présente sous les traits de la dyade indéfinie (individu/milieu) dans laquelle le corps s'inscrit comme centre vivant, comme être perceptif.

Le monde ne se réduit donc pas selon le paradigme cartésien à une science de l'ordre et de la mesure, à une théorie géométrique des proportions qui s'applique à rationaliser les rapports observables entre les figures et les mouvements se produisant dans le réel, en termes de quantités, et le corps n'est pas seulement une substance spatio-temporelle, une individualité empirique, c'est aussi une matière sensible vivante qui s'articule à un milieu ; dans sa critique de l'associationnisme d'inspiration empiriste, Merleau-Ponty montre d'ailleurs que les contiguïtés et les ressemblances de fait entre les choses qui en permet l'association et la connaissance ne permettent pas de comprendre le phénomène perceptif en tant que tel :

Si nous nous en tenons aux phénomènes, l'unité de la chose dans la perception n'est pas construite par association, mais, condition de l'association [...] au lieu de décrire le phénomène perceptif comme première ouverture à l'objet, nous supposons autour de lui un milieu où soient déjà inscrites toutes les explicitations et tous les recoupements qu'obtiendra la perception analytique, justifiées toutes les normes de la perception effective – un lieu de la vérité, un monde¹⁵.

On peut ici, nous semble-t-il, fonder cette plénitude de la perception dans la conception de l'« *ego corporel* » de Patočka, qui considère aussi que la perception s'ancre dans le mouvement de l'existence du sujet, avant même la pure *cogitatio* :

Le *sum* n'est pas une chose en ce sens qu'il ne peut jamais apparaître de manière autonome, qu'il ne se manifeste qu'en liaison et en connexion avec des comportements relatifs aux choses. Aussi apparaît-il toujours comme *ego corporel*, aux impulsions duquel le corps propre apparaissant est à même d'obéir. Le corps propre en tant qu'égoïque répond à un appel phénoménal, satisfait ou cherche à satisfaire à une exigence, posée par la chose apparaissante, qui s'ouvre devant moi [...]. Les possibilités d'action, les occasions, le matériel qui s'offrent à moi, m'attirent ou me repoussent. L'attraction ou la répulsion, se déroulant dans le champ phénoménal, requiert une réalisation accomplie par mon corps [...]. La réflexion de l'*ego* doit avoir un caractère tout autre, essentiellement pratique, originant dans l'essence initialement pratique du contexte de notre vie¹⁶.

¹⁵ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2005, p. 61.

¹⁶ J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble, Jérôme Millon, 2002, pp. 203-205.

2. LA REFORMULATION GÉNÉTIQUE DE L'INTENTIONNALITÉ COMME ENJEU D'UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'INDIVIDUATION : SUJET, INDIVIDU, PERSONNALITÉ

« L'individu mûr, celui qui résout les mondes perceptifs en action, est aussi celui qui participe au collectif et qui le crée... L'individu rencontre la vie en sa maturité : l'entéléchie n'est ni seulement intérieure, ni seulement personnelle ; elle est une individuation selon le collectif. »¹⁷

Penser l'individuation nous amène à nous interroger sur le statut de la personne, de son unicité, ce qui fait qu'elle est distincte de toutes les autres. Au fond le concept d'individuation renouvelle l'interrogation sur ce qu'est l'individualité :

On peut se demander pourquoi un individu est ce qu'il est. On peut aussi se demander pourquoi un individu est différent de tous les autres et ne peut être confondu avec eux... Au premier sens, l'individuation est un ensemble de caractères intrinsèques ; au second sens, un ensemble de caractères extrinsèques, de relations. Mais comment peuvent se raccorder l'une à l'autre ces deux séries de caractères ? En quel sens l'intrinsèque et l'extrinsèque forment-ils une unité ?¹⁸

Simondon postule un mode d'existence plus profond, plus essentiel, qui intègre les deux aspects de l'individuation. C'est dans la relation avec les autres êtres que cette unité peut être découverte, à travers ce que Simondon appelle le processus d'« individualisation » :

l'individualisation continue l'individuation... l'individualisation différencie les êtres les uns par rapport aux autres, mais elle tisse aussi des relations entre eux... L'être individué est le sujet transcendantal et l'être individualisé le sujet empirique... Le concret humain n'est ni individuation pure ni individualisation pure, mais mixte des deux [...] en fait, la signification est donnée par la cohérence de deux ordres de réalité, celui de l'individuation et celui de l'individualisation¹⁹.

Cette corrélation étroite entre l'individuation et l'individualité permet de comprendre l'apport des aspects extrinsèques à l'individu, qui se déploient dans la sphère de l'existence sociale et dans les relations intersubjectives courantes. Mais peut-on dire que l'être est par là même individué ? Il

¹⁷ G. Simondon, *ILFI*, Grenoble, Jérôme Millon, 2013, p. 217.

¹⁸ G. Simondon, *ILFI*, pp. 60-61.

¹⁹ G. Simondon, *ILFI*, pp. 264-265 ainsi que p. 267.

semblerait que le terme « individué » par rapport à celui d'individualité comporte une dimension plus profonde, renvoyant à la personnalité.

La personnalité apparaît comme plus que relation : elle est ce qui maintient la cohérence de l'individuation et du processus permanent d'individualisation ; l'individuation n'a lieu qu'une fois, l'individualisation est aussi permanente que la perception et les conduites courantes ; la personnalité, par contre, est du domaine du quantique, du critique²⁰.

La personnalité serait du domaine de la « maturation », de l'enrichissement du Soi, par découverte de l'unité entre le monde perceptif et le monde affectif, unité qui est la condition nécessaire du sujet ; la personnalité est ce par quoi le sujet entre dans le collectif, pour y trouver sa signification : « le collectif est, pour le sujet, la réciprocité de l'affectivité et de la perception ». Une critique du sujet pré-individuel repose en effet sur le postulat selon lequel « c'est le préindividuel qui fonde le spirituel dans collectif »²¹, ce qui permet de comprendre une théorie du sujet fondée sur le collectif comme condition de signification : « c'est au niveau du transindividuel que les significations spirituelles sont découvertes... L'être individué porte avec lui un avenir de significations relationnelles à découvrir »²², qui se situe au point de nouage du collectif et du spirituel.

Il s'agirait donc par-là d'envisager les fondements d'une phénoménologie de l'individuation qui approfondisse le sens de la subjectivité humaine et de la notion de l'individu à laquelle celle-ci peut être associée, comme dyade pré-individuelle de l'individu et du milieu, impliquant des dimensions de relation, d'affectivité et d'intentionnalité, sous une condition énergétique. Une pensée du pré-individuel implique en effet d'entendre cette subjectivité comme centre ou foyer affectivo-émotif qui est au fondement de l'intentionnalité et permet de saisir la dynamique propre de la perception et du rôle moteur du corps.

Ce serait en fait la référence au psychisme, comme « poursuite de l'individuation vitale » et comme « problématique », qui permettrait de définir une nouvelle catégorie phénoménologique de sujet, distincte de celle d'individu, puisque l'ontogénèse commande de saisir plus fondamentalement le procès de l'Être qui, pour « résoudre sa propre problématique, est obligé d'intervenir lui-même comme élément du problème par son action, comme sujet », nous dit Simondon. Ce procès, c'est l'individuation, qui marque et indique les dimensions et les conditions selon lesquelles l'individu peut accéder, par voie transductive, au statut de

²⁰ *Ibid.*, p.268.

²¹ *Ibid.*, p. 305.

²² *Ibid.*

sujet et, au fond, de personne humaine, comme être compris et toujours lié à un milieu, une situation, un contexte.

3. L'INTENTIONNALITÉ ET SA REFORMULATION GÉNÉTIQUE CHEZ SIMONDON : AFFECTIVITÉ ET PERCEPTION

La sphère affectivo-émotive possède un sens profond chez Simondon, elle est le retentissement du préindividuel en l'homme ou la forme préindividuelle de l'expérience. Elle se donne dans le temps originel, comme flux héraclitéen des vécus, elle est éminemment transductive : « l'affectivité et l'émotivité seraient alors la forme transductive par excellence du psychisme, intermédiaire entre la conscience claire et la subconscience »²³. En ce sens, l'affectivo-émotivité définit un stade antérieur à toute pensée : elle serait le lieu des intentions originaires, couples de sensation et de tropisme, orientation du vivant dans un milieu²⁴. En effet, l'intentionnalité définit la vie courante des individus, nos sentiments, nos jugements, nos désirs *pèsent* sur la réalité, notre personnalité s'exerce et se confronte aux autres dans la colère ou la joie, ce que Merleau-Ponty appelle l'« attitude personaliste » : nos intentions sont animées par des appréhensions (*Auffassung*) qui nous amènent à nous dépasser vers les choses et les personnes, dans une dynamique de corrélation entre la conscience noétique et son champ noématique. En ce sens, comme le souligne P. Ricœur,

l'intentionnalité peut être décrite avant et après la réduction phénoménologique : avant, elle est une rencontre, après, elle est une constitution. Elle reste le thème commun de la psychologie pré-phénoménologique et de la phénoménologie transcendantale²⁵.

Suivant cette définition, nous pouvons dire que la subconscience est donc une condition de la conscience : « sans l'affectivité et l'émotivité, la conscience paraît un épiphénomène et l'action une séquence discontinue de conséquences sans prémisses »²⁶.

Nous qualifierons ici cette condition comme pouvoir de synthèse

²³ G. Simondon, *ILFI*, p. 246.

²⁴ Simondon nous dit : « Au niveau de l'affectivité et de l'émotivité, la relation de causalité et la relation de finalité ne s'opposent pas : tout mouvement affectivo-émotif est à la fois jugement et action préformée [...]. La polarisation affectivo-émotive [...] est une résultante ou comporte une *intentionnalité* », in *ILFI*, pp. 247-248.

²⁵ P. Ricœur, « Introduction de Edmund Husserl », in *Idées directrices pour une phénoménologie*, t. I, Paris, Gallimard, 1950, p. 20.

²⁶ G. Simondon, *ILFI*, p. 248.

prénoétique : la subconscience affective et émotive serait cette forme d'intentionnalité primitive qui prêle déjà un sens au réel en tant qu'être situé et polarisé par la sphère affectivo-émotive, qui est tendance ou tension vers le dehors à partir du centre que définit l'individualité. Selon Patočka, l'intentionnalité peut ainsi être comprise comme Désir, selon une caractérisation dynamique du sujet qui se comprend alors comme « mouvement », dans sa dimension perceptive et sensorielle.

Si la subconscience affectivo-émotive se conçoit chez Simondon comme *mouvement* de l'être qui par là même est déjà dans une relation de sens au sein du monde qu'il perçoit, elle permet d'approfondir le thème majeur de la phénoménologie husserlienne, à savoir l'intentionnalité : avant la réduction, il y a cette attitude naturelle qui contient une vérité irréfléchie, et qui se réalise dans l'événement originaire d'une rencontre entre le sujet charnel, animé par un Désir, et le monde des choses.

Ce n'est pas l'Esprit qui suit et décrit les phénomènes de corrélation pour constituer le sens des phénomènes en tant qu'ils apparaissent à une conscience. Cette noèse qui exerce et déplie les intentions impliquées dans la subjectivité à partir de la perception des phénomènes n'est possible qu'après la réduction phénoménologique, et est soumise à l'idéal d'adéquation.

Pourtant, elle semble escamoter le fait originaire de la liaison sensible et première de l'individu au monde, c'est-à-dire la *relation* antérieure à l'énoncé logique du jugement sur la chose : cette réalité de la relation antérieure au discours logique doit pouvoir être décrite comme objet d'une phénoménologie de l'individuation, et « une théorie de l'être antérieure à la logique devrait pouvoir être instituée »²⁷.

L'examen du rapport entre l'intentionnalité et l'affectivité, fondé sur l'analyse simondonienne de la sphère affectivo-émotive, permet donc de dégager la dimension prénoétique du sens, et par là de reformuler le sens et la portée du concept phénoménologique d'intentionnalité : c'est par l'élargissement de la notion de vécu logique à l'idée de la constitution préindividuelle du sens, ancrée dans l'affectivité humaine et le champ de son vivre et de son expérience sensible (*Erleben*) que l'on peut comprendre la véritable portée de la fondation du percevoir (*Leben*) sur le vivre, ou de l'être identique réduit sur l'être en devenir, ce qui permet de surmonter ultimement chez Husserl certaines difficultés liées à la voie cartésienne vers la réduction phénoménologique. Mais ce qui importe ici n'est pas d'étudier la phénoménologie transcendantale de Husserl et ce que l'on a pu nommer son « tournant idéaliste », mais d'établir les bases d'une critique renouvelée

²⁷ *Ibid.*, p. 36.

de la subjectivité en tant qu'elle se rattache à une dimension préindividuelle de l'expérience, du vivre, dans une recherche d'adéquation – de réciprocité serait plus approprié dans le registre simondonien qui nous adoptons – entre celui-ci et la sphère de la perception : comment peut-on penser la perception comme voie d'accès privilégié au phénomène de l'expérience et, par là, mieux saisir la portée d'une forme préindividuelle de l'expérience ? Ne faut-il pas réhabiliter le sens ontologique de la perception et de la corporité comme des conditions de la signification ? Si la méthode de l'*epochè* phénoménologique permet de dévoiler le sens ultime de l'expérience subjective du monde, elle n'en reste pas moins adossée à un préjugé subjectiviste qui subordonne la signification et la vérité de l'expérience au contenu noétique de la conscience réduite. C'est cette limite de la réduction phénoménologique que Patočka entend dénoncer, en reprenant la méthode de l'*epochè* transcendantale pour l'universaliser, et faire apparaître le fond de l'être préindividuel de la subjectivité individuelle.

4. ÉPOCHÈ ET INDIVIDUATION

Patočka récuse la thèse de l'immanence absolue des vécus subjectifs dans la transparence du *cogito*, qui conduit à un subjectivisme compromettant l'intentionnalité. Il y a bien une liberté fondamentale du sujet vis-à-vis du donné naturel, qui s'affirme comme autotranscendance, ou *chôrismos*, mais cette inspiration libérale doit se faire à la faveur du monde, s'enracine en lui, selon un mouvement ontogénétique. Le mouvement est un concept central chez Patočka, qui permet de penser la genèse du sujet, en le rapportant à une totalité antérieure à la dualité sujet-objet : « Concept de mouvement comme fondement – mouvement conçu, non pas comme mouvement de l'objet, mais comme œuvre de la *physis*, avant toute objectivation ou subjectivation – la *physis* comme essence qui est événement, essence qui advient »²⁸.

Si Merleau-Ponty critique l'idéalisme husserlien, au nom d'une « foi perceptive » qui nous rattache déjà à l'être et qui représente le lieu de la constitution du savoir, c'est Patočka qui radicalise cette critique et la mène jusqu'à ses ultimes conséquences. Il convient de penser le sujet dans toute sa concrétude, condition de la plénitude du sens visé par l'intentionnalité. Ce sujet est corps, appartenance charnelle au monde. C'est donc dans l'*ego* corporel qu'il faut chercher les sources de nos intentions, l'intentionnalité

²⁸ J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, Jérôme Millon, 1995, p. 269. C'est sans doute à travers cette formulation que l'on peut rapprocher de façon pertinente, nous semble-t-il, la philosophie de Patočka avec la thèse simondonienne du préindividuel, les deux auteurs faisant prévaloir une condition de totalité génétique comme origine du savoir.

pouvant se caractériser chez Patočka, comme nous l'avons vu, comme Désir.

Mais l'apport majeur de la phénoménologie de Patočka est qu'elle conduit à une définition plus radicale de l'*epochè* phénoménologique : suspension de toute thèse d'existence, elle est acte fondamental de liberté, par où le sujet se délivre et s'émancipe des prétentions de la conscience naturelle à peser sur la réalité – dogmatisme de la *doxa* – c'est-à-dire au fond de ses jugements qui toujours présupposent l'existence du monde comme donné, alors qu'il devrait être sujet d'étonnement et appréhendé comme transcendant, cette absence d'interrogation définissant la naïveté de l'attitude naturelle.

Le sujet en fait doit aussi renoncer à la thèse du *cogito*, du « je pense » pour être dans le monde, sans le réduire, c'est-à-dire pour éviter toute forme d'abstraction : il doit accomplir une réduction de la réduction, c'est-à-dire mettre à son tour hors circuit la thèse du *cogito* comme conscience constituante se voulant absolue.

Il s'agit par cette radicalisation de l'*epochè* universelle de reconsidérer le couple individu-milieu (dyade préindividuelle chez Simondon), le monde étant conçu comme totalité préalable, antérieure à l'individuation et à la distinction du sujet et de l'objet opérée par la pensée :

le monde n'est pas somme, mais totalité préalable. On ne peut pas en sortir, s'élever au-dessus de lui. Le monde est, par tout son être, *milieu*, à la différence de ce dont il est le milieu. Pour cette raison, il n'est jamais objet. Pour cette même raison, il est unique, indivisible. Toute division, toute individuation²⁹ est dans le monde, mais n'a pas de sens pour le monde³⁰.

Simondon définit cette totalité dans les termes d'une philosophie première :

La véritable philosophie première n'est pas celle du sujet, ni celle de l'objet, ni celle d'un Dieu ou d'une Nature recherchés selon un principe de transcendance ou d'immanence, mais celle d'un réel antérieur à l'individuation³¹.

Autrement dit, il y a une relation génétique de l'individu au Tout du monde, que nous révèle l'*epochè* et cette relation génétique doit être comprise comme une condition d'individuation³², qui nous révèle un être

²⁹ Le terme d'individuation est ici utilisé dans son acception traditionnelle de la division en genres et en espèces qui caractérise la signification analytique de l'objet.

³⁰ J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, op. cit.

³¹ G. Simondon, *IPC*, p. 137.

³² Comme le remarque L. Perreau dans son analyse de la question de l'individuation chez Husserl, « dès 1915, Husserl emploie ainsi le concept de genèse (*Genesis*) pour désigner le processus de concrétisation et d'individuation de l'expérience en général. La

comme plus qu'unité et plus qu'identité, un *a priori* réel de la sensibilité : « l'être possède une unité transductive, c'est-à-dire qu'il peut se déphaser par rapport à lui-même, se déborder lui-même de part et d'autre de son centre »³³. C'est soutenir que l'être est déjà situé et inscrit, de façon *pré-individuelle*, dans une totalité qui le dépasse et le prolonge en même temps, *ce par quoi le sujet sera dit transindividuel*, c'est-à-dire traversé de potentiels préindividuels qui impriment dans la conscience affective le mouvement vivant se déployant depuis un terme qui le polarise dès l'origine.

Cet *a priori* de l'*ego* chez Patočka est le monde, comme structure pré-individuelle, fondamentale et universelle, par laquelle le sujet rencontre les choses et les individus qui le constituent. C'est pourquoi Patočka développe une phénoménologie dite *asubjective*, mais toujours fidèle à l'intentionnalité.

La donation de sens – *Sinngebung* – n'est pas seulement quelque noëse, pôle subjectif des intentions d'un moi phénoménologiquement réduit, elle est manifestation dans et par la rencontre, c'est-à-dire phénomène. C'est soutenir que l'intentionnalité prend sa source, non plus dans un *cogito*, mais dans un corps, qui est le lieu indéfait des moteurs profonds de la personnalité, de ses motifs et exigences vitaux.

Il faut donc apprendre à penser, pour Patočka comme pour Simondon, une théorie du sujet sensible, selon le devenir génétique, où le mouvement est dévoilement de l'étant fini selon sa profondeur.

Renaud Barbaras a bien noté cet aspect ontogénétique à l'œuvre dans la philosophie de Patočka, qui le rapproche de Simondon :

Dans cette perspective, c'est sans doute à Simondon qu'il revient d'avoir le mieux formulé ce que J.-H. Barthélémy appelle la forme d'une « réduction au devenir » : « il faut partir de l'individuation, de l'être saisi en son centre selon la spatialité et le devenir, non d'un individu substantialisé devant un monde étranger à lui »³⁴.

phénoménologie génétique est aussi celle qui fait droit à la processualité de la constitution de l'expérience. Dans le cadre de l'analyse statique, le sujet pouvait bien changer, mais seulement en tant que corrélat subjectif de l'objet intentionnel. La corrélation du sujet et de l'objet demeurerait foncièrement statique dans sa structure interne et la phénoménologie statique ne se donnait donc pas les moyens de rendre compte de la genèse de l'expérience. Dans le cadre de la phénoménologie génétique en revanche, la corrélation sujet-objet est appréhendée comme résultat d'un développement processuel qui mérite en lui-même attention [l'individuation]. La recherche génétique est celle qui reconsidère l'activité constitutive de la conscience en découvrant la genèse subjective qui l'anime ». L. Perrau, « La question de l'individu et de l'individuation chez Husserl », in *L'individu*, sous la dir. d'Olivier Tinland, Paris, Vrin, 2008.

³³ *Ibid.*, p. 23.

³⁴ G. Simondon, *IPC*, p. 21.

Dans cette perspective, c'est sans doute à Simondon qu'il revient d'avoir le mieux formulé ce que J.-H. Barthélémy appelle la forme d'une « réduction au devenir » : « il faut partir de l'individuation, de l'être saisi en son centre selon la spatialité et le devenir, non d'un individu substantialisé devant un monde étranger à lui »³⁵.

Cette *réduction* au devenir comme genèse ou γένεσις, au sens ionien, de l'être du vécu à l'être en devenir, qui manifeste le caractère d'une *genesis es ousian* dans le geste ultime de la phénoménologie à travers l'idée d'« ego corporel » conçu comme *mouvement*³⁶, ou comme corporéité motrice, implique une conception dynamique de la réflexion sur soi, l'intentionnalité prenant sa source dans la sphère propre du corps, c'est-à-dire dans l'intensité perceptive de la personne qui pense son existence et tend à la réaliser, à s'individualiser :

La phénoménologie de la corporéité est rendue possible par la radicalisation d'une double réduction. L'on réduit tout d'abord à la sphère purement personnelle, excluant tout rapport aux autres comme tels. Cette réduction permet de comprendre l'élaboration, la constitution du corps propre à la fois dans sa différence d'avec la constitution de l'objet objectif et dans sa connexion indissoluble avec celui-ci... La seconde étape de la réduction conduit alors au présent vivant de l'ego originaire, délimitant, à l'intérieur de la sphère purement personnelle, un domaine de la présence absolue à soi de l'ego et de sa liberté³⁷.

Ici l'on pourrait rapprocher la phénoménologie henryenne de l'ontologie du préindividuel de Simondon, l'enjeu étant au fond dans « l'élucidation phénoménologique du sens de l'individuation »³⁸. Comme le dit M. Henry,

La réalité de l'être dont il s'agit alors ne réside plus dans son individuation, ni dans le milieu de toute individuation possible en général, mais dans la réalité

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Merleau-Ponty confirme cette dimension fondamentale du mouvement en jeu dans l'intentionnalité : « Toute la connaissance, toute la pensée objective vivent de ce fait inaugural que j'ai senti, que j'ai eu, avec cette couleur ou quel que soit le sensible en cause, une existence singulière qui arrêta d'un coup mon regard, et pourtant lui promettait une série d'expériences indéfinie, concrétion de possibles d'ores et déjà réels dans les côtés cachés de la chose, laps de durée donné en une fois. L'intentionnalité qui relie les moments de mon exploration, les aspects de la chose, et les deux séries l'une à l'autre, ce n'est pas l'activité de liaison du sujet spirituel, ni les pures connexions de l'objet, c'est la transition que j'effectue comme sujet charnel d'une phase du mouvement à l'autre ». M. Merleau-Ponty, « Le philosophe et son ombre », in *Éloge de la philosophie*, pp. 212-213.

³⁷ J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie, op.cit.*, p. 99.

³⁸ O. Tinland, « Auto-affection et individuation selon Michel Henry », in *L'individu*, Vrin, 2008, p. 120.

de sa possibilité même, parce qu'un tel être est celui de la connaissance ontologique³⁹.

L'on retrouve ici, comme chez Patočka, l'idée d'une transcendance du monde à partir duquel le sujet, la subjectivité originaires de l'expérience interne transcendantale du corps subjectif comme étant liée à ce monde par son mouvement, peuvent être décrits : le monde est le véritable corrélat du mouvement, d'une intentionnalité motrice qui peut éclairer, ensuite, la « déduction transcendantale des catégories »⁴⁰. Ainsi, le corps permet de décrire le principe d'une unité ou d'un fondement de la connaissance de l'être transcendant, de l'apparaître en tant que tel. Ce fondement nous est connu,

non pas, précisément comme un objet atteint par l'intentionnalité de la connaissance théorique, mais comme ce qui se manifeste à nous bien avant que nous nous avisions de le connaître de cette manière, comme ce qui, au contraire, rendra possible la naissance d'une nouvelle intentionnalité, laquelle, parce que l'être réel du monde lui sera déjà donné, pourra former le projet de le connaître dans une connaissance thématique et intellectuelle d'un autre ordre⁴¹.

³⁹ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 2014, p. 141. De même, chez Merleau-Ponty, l'idée de préindividualité est pressentie à partir d'une condition génétique : « Pour reprendre contact avec des faits indubitablement organiques, nous sommes revenus enfin à l'ontogenèse et en particulier à l'embryologie, en montrant que les interprétations mécanistes (Speemann) aussi bien que celle de Driesch, laissent échapper l'essentiel d'une nouvelle notion du possible : le possible conçu, non plus comme un autre actuel éventuel, mais comme un ingrédient du monde actuel lui-même, comme *réalité générale* », in M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, Paris, Gallimard, 1968, p. 137.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 102.

⁴¹ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps, op.cit.*, p. 100. Pour une analyse plus approfondie de la phénoménologie de M. Henry, notamment de sa critique du bisubstantialisme au profit d'une dualité problématique du sujet charnel, du corps biranien comme « mouvement senti dans son accomplissement, le sentiment de l'effort », on pourra lire son ouvrage majeur, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, « Epiméthée », 2014, notamment le chap. III, § 3, p. 142, qui illustre bien la critique du principe d'individuation en s'appuyant sur l'idée d'une individualité sensible qui ne se limite pas à de l'empirique comme terme premier, car « la théorie ontologique du corps nous interdit, nous dit-il, de voir en lui un principe d'individuation empirique » (p. 143). Il y aurait ici une critique implicite de l'hylémorphisme d'après une reformulation ontologique du statut du corps comme plan de l'individualité et de la « subjectivité absolue », qui conditionne l'individuation comme *sentir* et pas seulement comme « sensation individuée dans le temps » (p. 144). Au fond, pour M. Henry, il faut partir du centre de l'être qu'est le corps subjectif et son mouvement qui le situe dans l'action, pour identifier l'individu et son milieu où se joue sa constitution, condition d'une connaissance intérieure, d'une reconnaissance de soi tandis que ce mouvement qui est le nôtre s'accomplit : « l'être du mouvement est une effectivité

L'expérience interne transcendantale de notre corps subjectif permet en fait de décrire l'unité du corps interprétée comme celle d'un savoir, non pas au sens où notre corps serait une connaissance, mais plutôt un pouvoir ou un principe de connaissance, c'est-à-dire une authentique connaissance ontologique dont dérivent nos connaissances intellectuelles et théoriques : c'est à partir de cette connaissance originaire, où ce qui nous est originairement donné est le corps, que peut être défini un nouveau mode d'intentionnalité. Le mouvement est cette intentionnalité *sui generis* qui atteint le terme transcendant, mais ce qui se manifeste à lui n'est pas représenté au sens théorique, ce n'est pas un vécu qui serait informé par la noèse, il s'agit bien du vécu qui est concomitant du mouvement du corps, celui qui est senti, éprouvé par l'individu sensible. En ce sens, l'intentionnalité que permet de décrire la notion de mouvement, est celle de la manière dont l'élément transcendant (le pôle noématique) est vécu dans le mode propre du mouvement que j'effectue en tant que sujet charnel, en tant que corps subjectif, celui d'une intentionnalité plus profonde de la vie de l'ego, « une intentionnalité qui se retrouve dans toutes les autres déterminations de la subjectivité transcendantale »⁴².

phénoménologique, dont tout l'être est précisément de nous être donné, et de nous être donné dans une expérience interne transcendantale...dont la vie n'est rien d'autre que la vie même de la subjectivité transcendantale », (Chap. II, pp. 84-85). Ou enfin, nous dit-il, « c'est ce problème du savoir primordial de notre corps » qui paraît définir le véritable plan de l'individuation de soi, « puisque dans une ontologie phénoménologique, l'être est uniquement déterminé par la manière dont il se donne à nous » (p. 79). Retenons ici que plan d'immanence absolue du corps et plan d'individuation peuvent être synonymes, donnant sens à la possibilité d'une phénoménologie de l'individuation, à la croisée des philosophies henryenne et simondonienne, et que l'enjeu de ce dialogue possède une dimension spirituelle, celle de la possibilité, aperçue originalement par Maine de Biran, d'une connaissance fondée sur le corps, le mouvement et le sentir, triade ontologique qui redéfinit en l'approfondissant, la découverte cartésienne du cogito (Cf. Chap. II, pp. 76-77 ; Chap. I, pp. 59-63).

⁴² M. Henry *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, Coll. « Épiméthée », 2014, pp. 99-100. L'on remarquera que cette élaboration génétique de la phénoménologie matérielle chez M. Henry repose également, comme chez Simondon, sur une critique préalable de l'hylémorphisme. Comme le remarque O. Tinland, « Ainsi s'obtient l'accès à la matérialité originaire de la phénoménalité, qui a pour nom la vie. La matière, ici, n'est autre que la *hylé* husserlienne énergiquement découplée de la *morphé* inhérente à toute visée intentionnelle. Elle est « l'élément sensuel qui n'est en soi rien d'intentionnel », couche d'expérience purement immanente du corps vivant par lui-même, qui n'est pas un simple matériau de base pour l'édification des synthèses intentionnelles (représentations), mais constitue une sphère absolument *irréductible* à toute visibilité, rebelle au primat métaphysique (« grec ») de l'hylémorphisme », in « Auto-affectation et individuation selon M. Henry », *L'individu*, sous la direction d'Olivier Tinland, op.cit., p. 105. On notera de plus, la proximité de la critique du *principe d'individuation* - associé à la théorie aristotélicienne de l'hylémorphisme, mais aussi plus largement

5. LE PROBLÈME PERCEPTIF : L'OUVERTURE DU PRÉINDIVIDUEL, LA PERCEPTION, LE CORPS

La perception du corps propre semble impliquer cette refonte de la philosophie classique et des « prétendues évidences du réalisme », qui implique de procéder à une véritable réduction phénoménologique, celle qui permet de reconsidérer le couple individu/milieu, cette zone opérationnelle de l'être qui gît dans l'indéterminé :

Or la perception du corps propre et la perception extérieure, on vient de le voir, nous offre l'exemple d'une conscience *non-thétique*, c'est-à-dire d'une conscience qui ne possède pas une pleine détermination de ses objets, celle d'une *logique vécue* qui ne rend pas compte d'elle-même, et celle d'une *signification immanente* qui n'est pas claire pour soi et ne se connaît que par l'expérience de certains signes naturels.⁴³

Dans l'un de ses derniers cours au Collège de France, « Nature et logos : le corps humain », Merleau-Ponty parle d'un symbolisme naturel du corps humain, « tacite ou d'indivision », où c'est le corps qui apparaît comme percevant la nature dont il est l'habitant. Si la vie n'est pas un simple objet pour une conscience, il s'agit alors de décrire « l'animation du corps humain, non comme descente en lui d'une conscience ou d'une réflexion pure, mais comme métamorphose de la vie, et le corps comme corps *de l'esprit* (Valéry) »⁴⁴.

Revenir aux phénomènes, ce serait alors revenir à cette part de nature qui fait de nous un être double, à ce corps qui est notre centre s'inscrivant tout entier dans le présent de la vie, à cet « inaperçu vers lequel tous les objets tournent leur face »⁴⁵, à ce potentiel qui annonce le surgissement de significations comme un perspectivisme de l'expérience. Pourtant, nous dit Merleau-Ponty, cet « anonymat de notre corps est inséparablement liberté et servitude »⁴⁶, car notre corps est indissolublement inscrit dans la temporalité, qui introduit dans l'être une dimension d'énergie, de

imputable à toute philosophie de la représentation encore présente, chez Husserl, sous la forme de sa théorisation de la phénoménologie comme une « recherche générique » (Cf. *L'idée de la phénoménologie*, trad. fr. A. Lowit, Paris, PUF, 1970, p. 80) substituant les essences aux faits – chez M. Henry et G. Simondon : « c'est en-deçà de la représentation, en deçà même de l'intentionnalité même que se joue l'individuation. Semblable décision ontologique ne suppose pas seulement la mise à distance des métaphysiques idéalistes de la subjectivité ; plus profondément, elle implique un rejet de principe de ce qui se donnait classiquement pour le *principium individuationis* », *ibid.*, p. 111.

⁴³ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception (PP)*, Gallimard, 2005, p. 24.

⁴⁴ M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours, op. cit.*, pp. 177-178.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

déphasage, de motivation qui amène le corps actuel à se rallier aux intentions pratiques du corps habituel, à se situer sur le plan des objets du monde, de sa transcendance, ce qui fait pour l'auteur l'« ambiguïté du savoir », l'« ambiguïté de l'être au monde ».

Mais ce que la phénoménologie de la perception permet de tenir pour acquis et progrès dans la réflexion, tient dans le fait que le dualisme cartésien et la physique mécaniste réduisant le vivant et les corps à des propriétés physico-chimiques observées puis déduites selon des relations de causalité extérieures à leur objet sont dépassées par une conception du sujet percevant, où la conscience ne peut cesser d'être ce qu'elle est, c'est-à-dire un fait, et ne peut en ce sens prendre possession entière de ses opérations comme dans l'idéalisme transcendantal : dans la perception pensée pour elle-même, le sujet retrouve le monde, lui appartient corporellement par l'appréhension des qualités des choses et de leurs grandeurs intensives qui en constituent le contexte perceptif.

Comme le remarque Merleau-Ponty,

Il n'y a pas là deux natures, l'une subordonnée à l'autre, il y a un être double... le corps propre est un sensible et il est le sentant, il est vu et se voit, il est touché et se touche et, sous le second rapport, il comporte un côté inaccessible aux autres, accessible à son seul titulaire. Il enveloppe une philosophie de la chair comme visibilité de l'invisible⁴⁷.

Cette compréhension renouvelée de la perception, amène à situer le *cogito* dans un contexte vivant, qui procède par « mouvements prospectifs », par « intentions motrices », comme pour sonder le sensible et se faire chose parmi les choses grâce au corps :

Comprendre, c'est éprouver l'accord entre ce que nous visons et ce qui est donné, entre l'intention et l'effectuation – et le corps est notre ancrage dans le monde [...] L'identité de la chose à travers l'expérience perceptive n'est qu'un autre aspect de l'identité du corps propre au cours des mouvements d'exploration⁴⁸.

Pour Simondon, la perception est au cœur de la théorie de la connaissance, elle est ce qui atteint les essences génétiques, à travers le divers du sensible :

percevoir est bien *prendre* à travers; sans ce geste actif qui suppose que le sujet fait partie du système dans lequel est posé le problème perceptif, la perception

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ M. Merleau-Ponty, *PP*, p. 169 ; p. 216.

ne saurait s'accomplir [...] c'est en s'orientant dans cette situation que le sujet peut ramener à l'unité les aspects de l'hétérogénéité qualitative et intensive, opérer la synthèse du divers⁴⁹.

Ainsi, la perception ne porte pas sur une forme, elle n'est pas la saisie d'une forme, mais l'invention d'une forme qui modifie la relation du sujet et de l'objet : l'*eidōs* perçu n'est pas abstrait d'un vécu logique, ni même objet d'une réduction phénoménologique, c'est une polarité, une intensité, une *prégnance*. C'est donc par le corps que la perception se produit de manière intensive, par le surgissement d'une forme qui est saisie d'une situation dans ses propriétés expressives. Tel est le sens de la prégnance de la Bonne forme perceptive chez Simondon :

il est difficile de découvrir le carré comme solution d'un problème perceptif. [...] la figure humaine avec son expression amicale ou hostile, la forme d'un animal avec ses caractères extérieurs typiques, sont aussi prégnants que le cercle ou le carré. [...] Percevoir un arbre, c'est voir en lui l'axe qui va des racines à l'extrémité des branches⁵⁰.

On peut donc dire que la prégnance définit la vraie forme, c'est-à-dire, pour reprendre Simondon, l'*information*. Substituer la notion d'information à la notion de forme est la clef du problème perceptif et, à plus forte raison, de la science :

On doit considérer le sujet entier dans une situation concrète, avec les tendances, les instincts, les passions [...]. L'intensité d'information suppose un sujet orienté par un dynamisme vital : l'information est alors ce qui permet au sujet de se situer dans le monde. Tout signal reçu possède en ce sens un coefficient d'intensité possible [...]. Les formes géométriques prégnantes ne nous permettent pas de nous orienter ; elles sont des schèmes innés de notre perception, mais ces schèmes n'introduisent pas un sens préférentiel. C'est au niveau des différents gradients, lumineux, coloré, sombre, olfactif, thermique, que l'information prend un sens intensif, prédominant [...]. L'objet est une réalité exceptionnelle⁵¹.

La question de la perception nous met donc au cœur d'une philosophie génétique, qui récuse la logique de la représentation : c'est du point de vue du perçu, c'est-à-dire de l'apparaître comme tel que le sujet se constitue. La perception est constitution du sens d'être. La constitution de la notion d'objet ne peut se réaliser en escamotant le sujet sensible, qui est le lieu

⁴⁹ G. Simondon, *ILFI*, p. 244. C'est nous qui soulignons.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 236.

⁵¹ *Ibid.*

indéfait de sensations et d'impressions impliquées dans l'acte perceptif : la perception a rang d'être, elle est au cœur du mouvement d'individuation.

Le monde ne se réduit donc pas selon le paradigme cartésien à une science de l'ordre et de la mesure, à une théorie géométrique des proportions qui s'applique à rationaliser les rapports observables entre les figures et les mouvements se produisant dans le réel, en termes de quantités, et le corps n'est pas seulement une substance spatio-temporelle, une individualité empirique, c'est aussi une matière sensible vivante qui s'articule à un milieu; dans sa critique de l'associationnisme d'inspiration empiriste, Merleau-Ponty montre d'ailleurs que les contiguïtés et les ressemblances de fait entre les choses qui en permet l'association et la connaissance ne permettent pas de comprendre le phénomène perceptif en tant que tel.

CONCLUSION

Nous avons vu qu'il existe dans l'ontogénèse de Simondon, comme dans la phénoménologie d'inspiration post-husserlienne de Patočka et de Merleau-Ponty, mais aussi de M. Henry, une démarche épistémologique commune, qui consiste à penser le sujet polarisé, orienté par une dynamique du sensible et de la nature, et qui situe d'emblée l'individu dans une problématique qui le dépasse, qui le rend premièrement relatif à d'autres êtres, dont il se distingue en degrés, et non par nature, par des différences intensives : c'est dans le mouvement ontogénétique du sujet que s'élabore la connaissance et que se constitue la donation de sens, par le déploiement de l'intentionnalité motrice et affective. Il y a genèse du savoir, et non plus seulement extension déductive de la *cogitatio*. Les fondements phénoménologiques d'une subjectivité authentique, inscrite dans le divers du sensible et de l'apparaître des choses s'établissent ainsi comme le sens et la mesure d'un lien constitutif entre le sujet et son individuation dont les conditions de genèse précèdent la pensée, dans la forme *a priori* réelle du préindividuel : l'idée de préindividuel comme ce qui précède en droit l'expérience dans l'intuition, obtenue après la mise en œuvre de l'*epochè* transcendantale, permet ainsi de redéfinir la place du sujet en l'articulant au monde comme totalité préalable qui contient la réalité des possibles de son être compris dans sa genèse. La possibilité d'envisager une *epochè* sans faire abstraction de ce donné préindividuel qu'est l'être en tant qu'être qui s'individue et se constitue selon un mouvement ontogénétique, fonde la reprise du thème husserlien de l'*epochè* pour l'appliquer à la pensée elle-même, et laisser au monde la possibilité d'apparaître comme tel. Exister pour le phénomène de l'apparaître en tant que tel, pour ce qui se tient en dehors de la pensée en s'individuant, c'est affirmer la liberté conjointe de

l'homme et du monde, l'individu n'étant plus, au fond, que l'otage de ce dernier où il se situe d'emblée, par sa nature préindividuelle, par sa relativité ontologique, comme vivant : le relativisme de la connaissance deviendrait alors une condition positive de l'autonomie du sujet, compris comme être relatif en ce sens positif permettant de dépasser l'aporie kantienne du caractère contingent du noumène. L'individuation peut être présentée, en tant que pensée à partir du postulat du préindividuel comme réalité du possible comme une condition suffisante de l'expérience de la liberté humaine, qui s'inscrirait dans « cet univers en voie de constitution que l'on peut nommer *esprit* », où le sujet humain advient par sa nature et sa genèse comme être toujours lié et inséparable du milieu où il vit et perçoit le monde, comme être social dont l'identité individuelle fait de lui, au fond, une personne comme tout autre, et toujours parmi les autres, comme être par essence transindividuel : « à travers l'individu, compris comme ce "transfert amplificateur de la Nature", les sociétés sont fondées en raison, comme monde qui est le véritable a priori de la conscience et du sujet.

Institution philosophique et institution mythique ; quel régime de pensée pour l'aventure du sens ?

AURÉLIEN ALAVI

Si l'erreur originelle de la pensée phénoménologique, selon Jocelyn Benoist, est d'avoir enfreint les règles de la grammaire de l'apparaître, en refusant aussi bien la transcendance des normes eu égard au *donné* qui les « remplit », que la priorité de l'être sur le « phénomène »¹ – « fourvoiement présomptueux » pour ainsi dire, qui affecta moins Husserl que ses lointains disciples français de la seconde moitié du XXe siècle, eux qui se refusèrent à prendre de la *hauteur* sur le champ de l'apparition² – pour Marc Richir, cette « transgression » procède également, et bien davantage encore, du refus d'inféoder la description des multiples strates de notre expérience au mode de réflexion *institué* par la *tradition platonicienne*. L'aventure de la phénoménologie française aura beau se solder par un cortège d'illusions transcendantales et de simulacres en tous genres, elle aura du moins contribué à circonvenir ce régime de pensée³, en lui assignant certaines bornes.

¹ Principe auquel nous souscrivons, dans la mesure où nous nous refusons à faire de la « manifestation », de la « donation », le fond de toute chose. Pour autant, le phénomène tel que nous l'entendons avec Richir, n'est pas l'autre nom de l'apparition d'un étant quelconque ; il est plutôt, du moins dans les couches les plus archaïques de notre vécu, *rien-que-phénomène*, un *tout* labile de concrétudes – affections et *aisthesis* qui se combinent dynamiquement pour former des *phantasiai*-affections pures, lesquelles tapissent notre inconscient, « phénoménologique » avant d'être psychanalytique – qui clignote entre l'apparition et la disparition.

² Ce fourvoiement, analysé en ces termes par L. Binswanger, est le symptôme d'une privation d'un certain domaine de l'expérience humaine (dans l'exemple de Binswanger, celui de l'étendue ; pour nous, il s'agit du normatif dans sa transcendance), privation découlant elle-même de l'exagération d'une dimension complémentaire de notre existence, il est vrai structurante (mais pas exclusive). Ici, celle de la donation, prétendument délivrée de toute mesure. Ce mirage de *l'auto-donation*, il nous semble que Richir le conjure par cette formule : « il n'y a pas de "donation" hors de l'institution symbolique », M. Richir, *La Crise du sens et la phénoménologie – Autour de la Krisis de Husserl*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. Krisis, 1990, p. 82.

³ Expression typiquement richirienne, mais qui n'est pas sans faire écho, selon nous, à la « philosophie des formes symboliques » de Cassirer. On sait que celui-ci s'efforça d'élucider le chiffre des différentes cultures (à l'instar, ce qui nous intéresse au premier chef, de la culture mythique) en érigeant ce qui devait être des « lois » de l'esprit. De même, nous interprétons ces régimes de pensées comme des « formes de vie », qui sans doute se répercutent bien au-delà sur notre vie théorique. Ils constituent tous ensemble des possibilités déterminées pour la réflexion, sinon pour l'existence en son intégralité.

Entendons-nous bien : ce régime, que nous nommons « philosophique », ou « platonicien », n'est pas sans pertinence lorsqu'il s'agit de connaître ou d'évaluer ce que l'on vise, par subsumption de la chose sous une *Bedeutung*. Autrement dit, les concepts qu'il met à notre disposition sont parfaitement aptes à saisir *ce qui se joue* au cœur d'une opération *déterminante* ; et les développements proposés par Jocelyn Benoist dans le cadre de son réalisme normatif le démontrent avec suffisance⁴. Seulement, il va de soi que cette pratique ne renferme pas le tout de notre expérience ; serait-elle restreinte à *l'expérience du penser*.

En effet, les modèles issus du platonisme – notamment la distinction canonique entre « sens » et « référence » – peinent à rendre compte des innombrables tours et détours qu'emprunte notre pensée, dès lors que celle-ci se prend à œuvrer en dehors et « en deçà » de nos actes cognitifs, ou de la simple communication d'états-de-chose. En dehors et en-deçà d'un registre où la pensée autant que la parole, communes ou banales, tendent à se réduire à l'état *signalétique*, ne procédant plus que par scansion de visées de *Bedeutungen*. Or, de ces pensées fluctuantes et diversement rythmées, qui se tissent et s'entre-tissent à revers de l'entreprise catégoriale, sans jamais renoncer à une certaine forme de cohésion (pour ainsi dire a-conceptuelle), il n'est de meilleur exemple, pour Richir, que celui du « *phénomène de langage* » :

Par-là, nous entendons ces phénomènes, qu'ils relèvent ou non de l'expression linguistique, où, selon certains enchaînements, du sens, qui s'est déjà entrouvert à lui-même de façon fugace, cherche à se stabiliser ou à se posséder⁵.

Ce n'est qu'une fois établi, *stabilisé* justement, qu'un tel sens trouve une place dans le modèle « frégéen » de la dénotation. Mais alors il se voit transposé en ce qui n'était, dans le cours de son procès, que l'horizon de son déploiement. Raison pour laquelle il paraîtrait impropre et saugrenu de réaliser la *rétrojection* des termes d'une opération déterminante sur ce phénomène : le travail du concept, fatalement coextensif d'une position ou d'une thématization, ne pourrait qu'interrompre le mouvement d'élaboration d'un sens encore en gésine. Partant, il convient de reconnaître que ce même modèle s'échoue au bord de l'exigence phénoménologique que serait la description d'un phénomène de langage, aussi nommé *sens se*

⁴ Sur cette question, nous renvoyons surtout aux deux derniers chapitres de *Logique du phénomène*, Hermann, coll. « Le Bel Aujourd'hui », Paris, 2016. Chapitres qui de surcroît ont le mérite d'exposer le rapport qu'entretient son réalisme avec l'approche phénoménologique, eu égard au problème de la manifestation.

⁵ M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, Jérôme Millon, 2006, p. 28 (Par suite noté *FPTE*).

faisant ; description de « ce qui se passe » tandis que nous entreprenons de parler (ou bien d'écrire) pour *dire un sens* que nous pressentons depuis l'instant d'une « illumination »⁶, elle-même presque insituable dans le temps.

La pensée alors, s'abandonne à son mouvement « réfléchissant », c'est-à-dire à l'élan (en vérité oscillant, entre des horizons de futur et de passé⁷) qui l'anime, dès lors qu'elle cherche un sens qui ne s'est pas encore sédimenté, quoique toujours en imminence d'une implosion dans le concept, sinon d'une condensation dans un sens intentionnel⁸. Et dans cet effort tout réflexif d'un soi assistant l'ipséité en devenir du sens *in fieri* – parti, pour ainsi dire, à la recherche de lui-même, de ce « lui-même » que nous ne faisons que pressentir, encore – la pensée fait implorer le cadre trop corseté qui était le sien. Elle ne fait plus jouer les mêmes ressorts que ceux à l'œuvre dans un jugement déterminant. Bien plus : comme nous le verrons, elle échappe au principe d'identité. Et nous ajouterions qu'il en va ainsi de tout ce qui procède du *langage*, de l'expression dialogique aux beaux-arts, en passant par le rêve⁹.

Le langage n'est rien d'autre que la dimension du sens se faisant, ce à

⁶ Façon triviale d'exprimer le passage du « moment » du sublime de l'état virtuel à l'actualité. Cf. *infra*, p. 41-47.

⁷ « L'énigme du sens venant à poindre est précisément que, d'une certaine manière, je la "possède", déjà ou en suis déjà "habité", alors que, d'une autre manière mais corrélativement, elle m'échappe, est fuyante, au point que, en quelque sorte pour m'en assurer, je me sens requis par son déploiement en une parole qui la dise et que je dois faire. Cela signifie cette chose capitale que, même dans son état le plus inchoatif, le sens qui vient à poindre est d'un seul coup promesse d'un sens qui ne se révélera que par son déploiement et exigence du même sens qu'il s'agit précisément de déployer fidèlement par rapport à ce qui s'est déjà révélé de lui. » *Ibid.*, p. 30.

⁸ « Or le sens que la parole cherche à dire n'est pas, en général, déjà sens intentionnel en son acception husserlienne, car c'est lui, dans son indétermination initiale, qui est relative, que la parole vise, et non pas une signification (*Bedeutung*) », *ibid.*, p. 29.

⁹ Selon Richir, et en un sens avec Freud, il y a bien quelque chose comme une « pensée » du rêve, mais qui travaille à *l'aveugle*, tout entière livrée au jeu des synthèses passives, qui rythment ainsi des concrétudes presque aussi nébuleuses que les *phantasiai* pures – en raison d'une porosité toute particulière à ces dernières : « cette pensée est "inchoative", faiblement concentrée, hésitante, plus que toute autre à la recherche d'elle-même, c'est-à-dire plus que toute autre exposée aux jeux phénoménologiques de la transpassibilité, aux surgissements et aux éclipses inopinées des apparitions de *phantasia* – qui contribuent au caractère obscur et biscornu du rêve... », in M. Richir, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Jérôme Millon, Grenoble, 2000, p. 319 (noté *PE infra*). Phase de temporalisation toujours plus ou moins avortée, peinant à franchir la barre de la virtualité pour aussitôt retomber dans l'anonymat hors langage, et paraissant donc travailler en pure perte. Il n'en va assurément pas de même dans l'exercice de la pensée *vigile*, où précisément *un soi* vient prêter assistance au sens parti à la recherche de lui-même.

travers quoi tel ou tel sens cherche, non pas à « s'exprimer »¹⁰, mais à *se dire* par l'accumulation de ses « lambeaux », véritables « signes phénoménologiques » tenant lieu de relais pour le déploiement temporalisant du sens, et qu'il nous faut impérativement distinguer de leurs homologues linguistiques, lesquels en constituent la découpe stabilisée, sédimentée et instituée, et toujours se réalisant en conformité à certaines règles d'enchaînements. C'est que tout phénomène de langage temporalise un sens qui se cherche précisément *entre* les signes d'une certaine langue, qui pour ainsi dire s'invente, mais seulement *au creux* des opérations linguistiques¹¹ portées par tel ou tel système symbolique¹². Pour Richir, c'est bien cette recherche, cette aventure du sens au fil de lambeaux de lui-même, qui constitue la pensée¹³. Il ne saurait être question cependant de faire l'économie d'une langue qui, à défaut de constituer toute la *Gehalt* du sens ici interrogé (*Sinnbildung*, et non *Bedeutung*), joue cependant le rôle

¹⁰ S'il y a expression, c'est toujours par l'entremise d'une langue ou de codes symboliques – dont certes le sens ne saurait se passer.

¹¹ Car le signe, linguistique, musical ou autre, et pour autant que sa matérialité se voit « mise en suspens » dans le procès de l'énonciation, implique de manière non intentionnelle une opération « conceptuelle » (de liaison, de modalisation, etc.), laquelle ne devient effective qu'à s'appliquer au sens qui se file dans ce procès. Pour une théorie de ces opérations, et des concepts pris comme « opérateurs analytiques » de sens en mouvement, cf. *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Grenoble Jérôme Millon, 2008, p. 182-204 (noté *FPL*). Retenons simplement que l'opération dénotative (et le concept qui la sous-tend, nommé « concept monstatif ») n'est à tout prendre, que l'une des nombreuses modalités de découpage du sens (phénoménologique) en significations (symboliques).

¹² M. Richir, *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996, p. 39 (par suite noté *EP*): « Les “signes” phénoménologiques, ou plutôt les “êtres” (*Wesen*) de langage, jouent donc toujours, dans la parole opérante qui se dit elle-même en langue, à *revers* de la langue, à *distance* d'elle, même si cette distance est insituable, *entre* les lignes et les mots, comme l'entre-aperçu qui est sous-entendu ». Si donc le phénomène de langage qui se déploie à mesure (d'un temps qui lui est propre) exerce des *effets* sur la langue – dans la mesure où nous cherchons nos mots, parfois au risque du *néologisme*, avec l'intention de fixer le sens que nous avons *sur le bout de la langue* ; et c'est ainsi que les signes phénoménologiques « réaccordent selon leur nécessité les possibles symboliques de la langue... », p. 41. Il n'exerce cette influence que depuis une irréductible distance. C'est pourquoi il convient de parler d'effets « virtuels », desquels toute langue serait *transpassible*, plutôt que simplement passible : étant donné qu'ils tirent leur origine d'un ordre qui n'est en rien commensurable aux possibilités de la langue, mais bien au contraire, *bouleverse* ces dernières. Notre langue vit de ce sens *in fieri* qui la transit depuis pareil hiatus, un abîme que tant les lambeaux de sens que les concepts de notre institution symbolique ne sauraient combler. Notons déjà que tout phénomène de langage demeure quant à lui *transpassible* de ce que Richir la « masse inchoative du langage ».

¹³ M. Richir, *FPL*, p. 35. « Toute pensée véritable » est une pensée « qui *fait* du sens et ne se contente pas de communiquer des informations ».

de médiation nécessaire, ne serait-ce que pour empêcher son évaporation, qui serait sa dissolution dans le hors-langage¹⁴.

Le sens se fait en utilisant les ressources symboliques de telle ou telle langue. Tout l'enjeu, sans doute, est de mettre ses signes *dans les pas* de la *Sinnbildung*. Mais si dès lors « les mots me viennent »¹⁵ au rythme d'une fluence dont je ne suis pas tout à fait maître, force est cependant de reconnaître que ceux-ci sont *tributaires* d'une institution symbolique, et plus largement d'un certain régime de pensée, dont rien ne nous autorise à postuler la transparence aux phénomènes de langage. Bien au contraire, il semblerait que chacun de ces ordres symboliques opère, en ces phénomènes, de multiples découpages, les soumettent à leur quadrillage, depuis le registre qui est le leur ; procédant ainsi à une déformation cohérente de la teneur phénoménale à l'œuvre dans toute *Sinnbildung*.

Seulement, en raison même de la diversité des cultures, et des régimes de pensée qu'elles expriment, cette déformation ou transposition se voit démultipliée, pour ainsi ouvrir à une multiplicité de perspectives sur ce même langage. De là à estimer qu'au sein de cette disparité de points de vue structurants, tous ne lui sont pas aussi fidèles – fidèle à la contexture du langage¹⁶, à sa remarquable fluence que rien ne saurait interrompre *a priori*, aussi bien qu'à *ce qu'il nous dit*¹⁷ – il n'y a qu'un pas, qu'il nous paraît légitime de franchir. Et la langue attachée à tel ou tel régime de pensée en sera pour nous le marqueur, accusant, rendant saillante cette proximité, et ce, à divers degrés suivant l'institution dont elle participe.

Déjà pressentons-nous que les signes, et plus justement les opérateurs d'une langue donnée, sont parfois en mesure de nous entraîner dans des directions tout autre que celles de la dénotation d'objets intuitionnés, en perception ou en imagination. En outre, et toujours à l'aune du découpage auquel procèdent certains ordres symboliques, il semblerait que nous n'ayons pas toujours affaire à des entités « *auto-coïncidentes* » : c'est-à-dire à des étants relativement stables, disponibles, à la mesure, dirait Richir, des concepts que nous employons pour les désigner ; et dont l'être, ou plutôt la

¹⁴ « Dans cette situation, la langue, n'est plus le support du sens, car elle en est, en quelque sorte, le dépôt sédimenté, le détour nécessaire à sa fixation. » M. Richir, *EP*, p. 41.

¹⁵ « c'est par rapport à ces lambeaux de sens eux-mêmes que [...] les enchaînements de langue se disposent – les « mots » me viennent au lieu que j'aie les chercher dans un grenier, ce qui supposerait la liberté, ici une part d'arbitraire, de choix successifs. » M. Richir, *EP*, p. 36.

¹⁶ Sertie de lambeaux de sens, mais aussi nous le verrons, de *Wesen* sauvages de langage (à titre de concrétudes « virtuelles »), ainsi que de *phantasiai* perceptives ; sans que ces trois genres de concrétudes soient réductibles les uns aux autres.

¹⁷ Ce n'est là bien sûr qu'une première ébauche de ce qu'il nous faut entendre, concrètement, par cette *fidélité au langage*.

concrétude¹⁸, subsisterait d'elle-même, ne reposerait sur rien d'autre que sur elle-même. C'est précisément là ce que nous entendons par « auto-coïncidence », la leur, et celle de l'être ou de la réalité en son entier, qui semble ainsi se tenir en sa glorieuse indépendance.

En vérité, l'identification et l'identité à soi procèdent d'un régime de pensée qui s'avère presque inséparable de l'institution de la philosophie occidentale, et renvoient donc fatalement à un découpage *a priori* du champ phénoménologique, soit donc, ici, du langage ou de la pensée. Sans doute la réflexion philosophique n'est-elle qu'un exemple parmi d'autres de ce balisage¹⁹. La métastabilité, ou bien ce que Richir nomme la *transitionnalité* (en référence à Winnicott) du phénomène de langage, rend possible une diversité de codifications, de transpositions architectoniques d'un même sens *in fieri*²⁰ – plus ou moins transmissible à son aventure.

Partant, se dégager de la prégnance qu'exerce sur nous un régime de pensée proprement philosophique, cela revient du même coup à s'ouvrir aussi bien au langage qu'à d'autres institutions symboliques, et à celles-ci en vue d'une meilleure compréhension de celui-là. Tel sera en effet le fil conducteur de cet article : quelle langue, et plus généralement quel régime de pensée se veut le plus fidèle au sens se faisant, à ce phénomène ondoyant et vibratoire qui, fatalement, pour une part, toujours nous glissera entre les doigts ? La plus fidèle, c'est-à-dire la plus apte à « trouver les mots justes » en vue d'exprimer la *Sinnbildung*, et ce, tout en laissant « résonner », depuis sa distance, le référent de ce dernier ? Question qui n'est véritablement posée que par l'artiste, et le phénoménologue à sa suite.

EN GUISE DE PRÉAMBULE

Quelques précisions, cependant, à propos de ce que nous venons de nommer « l'identité à soi » ou « l'auto-coïncidence » des étants. Ces formules se contentent de désigner ce « caractère » des choses dont nous faisons l'épreuve, hors de tout contexte épistémique – soit dans l'expérience

¹⁸ Parler d'« être », selon nous, c'est déjà opérer un certain découpage ; faisant signe vers ce que Richir nomme l'institution symbolique de la philosophie, soit le régime de pensée « inauguré » par la pensée platonicienne. Nous préférons donc maintenir le vocable de « concrétude », ou de consistance phénoménologique.

¹⁹ M. Richir, *EP*, p. 468. « ce serait une naïveté – ou pire, une arrogance – de philosophe de penser que le spectre (de ce qui se met en jeu quand du sens doit se faire) ne puisse être “balisé” que par la seule philosophie ».

²⁰ *Ibid.* « métastabilité du sens se faisant entre plusieurs *codages symboliques* des aperceptions, lesquels correspondent à plusieurs *opérations*, entrecroisées dans la temporalisation/spatialisation du sens se faisant. »

que nous avons de leur facticité²¹ – simplement « d'être ce qu'elles sont »²². Et, cependant, toujours identifiables *en tant que* telles ou telles, ce qui, *a minima*, laisse préjuger de leur stabilité et de leur disponibilité. Ce sont là, selon nous, les propriétés du *Vorhandensein* de l'intentionnalité perceptive, sur laquelle *se fonde* tout acte de connaissance. Or, si l'objet de perception n'est pas le dernier mot de la phénoménologie (tant s'en faut !), en ce que lui-même procède d'une *Stiftung symbolique*, alors il nous faut apprendre, au risque de multiples forçages, à conjurer le caractère obnubilant de ce même *Vorhandensein*, dans la mesure où ses propriétés ne vont tout simplement *pas de soi*.

De fait, au niveau du champ du non-positionnel, les phénomènes ne « sont pas ce qu'ils sont » (mais sont plutôt pris à des « revirements », sinon à des « clignotements » instantanés) et, partant, ne sont pas susceptibles de faire l'objet d'une reconnaissance thématique. Dans une épreuve affective, de même que dans une expérience de pensée, ou bien dans une rencontre intersubjective (entre *Leiben*), rien, du point de vue phénoménologique, ne saurait être considéré comme « identifiable », au sens de ce qui *pourrait remplir* un acte dénotatif.

Dès lors, sera dite *auto-coïncidente* toute chose se voyant *passible d'une identification*, dans un acte thématique. Terme que nous justifions par le fait que cette simple potentialité²³ suppose la déformation d'une *non-coïncidence* que nous osons dire plus originaire, en ce qu'elle fait signe vers des niveaux d'expériences plus archaïques, sur lesquels repose l'intentionnalité²⁴. En effet, les choses, plus précisément les phénomènes, serti de concrétudes, sont toujours, à de tels registres, traversés par des écarts internes, ce que Richir nommait dès ses premiers textes des « distorsions phénoménologiques ». Distorsion dont le *vide intuitif* n'est qu'un écho lointain²⁵, nous le concédons. Si celui-ci atteste de la

²¹ Facticité du réel qui s'atteste suprêmement, chez Benoist, dans la perception. De fait, dans nos termes : l'expérience perceptive (doxique) est la base (architectonique) de cette identification conceptuelle. C'est ainsi que nous retraduisons la célèbre *Fundierung* husserlienne, du catégoriel sur le sensible.

²² « Caractère » en effet : car il s'agit pour nous, en quelque façon, d'une détermination primitive.

²³ Dans la mesure où le signe est toujours coextensif d'un *habitus* kinesthésique. C'est sous cette forme que le nom de l'objet peut « habiter » l'expérience perceptive, tel un implicite logé dans la significativité sédimentée de l'objet.

²⁴ Doxique puis discursive, dès lors que cette identification est réalisée.

²⁵ Sur ce « halo de vide » comme trace du porte-à-faux inhérent au phénomène de langage : cf. M. Richir, *PE*, p. 184-203. On arguera peut-être qu'il faudrait introduire une médiation supplémentaire : la diastase (elle-même concrétisée par une « affection stabilisée ») et son clignotement, tenant en respect et en tension cette même affection et le plus vieux/plus jeune de la diastase. Cette première interruption du langage, encore pré-intentionnelle, prépare l'institution de la *doxa*, tout en ouvrant à l'expérience affective (celle du *Gefühl*,

permanence d'une *Gehalt* phénoménale au cœur de l'expérience perceptive, il est aussi et du même coup un indicateur de la « compromission » de cette phénoménalité avec certaines déterminations symboliques²⁶. Nous savons en effet que la seule rencontre d'un *substrat* (persistant, disponible), d'une chose qui « se contente », pour ainsi dire, « d'être ce qu'elle est » – quoique cette simplicité ontologique soit elle-même le fruit d'une constitution, d'un flux temporalisant sans lequel la chose perçue ne jouirait pas des attributs d'un « objet qui dure » – par suite identifiable comme telle ou telle ; cette rencontre présuppose, par contrecoup, une série de *Stiftungen* symboliques qui encadrent la phénoménalisation inhérente au registre perceptif²⁷.

N'est identifiable, au fond, qu'un phénomène dont l'écart interne (sur lequel repose, selon nous, l'essentiel de sa teneur phénoménale²⁸), à défaut d'être tout à fait aboli, se voit du moins transposé dans le champ du *positionnel*. Et si dès lors nous caractérisons ce phénomène-ci (et finalement, tout phénomène doxique) comme auto-coïncident, c'est avant tout pour signifier la transposition qui s'est opérée depuis le registre lui tenant lieu de base phénoménologique – à savoir le phénomène de langage, toujours transi d'un *porte-à-faux*. Cette auto-coïncidence procède donc d'un contre-mouvement, ou plus exactement d'une interruption du rythme propre au sens se faisant, rythme sans présent assignable, comme nous allons le

non des affections qui dynamisent les lambeaux de sens) et à l'imagination encore non-doxique, rêveuse, à sauts et à gambades, pour ainsi dire. Expériences dont les « objets » sont fatalement transitoires, bien que mûrissant et « vivant leur vie » au sein de ces diastases, comme autant de phases de présent bientôt tombées dans l'oubli. Cependant, il ne nous semble pas indispensable de les intégrer dans nos analyses. Par « présent », nous entendons donc ce temps étale et continu au sein duquel l'objet *dure*, du fait de la sédimentation de sa significativité ; et non cette forme primitive, et encore relativement proche de la temporalisation en langage, de « présent vivant ».

²⁶ Ici les significativités intentionnelles, avant les concepts (en tant qu'opérateurs de monstration).

²⁷ Outre les éléments pour ainsi dire matriciels que Richir a su tirer de sa lecture de Winnicott, et qui relèvent de la phénoménologie génétique *stricto sensu* ; il faut reconnaître que l'identification présuppose toujours l'institution du présent (et partant, un autre rythme temporel que celui du langage) et du sens intentionnel (condensant la polysémie intrinsèque au sens de langage, dont il tire son origine). Comme nous le verrons, cette double institution *procède* toujours, architectoniquement parlant, du court-circuit du sens *in fieri*, soit de l'interruption de son écart interne, lequel rendait impossible son identification (ou *a fortiori* celle de ses composants concrets). Cet écart étant résorbé, alors seulement pouvons-nous avoir affaire à des étants stables munis de significativités relativement univoques ; qui *sont ce qu'ils sont*.

²⁸ Pourquoi dès lors s'obstiner à parler de « phénomène » ? C'est qu'il en subsiste au moins une trace, ce que Richir nomme un « halo de vide ». Abîme non rempli sans lequel il n'y aurait pas d'intentionnalité, et donc pas d'implications intentionnelles – ces concrétudes implicites qui contribuent pourtant à la singularité, à la profondeur et à la persistance du perçu.

voir, où le sens se cherche sans jamais pouvoir *adhérer* à lui-même. Elle n'est rien d'autre que le nom de cette déformation ; de ce recouvrement d'une non-coïncidence dont il reste, il est vrai, quelques traces substantielles dans le tout concret intentionnel.

Toutefois entendons-nous également assumer une thèse plus positive, quant à la nature de ce qui est ainsi identifiable. L'auto-coïncidence souligne alors le fait que la chose – et tout particulièrement l'objet perçu, *réel* – jouisse, en raison d'un effet doxique²⁹, d'un être qui lui est propre, de sorte qu'elle *ne ressort pas d'autre chose qu'elle-même* pour être ce qu'elle est. Sans doute est-ce là une définition possible *du réel*. Nous constaterons bientôt que cette deuxième acception prend tout son sens au cœur du régime de pensée philosophique, dès lors que l'être est ce qui tient lieu de référent extérieur pour nos paroles et nos pensées : toujours assuré de sa subsistance, indépendamment de ce que nous pourrions en énoncer. Et un être qu'il s'agit de décrire, fidèlement, par de multiples médiations conceptuelles. Certes, il nous faudra songer que cette seconde approche est en étroite corrélation avec la première, puisque l'institution « génétique » de la réalité est absolument *coextensive de celle de la doxa perceptive*, et par conséquent du suspens déformateur des phénomènes de langage. La pensée « philosophique » ne fait en un sens que prolonger cet effort d'assainissement, balayant pour ainsi dire les dernières traces résiduelles de non-coïncidence.

Aussi, les entités auto-coïncidentes dont nous allons traiter subséquemment ne sont rien d'autre que des fragments de réalité eux-mêmes identifiables ; dans la mesure où leur institution tire son origine d'une transposition, depuis des registres qui, toujours déjà transis par des écarts internes, sont réfractaires à toute entreprise d'identification ; et qu'un tel étant, qu'il soit pris aux mailles d'une intentionnalité perceptive ou conceptuelle, ne dépend pas de moi pour être ce qu'il est³⁰.

Cette extériorité procède bien, elle aussi, du court-circuit du sens se faisant. Il nous incombera d'en réveiller le porte-à-faux³¹, avant de pouvoir

²⁹ C'est le propre de l'intentionnalité perceptive que d'instituer son objet en extériorité.

³⁰ Identité à soi qui est assurément tout autre chose que « telle ou telle » identité. Il est bien question ici de l'indépendance de l'être, et non point de la façon dont nous le normons.

³¹ La non-adhésion à soi du phénomène de langage peut être appréciée à l'aune de cet écart interne qui le transit. Notons cependant que cette non-coïncidence peut encore être élucidée depuis un autre plan, au moins tout aussi fécond : non plus celui de la phénoménalité comme telle, mais celui des concrétudes qui en constituent l'épaisseur. C'est là tout l'objet de l'analyse *méréologique* menée par Pablo Posada Varela, qui s'efforce de border puis d'ausculter les « concrescences » au sein desquelles les concrétudes *ne sont que d'être en rapport de dépendance avec d'autres concrétudes*. Cf. Pablo Posada Varela, « Irréductibilité et dépendance. De la réduction méréologique comme phénoménalisation de l'altérité », in *Interpretationes. Acta Universitatis Carolinae*. Vol. VI/ N°. 1-2/ 2016. pp.

discerner le régime de pensée idoine pour le « dire en langue ».

LA LANGUE PHILOSOPHIQUE HANTÉE PAR LE SPECTRE DE PARMÉNIDE

Ainsi nous faut-il d'abord analyser les termes de l'institution de la « pensée philosophique » d'inspiration platonicienne, celle-là même dont Marc Richir nous exhorte d'accomplir le dépassement par l'entremise de la phénoménologie, après tant de siècles placés sous son signe : « il faut désormais nous résoudre à penser hors du régime de l'identité et de l'identification³² ».

LE LOGICO-EIDÉTIQUE, OU LA « QUINTESSENCE » DU PENSER

Quelques mots d'abord, de cette institution symbolique, de ses codes ainsi que de la réflexion qui s'y conforme. En elle paraît se réaliser l'*Urdoxa* principielle de toute démarche discursive, hors de laquelle sans doute connaissance et reconnaissance seraient frappées d'impossibilité : croyance théorique en une « réalité » (*ousia*), « ce qui est vraiment », par-delà ou en deçà de mes représentations, réalité qui se veut *de jure* indépendante de la langue, et par conséquent, selon Richir, identique à elle-même. Si, en effet, l'être, aussi bien que tous ses fragments que sont les étants, paraissent intrinsèquement caractérisés par leur auto-coïncidence, c'est dans la mesure où cet ensemble ayant pour nom « réalité », auquel obvient toujours déjà le rôle de référent pour nos prises déterminantes, est posé *a priori* comme demeurant, non pas étranger ou réfractaire, mais foncièrement extérieur à la pensée³³. Au commencement de la philosophie était « l'extériorité » de l'être « s'identifiant à soi »³⁴. Extériorité de ce qui est, sans jamais nous avoir attendus pour être à partir de soi³⁵.

13-28 ou bien « Phénoménalité pure et démultiplication de la concrescence. Le dessein de la réduction méréologique », in *Annales de Phénoménologie*, n° 14, 2015. pp. 57-96.

³² M. Richir, *Phénoménologie et Institution symbolique*, Grenoble, Jérôme Millon, Grenoble, 1988, p. 7.

³³ Pensée qui se voit restreinte, à ce registre, aux représentations et aux visées d'une langue apophantique. Ajoutons que cette extériorité témoigne d'une compréhension proprement philosophique de la « référence ». Il apparaîtra cependant qu'au niveau du sens *in fieri* (et des *phantasiai* perceptives qui lui sont associées), le référent de ce même phénomène de langage, certes toujours en écart par rapport à la *Sinnbildung*, est cependant virtuellement impliqué en ce dernier.

³⁴ M. Richir, in « La mesure de la démesure : De la nature et de l'origine des dieux », *Epokhé n° 5 : la démesure*, Grenoble, Jérôme Millon, 1995.

³⁵ M. Richir, « Sens et Paroles : pour une approche phénoménologique du langage », in *Figures de la Rationalité, Études d'Anthropologie philosophique IV*, Institut Supérieur de Philosophie de Louvain-La-Neuve, 1991 : « Pour cela, il faut comprendre, tout d'abord,

Nous retrouvons ainsi quelque chose de la définition de la réalité proposée par Jocelyn Benoist. « Donné » premier, et non « enjeu de constitution », celle-ci n'est pas redevable, en son être, de nos visées, qui par ailleurs la déterminent, la spécifient contextuellement, mais seulement quant à son sens (et plus précisément pour nous, sa signification conceptuelle, *Bedeutung*). La réalité est ce qu'elle est, suivant une « tautologie »³⁶ qui est l'indice de son essentielle simplicité. Toute la difficulté, au prisme de la phénoménologie que nous entendons défendre, étant que la coïncidence avec soi est déjà, eut égard à notre expérience, une certaine détermination.

Poursuivons cependant. Dans la mesure où la découverte grecque – parménidienne avant d'être proprement platonicienne – est, sur les ruines de l'ancien monde symbolique, « celle de l'immutabilité d'ordres *indépendants* de nous et qu'il s'agit de scruter et de découvrir ». L'*identification* de cette réalité *auto-coïncidente*, ainsi que des étants réels qu'elle renferme, devient l'enjeu suprême de la pensée, en son institution théorétique :

la philosophie classique, au moins depuis Parménide, s'institue, de l'intérieur de la langue commune, en vue de l'identification, aussi univoque que possible, des êtres qui lui sont censés être, dans le même mouvement, extérieurs³⁷.

que la philosophie est elle-même, en Grèce, une institution symbolique, ou plutôt procède de l'institution symbolique, en elle, de *l'extériorité comme telle* : extériorité de la *physis* ou extériorité de ce qui est, de ce qui n'a jamais attendu les hommes et ne les attendra jamais pour être, en quelque sorte à partir de soi [...] ».

³⁶ J. Benoist, *Logique du phénomène*, Paris, Hermann, coll. « Le Bel Aujourd'hui », 2016, p. 180 : « Dans la perception, tout simplement, je perçois ce que je perçois, c'est-à-dire par exemple une maison. Il n'y a pas immédiatement de sens à retraduire cette tautologie en disant qu'une maison "m'est donnée" là ». Il faut cependant distinguer cette « tautologie » (attestant de « l'auto-coïncidence » des étants) de la tautologie symbolique (transparence de l'être au concept), qui selon nous, introduit *une nouvelle déformation cohérente*. Dans l'acte de *dénotation* du perçu, la significativité (et partant toutes ses *implications*) se plie au règne du discursif.

³⁷ M. Richir, « Sens et Paroles : pour une approche phénoménologique du langage », in *Figures de la Rationalité, Études d'Anthropologie philosophique IV*, Institut Supérieur de Philosophie de Louvain-La-Neuve, 1991. Précisons que, dans la mesure où il n'y a pas d'autre accès à la réalité que la langue elle-même, la philosophie instaure une division de la langue par rapport à elle-même en langue commune et en langue philosophique, cette dernière censée être identique, quant au sens, à la réalité (cf. M. Richir, *EP*, p. 58). Richir baptise « langue *logico-eidétique* » ce discours au sein duquel certains êtres de langage, « énoncés » ou « propositions logiques », sont susceptibles d'être vrais ou faux « selon qu'ils proposent, ou non, dans cette sorte de métalangue épurée, les êtres (*eidè*) tels qu'ils sont censés être, et pas autrement qu'ils sont censés être » (M. Richir, « Sens et Paroles : pour une approche phénoménologique du langage »).

Alors, il paraît légitime de s'interroger sur les ressources que la pensée est amenée à déployer, afin de rejoindre cela qui lui est extérieur en le désignant, et de quelle façon, ce faisant, cette extériorité devient accessible « *en tant que telle* », telle qu'elle est *censée être en elle-même*. Les difficultés s'estompent toutefois, à l'instant où nous comprenons que les noèmes platoniciens, véritables identités conceptuelles, sont précisément faits pour atteindre cette réalité³⁸.

Il n'y a pas, tant s'en faut, de fossé épistémique entre les concepts « vrais » (pensées ou propositions adéquates) et l'être dénoté. Circonstanciellement, les premiers appréhendent la réalité en tant que réalité. Sans pour autant coïncider avec son objet, le concept est « le signe d'une aperception de langue en laquelle comparait (ou est censée comparaitre) la chose elle-même »³⁹. Du même coup, cela revient à dire que le langage, en régime de pensée philosophique, est d'abord et avant tout considéré en sa capacité à convoquer, désigner ou dévoiler ce dont il parle. Le langage, soit l'origine phénoménologique de la langue, semble alors se confondre *in extenso* avec l'exercice d'une pensée apophantique, dont l'opération constitutive serait la nomination⁴⁰. Or, il ne fait aucun doute que la dénotation univoque, et pour ainsi dire transparente de l'être, suppose le recours à une réflexivité abstractive, tout au délestage de la langue « commune » pour n'en extraire que des identités non-contradictaires⁴¹. Ainsi passée au crible d'un « logos harmonique », seule incombe à cette pensée *d'identifier des étants identiques à eux-mêmes*, et des étants

³⁸ Comme l'écrit Benoist, « à chaque fois, le descriptif donné, s'il est correct, les cerne bien exactement pour ce qu'elles (les choses) sont. », *Concepts*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2010, p. 117. Dès lors, cela revient à dire que « ce qui est déterminé comme ceci ou cela par le concept ne diffère pas de la chose qui est ce qu'elle est », *L'Adresse du réel*, Paris, Vrin, 2017, p. 277.

³⁹ M. Richir, « La mesure de la démesure : De la nature et de l'origine des dieux », in *Epokhé n° 5 : la démesure*, Grenoble, Jérôme Millon, Grenoble, 1995.

⁴⁰ « Et en tant que, depuis Parménide, penser véritablement, c'est identifier, penser véritablement est dès lors nommer. C'est depuis la nomination, depuis l'identité symbolique, dans le nom, du signifiant et du signifié, que, dès lors, la langue se trouve découpée en signes ; ou plutôt c'est depuis ce premier découpage que s'engrènent les autres comme plus ou moins proches ou lointains du découpage en noms... », in « Sens et Paroles : pour une approche phénoménologique du langage », *Figures de la Rationalité, Études d'Anthropologie philosophique IV*, Institut Supérieur de Philosophie de Louvain-La-Neuve, 1991. Les signes ne le sont plus alors que d'un seul type d'opération (ou d'« intention de signification », en termes husserliens) : *la monstration*. Cf. M. Richir, *FPL*, p. 99.

⁴¹ Ce *logos* en effet est « filtré par l'identité et la non-contradiction » (M. Richir, *EP*, p. 62). Identifier des êtres lisses et plats – ayant pour ainsi dire enseveli leurs distorsions – tel pourrait être le chiffre du régime de pensée proprement *philosophique*. Retenons déjà le constat qui suit immédiatement cet extrait : « Le contact avec le langage et avec ses concrétudes paraît bien, en tout cas, avoir été perdu. ».

reconnus *en tant que tels ou tels*⁴². Voyons plutôt :

Ce qu'il s'agit de comprendre, c'est proprement la manière dont, en instituant la « réalité » (*ousia*), et en particulier la « réalité » des parties de l'être, et plus loin, des étants par la réflexion de l'« en tant que », la langue parvient à extraire d'elle-même ces derniers qui, ne paraissant plus comme « êtres » de langage, paraissent, à la fois comme *êtres de langue* (*noms*) et comme des êtres bruts et par eux-mêmes muets. Sa langue extrait d'elle-même de tels êtres, c'est qu'elle se travaille, dans son élaboration symbolique, en vue d'une certaine *abstraction* de ses codes [...] sur le modèle de la nomination logique qui est censée désigner, plus ou moins univoquement, par son signe, la « réalité » à laquelle elle se réfère. Cette abstraction va de pair avec l'élaboration symbolique de la langue comme logique, car moyennant la prise en considération de la proposition prédicative comme paradigme d'une langue qui énonce, pour ainsi dire en transparence, ce qui est censé être sans elle, avant et après elle (dans ce que Heidegger nommait le *Vorhandensein*), et moyennant la reconstruction logique de la langue à partir de telles propositions⁴³.

Cette proximité avec la langue logique ne fait que ressortir davantage la

⁴² *Ibid.*, p. 58. « L'un des “motifs” architectoniques fondamentaux de l'institution de la philosophie est l'institution de la “réalité” (*ousia*) comme de droit indépendante de la langue, qui est toute dans la réflexivité abstractive du “en tant que”. ».

⁴³ M. Richir, *EP*, p. 62-63. Ajoutons que ce *logos* logique semble reconduire l'illusion et l'apparence à de simples dévoiements liés à l'exercice non-maîtrisé de notre « grammaire ». Il s'agirait donc d'une pensée « dont les illusions ne procéderaient plus, à sa limite, que de “fautes” de syntaxe (l'erreur est toute dans le jugement) – tant la sémantique est supposée assurée à partir du parallélisme du logique et de l'onto-logique, et même si cette assurance n'a finalement lieu que pour des cas triviaux... » (*ibid.*). Et c'est ainsi sans doute, que J. Benoist interprète l'illusion de l'auto-manifestation dans les textes de Jean-Luc Marion : comme résultant d'une erreur de grammaire. Or, Richir nous exhorte de considérer l'illusion, le *simulacre*, comme une dimension essentielle de la phénoménalisation. Par quoi cette « fausse pensée » en appelle encore à une analyse phénoménologique (serait-elle exclusivement critique), là où l'erreur de jugement, ne pouvant faire l'objet que d'une évaluation épistémique, nous éloigne de la considération des phénomènes comme *rien-que-phénomènes* et de leurs concrétudes à la lisière du néant (encore qu'il y ait, sans doute, une *Sachlichkeit* propre à l'acte du jugement ainsi qu'à ses objets, notamment idéaux – et c'est tout l'enjeu de *l'Institution de l'idéalité* que de mettre en exergue leur part concrète d'indétermination, et les schématismes dont ils procèdent) et nous en éloigne au profit de celle, toute symbolique, de la *prédication du vrai et du faux*. Sur l'irréductibilité des « fausses pensées » aux erreurs logiques, désignations inadéquates et autres « pensées fausses », voir M. Richir, *De la Négativité en phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 2014, pp. 53-81 en particulier. Comme Richir le fait lui-même (cf. *Ibid.*, note 3, p. 57), nous empruntons cette distinction entre « pensées fausses » et « fausses pensées » à Pablo Posada Varela, distinction développée par ce dernier dans, entre autres travaux, « La idea de concrescencia hiperbólica. Una aproximación intuitiva. », *Eikasía*, n° 47, 2013, pp. 117-166, et notamment dans le § 6 « Primera comparecencia del Genio Maligno ».

teneur strictement théorique de l'institution symbolique ici examinée. C'est bien elle, en effet, qui rend possible nos prises de connaissance. En elle que s'institue l'*écart logique* entre le sens (par ailleurs stabilisé dans un concept) et sa référence, à laquelle il lui faut correspondre – nécessité procédant de son caractère *apophantique*. D'une part, cet écart tient à la « nature » de ce régime de pensée, dont la langue propre s'institue à distance de son « référent », qui lui est extérieur. Et le caractère apophantique, d'autre part, relève du pouvoir de nomination, pris comme modèle universel de ce régime de pensée, dans la mesure où nommer, c'est, dans ce cadre, identifier l'être en tant que tel – ou tel. Au risque de nous répéter : la philosophie s'institue au lieu de la *tautologie* (*symbolique*, c'est-à-dire *quant au sens* des deux termes en présence) entre penser et être⁴⁴.

Mais ceci pour autant que rien n'en vienne à contester la coïncidence de l'être avec soi – un trait qui va de pair avec sa permanence et son extériorité. L'entreprise d'identification, en effet, suppose « l'identité à soi » de ce qui est ainsi désigné.

LA PHÉNOMÉNOLOGIE À REBOURS DE L'IDENTITÉ ET DE SES AVATARS

C'est seulement maintenant que nous pouvons prendre la mesure des implications de l'exigence richirienne citée *supra*. Nous ne saurions déployer toute la diversité des opérateurs conceptuels (par-delà une « fonction monstrative » pour le moins envoûtante), et parfois procédant d'autres « langues » que celle proprement « philosophique », que si nous réchapons de ce régime identitaire de la pensée, où des concepts⁴⁵ sont appelés à catégoriser des étants auto-coïncidents. Or, disons-le tout net : à concevoir ainsi l'antéprédicatif au miroir (déformant) du jugement épistémique, nous nous enfermons dans l'illusion d'un irrésistible trou noir symbolique, qui attirerait à soi l'intégralité des phénomènes et des concrétudes que ceux-ci brassent, comme si nos expériences se trouvaient être toujours déjà réglées par une *tautologie*, posée et admise comme *originale*. Partant, il nous faudra bien dissocier ces deux plans, afin de les

⁴⁴ « La foi symbolique de la philosophie réside dans la croyance que penser vraiment, c'est penser l'être *tel* qu'il est en dehors de la pensée, et que l'être vrai, tel qu'il est hors de la pensée, n'est accessible qu'à une pensée "vraie", c'est-à-dire une pensée identique de l'identique », M. Richir, *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, pp. 272-273 – par la suite notée *MP*. Ce pourquoi, chez Richir, il y a toujours un strict parallélisme entre les eidétiques formelle et matérielle.

⁴⁵ Eux-mêmes auto-coïncidents, mais cette fois en un sens beaucoup plus radical : ces concepts étant des unités de sens sédimentées par auto-saturation (bien que celle-ci, finalement, ne soit jamais qu'« illusion transcendantale »), cf. M. Richir, *FPL*, p.184.

libérer l'un comme l'autre : la langue, de la prégnance en elle du modèle dénotatif, et son référent, de sa conformité supposée au jugement, du fait de sa permanence et de son extériorité au moins logique, eu égard à une pensée qui ignore tout de sa *Sachlichkeit*. Car la pensée classiquement « philosophique » arrive toujours trop tard, pour une expérience qu'elle ne voit luire qu'après coup, autrement dit, après sa *déformation cohérente*.

Il revient cependant au phénoménologue de remettre en cause l'évidence prétendue de cette *coïncidence avec soi*, tant pour les choses que pour les individus. Elle ne serait, tout au plus, qu'un effet de structure, il est vrai prégnant dans nos expériences les plus *quotidiennes*, mais cependant bel et bien coextensive de la *Stiftung* symbolique de la philosophie. L'auto-coïncidence ne saurait donc aller de soi. Or, dans ce refus de placer l'identité à soi (et donc l'identification) au principe de l'expérience humaine, réside selon nous l'origine du clivage – toujours voué à s'élargir, chemin faisant – qui sépare la perspective résolument « phénoménologique » de Marc Richir, du programme « réaliste » de toute philosophie d'inspiration un tant soit peu platonicienne.

Pour Richir, le principe d'identité ne se borne pas à reconnaître un état de fait soi-disant indépassable, dont nous ferions incessamment l'expérience ; mais répète, ou plutôt *transpose*, sur le plan de la connaissance, ce qui constitue un attribut essentiel de l'une de nos *Stiftungen* parmi les plus primitives : la position d'un *Was* stable et disponible, autrement dit l'interruption du sens se faisant, de la *dianoia* sur une *doxa* quelconque, objet muni d'une significativité⁴⁶, qui n'est cependant pas encore évalué à l'aune de *Bedeutungen*. Nous reconnaissons perceptivement un objet, et ce, par la médiation de toute une série d'implications intentionnelles⁴⁷ qui n'opèrent pas, précisément, à la façon des concepts. C'est que la reconnaissance n'est pas l'enjeu premier de notre vie perceptive, dont le *Sinn-sein* est bien plutôt d'instituer, et de réinstituer sans cesse, une stabilité temporelle. Pour autant, du fond de cette temporalité surgissent des objets coextensifs de sens intentionnels, lesquels ressuscitent une cohorte de motivations et de potentialités, toutes significatives quant à l'historicité de ma relation avec cet objet – ou avec d'autres semblables, et ainsi de proche en proche. Je n'ai, par conséquent, nul besoin de recourir à un repérage conceptuel pour savoir⁴⁸ qu'il s'agit de

⁴⁶ Et donc visé intentionnellement, c'est-à-dire au *présent* d'un acte de conscience.

⁴⁷ Principalement les sédimentations (statiques ou kinesthésiques) et les protentions vides.

⁴⁸ D'un savoir doxique, en deçà du remplissement adéquat venant confirmer un acte dénotatif. La *doxa* a précisément lieu quand l'intentionnalité, qu'elle soit perceptive ou imaginative, sait ce qu'elle vise. Savoir implicite, mais bien réel, dans la mesure où il m'est toujours possible de nommer ce que je vois (ou que j'imagine). Mais alors il est vrai, nous nous détachons du champ de la *doxa*.

mon fauteuil, fauteuil dont le *So-sein* ne cesse de se modifier à mesure : l'histoire de mon commerce avec lui demeure à jamais ouverte, et cela en raison d'un vide intuitif entre telle *Abschattung* présentement perçue, et le jeu des significativités qui palpitent au cœur de mon horizon intentionnel. Ce vide intuitif est la trace résiduelle d'un écart plus originaire, la seule forme de non-coïncidence qui subsiste à ce niveau. Et qui se voit tout bonnement raturé, semble-t-il⁴⁹, au niveau architectoniquement supérieur, champ de la connaissance ou de l'identification thématique que la philosophie semble avoir investi, et pour ainsi dire intronisé, comme son territoire privilégié.

Or, la pensée philosophique, par le prisme d'une langue spécifique, ne fait, selon notre phénoménologue, que réfléchir les effets divers de la *Stiftung* de la perception (la stabilité, l'indépendance de l'objet perçu), en les séparant, par abstraction, de la teneur phénoménale qui subsistait encore en elle, ne serait-ce qu'à l'état de vestiges⁵⁰. Ce faisant, elle thématise du « déjà constitué », tout en plongeant « dans la nuit de ses angles morts » le contexte phénoménologique de ce dernier, par cette superposition symbolique (celle du concept sur la significativité, écrasée sous son poids) qui semble vouée à ne rien laisser réchapper du règne de l'identité⁵¹.

Qu'est-ce à dire, sinon que les profondeurs du champ phénoménologique, d'où affleurent les expériences les plus archaïques et les plus indéterminées, et qui se trouvent être, selon notre phénoménologue, transies d'écarts et de concrétudes elles-mêmes non-coïncidentes à soi – demeureront tout à fait insondables, en régime de pensée classiquement philosophique ? C'est ainsi que le langage lui-même semble fatalement glisser entre les prises de la langue philosophique, dans la mesure où lui aussi compose avec des concrétudes, non des noèmes⁵² auto-coïncidents ;

⁴⁹ En vérité, une forme d'écart demeure dans le champ de la connaissance, ne cessant de contester la toute-puissance (pour une part illusoire) du principe d'identité. Pour Richir, en effet, rien ne coïncide jamais tout à fait avec soi.

⁵⁰ Nous comprenons alors que la célèbre relation de *Fundierung* thématisée par Husserl opère en vérité une déformation cohérente de la structure et des propriétés du registre fondateur (la base phénoménologique) au sein du registre fondé.

⁵¹ M. Richir, *MP*, p. 273. « La philosophie, nous l'avons défendu ailleurs, s'institue dans le mouvement de l'institution symbolique pour elle-même de l'identité. Et c'est en elle que l'identité, dans le mouvement de l'identification à soi de l'illumination qui abstrait cette dernière de son contexte phénoménologique, en la faisant se précéder et se suivre elle-même dans son concept, se dédouble en identité de l'être et identité de la pensée, tenues ensemble dans leur tautologie symbolique. ».

⁵² M. Richir, *EP*, p. 86. « Les pensées dont parle Platon, les *noèmes*, ne peuvent être que des condensés unitaires centrés sur des significations plus ou moins univoques. Le gain en précision (en "acribie"), qui est le fruit du travail symbolique d'élaboration symbolique de la langue philosophique est du même coup une perte en langage (en "pensée"), parce que la pensée s'est excédée dans sa concentration... ».

et qu'il demeure transi par un irréductible porte-à-faux, comme tout ce qui relève pleinement du champ phénoménologique.

Avec Richir, en effet, nous sommes appelés à penser un *écart à soi* plus originaire que l'identité des choses et des êtres, fatalement *imprévisible* pour des esprits demeurant tributaires de la tradition philosophique. Ce clivage (*Spaltung*) archaïque correspond d'abord à ce fait, profondément énigmatique, que nous n'adhérons jamais tout à fait à notre expérience, ni aucun étant avec lui-même⁵³, en son sein. Écart « comme rien d'espace et de temps » qui investit et remue l'épaisseur, la *Sachlichkeit* de l'expérience, où s'entremêlent indissolublement des *phantasiai*-affections. À l'inverse, la réalité, au sens où nous l'avons entendu jusqu'alors⁵⁴, est le fruit d'une institution, tirant elle-même son origine du passage de la non-coïncidence (de l'écart comme rien d'espace et de temps) à la coïncidence⁵⁵. Et comme le rappelle Richir lui-même, « la coïncidence avec soi correspond à la stabilité d'une *ousia*, d'un étant (*on*), voire même, comme chez Platon et Husserl, d'une *doxa* »⁵⁶. Ainsi se voit fondée, dans les termes d'une phénoménologie génétique, l'*Urdoxa* suivant laquelle les choses paraissent toujours identifiables, car disponibles et persistantes à travers le temps⁵⁷.

Non que toute trace de phénoménalité soit abolie au sein de la *doxa* perceptive ; mais il est vrai que la réflexivité abstractive à laquelle procède la thématization conceptuelle fait clairement fi de cette teneur phénoménale. Nous n'avons plus alors affaire qu'à un remplissement *muet*, et ne nous embarrassons plus du sens intentionnel de l'objet (significativité qui brasse toute l'histoire de mon commerce avec lui, demeurant à l'état sédimenté) ; seule compte l'adéquation de cet objet à un concept, qui fait tomber dans l'indifférence les *kinesthèses* et autres couches de sens dont son *So-sein* est pourtant chargé, et par quoi celui-ci justement n'était pas, en perception, une « chose muette, brute et aveugle »⁵⁸. Et si l'auto-coïncidence n'était

⁵³ « Ce qui définit fondamentalement l'humain, pour M. Richir, c'est une non-coïncidence originaire, un écart originaire, comme "rien d'espace et de temps", entre le "soi" et le "soi", ce qu'il appelle une "non-adhérence à notre vie et à notre expérience" », Alexander Schnell, « La précarité du réel. Sur le statut de la "réalité" chez J.G. Fichte et Richir », in *Annales de phénoménologie*, n° 11, 2012, pp. 93-111.

⁵⁴ Assimilable à l'être, et non à la *Sachlichkeit*.

⁵⁵ M. Richir, *FPTE*, p. 329. « Par suite, il faut chercher ailleurs la source de la position du réel, et de l'extériorité du réel par rapport au champ des schématismes et des *phantasiai*... Mais il en ressort que la définition du réel a quelque chose à voir avec la coïncidence à soi ».

⁵⁶ *Ibid.*, p. 330.

⁵⁷ Par l'effet de cette *Urdoxa*, la réalité semble nous donner en gage de se perpétuer de manière prévisible : l'identité des choses se maintiendra, dans un temps linéaire que rien ne semble pouvoir court-circuiter.

⁵⁸ M. Richir, *EP*, p. 61. Ce qu'il peut y avoir de langage en eux est devenu *méconnaissable*, ce dont témoigne l'abstraction par laquelle, face aux idées comme *noémata*, il ne peut y

finalement que l'effet d'une foi présomptive, dans la mesure (comme une *réduction statique* suffit à nous le révéler) où le sens de l'objet perçu n'est jamais enfermé dans une identité conceptuelle, en tant qu'il évolue à mesure ; dans le champ de la connaissance, voici que cette auto-coïncidence est directement réfléchie, thématifiée comme telle, si bien que l'identité de l'objet avec lui-même semble aller de soi⁵⁹.

Ainsi, la réflexion philosophique telle que nous l'entendons est bien une « pensée en abstraction », paraissant vouée à déformer l'*etwas* qu'elle thématise pour le modeler à la mesure d'un *être*, d'une identité à soi délestée de toute forme résiduelle de langage⁶⁰. Mais comment, dès lors, cette pensée pourrait-elle s'aventurer sur les sentiers du langage, en lui-même et pour lui-même ? Et partant, appréhender un phénomène où certes, il y va du sens, mais non point du *sens d'un objet*, et moins encore celui d'un être parfaitement auto-coïncident ?

C'est, nous l'avons indiqué, l'exemple même de la parole opérante :

De cette parole, particulièrement à l'œuvre dans la poésie, chacun sait qu'elle ne se réduit pas à la transparence apophantique d'un logos logique censé énoncer des états-de-choses (identitaires)⁶¹.

avoir que des choses brutes et aveugles, des *noémata anoéta* ». Étant donné en effet que le sens intentionnel de l'objet est dissimulé sous le concept. Sa figuration dès lors, n'a plus valeur que de remplissage vérificateur.

⁵⁹ Ainsi la phénoménologie richirienne, à rebours des évidences auxquelles nous adhérons lorsque rien ne vient suspendre l'attitude naturelle, postule que l'identité à soi des êtres et des choses est déjà une espèce de détermination primitive, elle-même redevable de l'interruption doxique et du colmatage de la non-coïncidence originaire, soit de l'institution de la réalité – dont l'autre nom est l'auto-coïncidence. Seulement rehaussée pour être thématifiée dans le champ de la connaissance et de la langue philosophique, la *doxa* est comme arrachée au jeu des implications implicites qui soutenaient tantôt la chose perçue, dont elle-même assurait simplement le caractère positionnel. L'objet alors n'est plus simplement posé doxiquement, mais reconnu *en tant que* tel. Et par le filtre du « en tant que », voici qu'il perd sa réserve d'implicite, son halo de vide, qui d'une certaine façon, *ne cessait de rouvrir la brèche*, et ainsi de repousser le risque d'un enfermement identitaire.

⁶⁰ M. Richir, *EP*, p. 62. « la pensée philosophique [...] est une pensée en abstraction : en un sens, l'institution symbolique de la philosophie signifie institution du langage en langue de l'être, comme si la langue avait complètement absorbé le langage et s'était refermée sur elle-même, en concepts ou en êtres de langue (logico-grammaticale), ou comme si, parallèlement, dans cette absorption du langage, la langue n'avait plus qu'à dire de l'être, par surcroît codé (ou recodé) par l'identité et la non-contradiction ».

⁶¹ M. Richir, « Ereignis, Temps, Phénomènes », in *Heidegger : Questions ouvertes*, Paris, ed. Osiris, coll. Collège International de Philosophie, 1988. « Tout est là, en effet : dans le fait que, dès lors que nous cherchons à dire quelque chose d'un tant soit peu complexe, nuancé ou subtil, qui n'est de l'ordre ni de l'état-de-choses ni de l'état-de-faits, notre parole doit se frayer un chemin, se faire hésitante, doit s'anticiper et se corriger elle-même, se mesurer à l'aune de ce qu'elle cherche à dire, entre les lignes et les mots. » La parole n'est certes pas le seul lieu d'exercice du langage, mais l'un des exemples les plus commodes à

Phénomène où s'élabore du sens à mesure, et *Sinnbildung* dont la référence n'est point commensurable à un étant intuitivement figurable. Or, que nous énoncions quelque chose d'inédit et de plus ou moins incertain, que nous élaborions un récit, une symphonie, un poème⁶², ou que nous soyons simplement réceptifs (pour ainsi dire *transpassibles*) à ces engendrements de nature diverse et diversement rythmés, dont nous nous efforcerions de suivre le fil, insensiblement – le long d'une « temporalisation sans présent assignable » ; à chaque fois, le régime de pensée spécifiquement philosophique semble être mis en défaut. Imperméable à un langage qu'elle s'ingénie à purifier, la langue de l'être et de son identification apophantique nous semble impropre à se laisser conduire – et à nous entraîner par la même occasion – aux rythmes du sens se faisant. Bien plutôt, elle le suspendrait en y découpant des identités, étales, et successivement égrenées. Et c'est là sans doute, une conséquence directe de l'érection des opérateurs de monstration en paradigmes, procédant eux-mêmes d'un « *logos* harmonique » entièrement conditionné par les principes d'identité et de non-contradiction.

Il est clair que le langage ne m'est pas *donné* comme un étant disponible : nous ne faisons jamais que *l'entre-apercevoir*, dans les blancs des aperceptions de langue. Sens *in fieri*, qui s'élabore en deçà des notes de la portée musicale⁶³, entre les lignes du roman, voire au creux du récit mythique qui nous est conté. Sens *in fieri* vivant lui-même au gré d'un invincible porte-à-faux, qu'une langue se voulant fidèle à la pensée ne saurait colmater. C'est pourtant, selon nous, ce que fait l'expression d'obédience « philosophique » en procédant à ses découpages catégoriques et sans nuance – assurément pertinents quand il s'agit d'appréhender un *etwas*, mais non pour ce qui échappe, par son rythme, sa polysémie et son écart interne, au régime de l'auto-coïncidence.

décrire – puisque l'on peut laisser en sourdine la question des figurabilités (mais en vérité agissantes, depuis leur virtualité).

⁶² Leur différence tient au fait que la conscience vigile (=l'énonciation), si elle emploie, à l'instar de la pensée du poète ou du compositeur, une certaine langue, des codes symboliques, fait cependant l'économie de ce que Richir nomme des *figurabilités* (à ne pas confondre avec des figurations, *Abschattungen* ou *Bildobjekte* toujours temporalisés au présent).

⁶³ « Tout comme, pourrait-on dire, dans l'expression linguistique qui fait du sens [...], les signes dans leur "matérialité" étant mise hors circuit, dans l'expression musicale, je n'en perçois pas les éléments un à un dans des présents successifs, mais me borne à suivre le fil se déroulant de la musique elle-même », M. Richir, « De la "perception" musicale et de la musique », in *Filigrane n° 2: Traces d'invisible*, ed. Delatour, Le Vallier/Sampzon, 2005.

QUELQUES RAPPELS CONCERNANT LE PHÉNOMÈNE DE LANGAGE :
TEMPORALITÉ ET CONCRÉTUDES PHANTASTIQUES

Par conséquent, il importe, à une langue se refusant à perdre le contact (certes, à travers une irréductible distance : contact « en et par écart comme rien d'espace et de temps ») avec la *Sachlichkeit* du phénomène de langage qui la sous-tend depuis sa virtualité⁶⁴, de préserver ce caractère foncièrement *non identitaire* de la pensée, dont nous allons brièvement présenter les traits les plus saillants.

UNE TEMPORALISATION SANS *ZEITPUNKT*

La question du langage est, nous l'avons dit, en étroite corrélation avec celle de la pensée, et de la pensée comme « élan » de la conscience, à l'aune duquel le sens peut advenir à lui-même (en même temps que vers ce qu'il a à dire, pour et par quelqu'un⁶⁵).

Le langage comme phénomène est d'abord attesté par son rythme : temporalisation en présence d'un sens se poursuivant au fil de ses lambeaux. Il n'est donc rien d'autre que l'expérience temporelle de la *Sinnbildung*. Or, c'est le sens lui-même qui se situe *in extenso* dans la recherche temporelle que j'en fais⁶⁶. Il réside tout à la fois dans le passé (*rétenion*) de la prémonition que j'ai eue de ce qu'il y avait à énoncer, à l'occasion d'une « illumination » ayant amorcé mon « vouloir dire » ; et dans le futur (*protention*) du projet de ce qu'il y reste encore (et toujours) à dire. Et le

⁶⁴ C'est-à-dire depuis le registre architectoniquement inférieur, dont il procède. S'il n'y avait pas cette distance irrécupérable entre les deux registres, l'expression en langue épuiserait, tout simplement, le phénomène de langage pour lequel il s'agit bien plutôt de trouver les mots justes. Ceux-là ne collent pas aux lambeaux du sens qu'ils cherchent à dire – sauf à se placer sous le règne de l'énoncé logique, qui se veut immédiatement *transparent à ce qu'il y a à dire*.

⁶⁵ Ce qu'il nous faudra nommer la « réflexivité » du sens de langage s'appuie en fait sur deux *ipse* : double jeu du soi du sens et de notre soi propre, se réfléchissant l'un par l'autre, et se constituant l'un avec l'autre. « Il y a d'une part *l'ipse* du sens se faisant, mais aussi ma propre ipsité par laquelle *l'ipse* du sens peut se réfléchir : je ne puis appréhender *l'ipse* du sens qu'en apercevant du même coup mon propre *ipse* [...]. Le phénomène de langage advient lorsque quelqu'un vise et déploie un sens, de sorte que ces deux unités se constituent l'une avec l'autre, et l'une par l'autre », Sacha Carlson, *De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir*, pp. 387-402 (thèse non encore publiée à ce jour).

⁶⁶ Nous n'avons pas affaire à un sens qui ne serait point intemporel en soi, mais voué, en raison de notre finitude, à s'élaborer dans le temps. Le sens lui-même est temporel. Et c'est pourquoi l'historicité sédimentée (par couches successives de sens) dans la significativité de l'objet perçu, en est la trace, au registre intentionnel.

sens se sature, on le comprend, dès lors que le passé de ce phénomène coïncide pleinement avec son futur : j'estime avoir mis les mots sur ce que je cherchais à énoncer, si bien que cette phase ne paraît plus rien avoir à promettre qui n'ait déjà été formulé – ou pensé. Or, il importe que le phénomène soit fissuré, distendu, entre ses deux horizons protentionnel et rétentionnel⁶⁷, sans quoi ce dernier ne serait plus une aventure, une pensée partie en quête d'elle-même. Suspens d'une recherche qui serait l'indice, soit d'une interruption, diastatique puis doxique (un lambeau de sens se fixe et se sédimente en une significativité intentionnelle, le plus souvent remplie, bien que toujours partiellement, par une adombration ou un *Bildobjekt*), soit d'une implosion par saturation, dès lors que la pensée se laisse prendre au faux-semblant d'une pleine possession d'elle-même, avant de se sédimenter en concept, « répétable plus ou moins machinalement, dans ce qui est la mort du sens »⁶⁸. Dans un cas comme dans l'autre, le langage est court-circuité, et s'oublie dans un dépôt qui n'en conservera au mieux que des traces.

Il s'agit en effet de préserver cette *phase de présence* qui est le « produit », nécessairement inachevé, du processus de temporalisation, toujours à la recherche d'un sens à dire ou à penser. Son accomplissement n'est jamais que factuel, sinon factice, dans la mesure où son référent, pour être ce qu'il est, doit toujours demeurer au-delà ou en deçà de tout langage, toujours en excès sur ses phases ; à s'épuiser en elles, les phénomènes hors langage perdraient leur altérité architectonique, en ceci qu'ils seraient dès l'abord commensurables, et potentiellement transparents, aux éléments du registre où s'opère leur re-schématisme (en langage).

Temporalisation, mais spatialisation aussi bien. Si la *Sinnbildung* s'éploie dans une phase relativement « continue »⁶⁹, se stabilise, pour ainsi dire, en une *présence*, ce ne peut être qu'en raison de son étirement entre son passé et son futur⁷⁰, ces pôles entre lesquels le sens clignote sans jamais s'arrimer *sur aucun centre*. Mais c'est dire que les mouvements « rétrogrédients » et « progrédients » ne peuvent pas se distribuer

⁶⁷ *Distensio* entre un horizon de passé (ce que je sais déjà du sens) et de futur (projet du sens, ce qui reste encore à dire) que Richir nomme *le porte-à-faux* du sens *in fieri*.

⁶⁸ M. Richir, *EP*, p. 36.

⁶⁹ Continuité qui n'est certes pas linéaire et plate, à l'instar de celle associée à la temporalité des présents. Nous relèverons sous peu les soubresauts qui la traversent et la cadencent, ainsi que sa composition multistratifiée. Toujours est-il que ces propriétés communiquent avec son caractère *acentré*.

⁷⁰ « Par-là, on comprend que le sens de langage n'est pas une pure "dissémination", mais qu'il est toujours partiellement stabilisé : il est reconnaissable, bien qu'il ne relève d'aucun signe de la langue, donc d'aucun concept », Sacha Carlson, *De la composition phénoménologique*, p. 388. Introduire un opérateur de monstration en vue de l'identifier reviendrait justement à court-circuiter le processus.

symétriquement autour *d'un* moment temporel, tel celui de l'acte intentionnel qui constitue son objet en faisant fond sur le temps des présents : il n'y a plus ici de moment « assignable » (autrement dit situable en un point déterminé du temps⁷¹) comme point de départ instantané pour telle ou telle expérience doxique, et pôle du clignotement constitutif de la temporalité du présent (l'autre pôle étant la diastase). L'instant⁷², au contraire, est ce qui *coupe la parole* de la présence. Ainsi, pour ne prendre que l'exemple du sens latent au cœur d'une composition musicale :

L'irruption du présent dans la présence du déroulement musical signifie toujours l'interruption de celui-ci, et le passage inéluctable de l'écoute musicale dans la distraction ou l'ennui⁷³.

Et Richir refuse du même coup que le sens puisse s'élaborer le long d'un écoulement temporel uniforme, dans le flux du présent⁷⁴, en « rebondissant » de signe en signe comme de *Zeitpunkt* à *Zeitpunkt* – tout en enchaînant des figurations (et non des figurabilités) d'êtres, de choses ou d'actions, qui s'égrèneraient de la même façon, tels les signifiés de signifiants ; *identités* répondants à des *concepts monstratifs*, en somme. De fait, eu égard à cette temporalisation en présence, ce présent ne saurait surgir qu'avec l'incidence d'une interruption, soit dans l'ivresse (soi-disant) finale⁷⁵, soit dans un suspens figuratif. Dans les deux cas, la *Sinnbildung*, arrachée à son rythme singulier, se compromet avec une certaine forme identitaire, concept ou bien objet muni de significativité(s). C'est dire aussi

⁷¹ Par quoi tel phénomène sera dit « non positionnel » – la position d'un *Was* supposant toujours celle d'un instant temporel, lui-même en clignotement avec les rétentions/protentions de la diastase – ce qui va de pair avec son caractère *phantastique*, sur lequel nous reviendrons *infra*.

⁷² Cartésien avant d'être proprement temporel (comme *Zeitpunkt*).

⁷³ « Preuve encore, s'il en fallait, que le présent n'est pas musical et que la musique n'est pas objet de perception », in « De la "perception" musicale et de la musique », *Filigrane n° 2: Traces d'invisible*, ed. Delatour, Le Vallier/Sampzon, 2005. Richir traite ici de l'interruption de la *dianoia* sur une figuration intuitive, déformant la « figurabilité » à l'œuvre dans l'écoute (mais aussi dans la composition) musicale, et elle-même indissociable de la *Sinnbildung*. Il s'agit d'une *relâche* pour ainsi dire « en cours de route », par fixation de mon écoute sur un son *abstrait de* cette temporalisation en langage.

⁷⁴ Il est vrai éphémère, si nous mettons de côté le cas de la perception, car ne vivant que le temps d'une phase (telle ou telle diastase) elle-même prise aux rets du *schématisme de la répétition se répétant*.

⁷⁵ « Les sens ne s'épuisent jamais, ne sont jamais saturés d'eux-mêmes, sinon dans l'illusion qu'ils peuvent produire, en se faisant, de l'ivresse de les posséder. », M. Richir, *PE*, p. 493. Le sens se sature, tout simplement parce que ce qu'il y avait à dire *semble* avoir été dit. « Alors que ce n'est là qu'une illusion, celle de l'ivresse transcendante du sens qui paraît être pleinement possédé, alors même que rien, *a priori*, ne peut venir arrêter le glissement en porte-à-faux du sens. » M. Richir, *FPTE*, p. 24.

que le surgissement du présent est une composante essentielle à l'institution de l'*Être*, et de la langue qui lui est dévolue.

Rien n'appelle *a priori* ce suspens de l'aventure de la *Sinnbildung* ; et l'exemple du récit mythique (avec son cortège de versions s'enchaînant les unes aux autres) suffira à montrer que le sens demeure toujours à reprendre. Or, pareille aventure repose sur ce qu'il faut bien nommer le porte-à-faux du sens avec lui-même.

NON-COÏNCIDENCE, RÉFLEXIVITÉ, SINGULARITÉ

Si le phénomène de langage peut ainsi déployer une *temporalité* pour ainsi dire réfractaire au régime identitaire de l'expérience (et en l'occurrence, de *l'expérience du penser*), c'est en effet dans la mesure où le sens se déploie toujours par *l'écart*, en lui, d'un élan vers le futur et d'un retour vers le passé⁷⁶. La vie du sens s'élaborant à travers ses lambeaux est fondée sur cette *non-adhérence à soi* du sens dans le langage, par quoi les « rétentions » et les « protentions » demeurent espacées par un irréductible hiatus. Et c'est bien cet écart, porte-à-faux constitutif de la temporalisation sans présent assignable, qui ouvre l'aire du sens comme lieu d'une présence, au sein de laquelle le *Sinn* peut vivre son aventure⁷⁷. Il se singularise, dans la mesure où il se fait sans cesse, sans jamais se rapporter à quelque condensé symbolique qui se verrait toujours déjà fixé en amont, et ceci depuis le « présent » ponctuel (de l'acte) auquel demeurent rattachées, dans la perception intentionnelle, les rétentions et protentions de la diastase. L'ipséité du sens, elle, ne se nourrit que du revirement réciproque de ces dernières, ou plutôt émerge, selon sa réflexivité propre, entre des horizons de passé et de futur enchevêtrés, mais sans que l'on puisse lui assigner un lieu déterminé comme celui d'un maintenant aristotélien (*Zeitpunkt*). Ainsi se constitue le rythme du phénomène de langage, rythme proprement réflexif, composé de multiples élans (vers les protentions) emboîtés dans de multiples retenues (c'est-à-dire dans les rétentions)⁷⁸. Et

⁷⁶ « Certes, il y a aussi, dans la présence [...] des protentions et des rétentions, mais elles sont, pour reprendre les termes de Husserl, “sans tête” dans un présent, car elles s'échangent incessamment dans l'écart originare (porte-à-faux) entre les promesses d'un développement et les exigences d'une fidélité à “l'idée musicale” qui reste à développer », M. Richir, « De la “perception” musicale et de la musique », in *Filigrane n° 2: Traces d'invisible*, ed. Delatour, Le Vallier/Sampzon, 2005.

⁷⁷ « Le sens ne vit que par cette sorte de porte-à-faux originare de lui-même par rapport à lui-même », M. Richir, *EP*, p. 36.

⁷⁸ « le mouvement propre de cette temporalisation/spatialisation en présence est celui d'une réflexivité, par où le sens ne s'élance vers ce qui n'est pas encore dit ou pensé (vers ses protentions) que pour se reprendre (se réfléchir) toujours en mesurant ce qui a été dit (dans

réflexivité qui ne se soutient que d'une plaie ouverte⁷⁹ : encore faut-il que cette fissure ne se referme pas. À cette condition seulement, il peut y avoir *Sinnbildung*. Soit donc, une véritable aventure, riche en digressions, faite de tâtonnements et de reprises attisant un sens qui se déploie au fil de l'enchaînement des signes phénoménologiques – enchaînement de ses lambeaux en protentions et rétentions revirant les unes dans les autres, et lambeaux qui attestent, dès lors, de la transformation du sens à mesure⁸⁰.

Une vie enfin. Que l'on songe à la temporalisation faite musique, ou encore, à celle-ci se déployant au gré d'une narration, dans un récit enlevé et saturé d'intrigues elles-mêmes emboîtées (et il en va bien ainsi avec le mythe) ; la temporalisation du sens est toujours transie de condensations et de détentes, d'accumulations et de dispersions, se faisant écho les unes aux autres, selon une variété de rythmes tous foncièrement hétérogènes à la continuité husserlienne. Et en effet, sans ces modulations cadencées qui, en dernière instance, renvoient au porte-à-faux constitutif de la *Sinnbildung*, rien ne préserverait la temporalisation d'un sens, en présence sans maintenant assignable, de son implosion identitaire⁸¹.

LA TRANSPASSIBILITÉ AU « TOUT » DU LANGAGE

Un mot simplement, sur la *polysémie* phénoménologique inhérente à chaque phase de langage. Le sens, nous l'avons vu, ne voit s'ouvrir son milieu propre qu'à la faveur d'un espacement, qui est l'étirement entre rétentions et protentions. Mais c'est dire, du même coup, que toute phase est toujours,

ses rétentions) à l'aune de ce qu'il y a encore à dire. », Sacha Carlson, *De la composition phénoménologique*, p. 352.

⁷⁹ Ainsi la *réflexivité*, en termes fichtéens, comme condition transcendantale de la réflexivité du sens, semble à tout le moins inséparable du porte-à-faux. Et renvoie donc, de loin en loin, à l'écart originaire, « comme rien d'espace et de temps ».

⁸⁰ « Cet “en même temps”, est donc aussi celui des protentions et des rétentions dans leurs enchevêtrements, si bien que, en quelque sorte, ce sont les mêmes protentions et rétentions que celles qui sont là à l'origine, dans l'écart originaire, qui s'éploient les unes dans les autres au fil du déploiement du sens. Les mêmes : cela ne veut pas dire qu'elles demeurent identiques, mais qu'au contraire elles *se métamorphosent*, et que ce sont ces métamorphoses qui constituent les “signes” phénoménologiques du sens », M. Richir, *FPTE*, p. 25.

⁸¹ « Il n'y a donc pas de temporalisation/spatialisation en présence d'un sens sans rythmes qui lui soient propres, c'est-à-dire sans condensations et dissipations, sans concentrations et dissolutions qui découpent les protentions et les rétentions dans leurs métamorphoses. Du point de vue archéo-téléologique classique, ces rythmes sont significativement inessentiels au sens, de simples accidents de la finitude. Nous pensons au contraire avoir montré que sans eux il n'y aurait pas de sens, mais seulement des “constellations” de significativités identitaires », M. Richir, *FPTE*, p. 27.

pour ainsi dire (du moins tant qu'elle échappe au spectre de son auto-saturation) déphasée d'elle-même⁸². Or, si la présence est ainsi pénétrée de non-coïncidence, cela implique que le sens ne peut jamais se réfléchir en sa plénitude, si bien que toujours subsistent des « lacunes » ou des « blancs » du sens dans le sens. Ces lacunes, qui certes « lézardent » le sens et font parfois planer la menace de sa déperdition irrémédiable⁸³, sont aussi cela même qui rend possible la polysémie phénoménologique.

En effet, si ces lacunes ont pour effet de toujours menacer le sens, elles fonctionnent aussi comme des « appels de sens » (comme on parle des « appels d'air ») : les creux de sens à l'intérieur du sens « appellent » ou attirent le sens, c'est-à-dire d'autres sens possibles⁸⁴.

Partant, nous comprenons bien que cette non-coïncidence à soi du sens, proprement impensable en régime de pensée identitaire, est ce qui le rend *transpassible* aux autres sens, en leur plurivocité. Ces sens possibles, ou plus exactement *transpossibles*, constituent en quelque façon l'épaisseur virtuelle de tel ou tel phénomène de langage. Virtuelle, en effet : car s'ils habitent la phase de présence, ce n'est pour ainsi dire qu'à la façon d'un « bourdonnement » inconscient, depuis l'irréductible distance⁸⁵ qui sépare leur registre de celui dont procède le sens *in fieri*. C'est là tout le hiatus que Richir s'efforce de penser, entre l'inconscient phénoménologique (ici, de langage) et les phases de présences, conscientes d'elles-mêmes, et donc s'élaborant au fil d'une double réflexivité (la leur, mais la nôtre aussi bien). Ainsi donc, ces « sens » habitent la phase de présence (de conscience), mais ne sont pas eux-mêmes conscients⁸⁶. Au reste, plutôt que de sens, sans doute vaudrait-il mieux parler de « *Wesen* sauvages de langage » ; pas même des lambeaux, mais des amorces de sens, embryons de temporalisations/spatialisations qui n'ont pas eu le temps de s'épanouir en leur ipséité, par conséquent demeurée à l'état virtuel. Seulement ces ébauches résonnent depuis leur absence, dans les plis et les creux de telle

⁸² « La phase, précisément, n'est jamais strictement "en phase" avec elle-même dans la mesure où le sens qui s'y fait n'y est jamais complètement saturé de lui-même, toujours, dans le porte-à-faux de la temporalisation/spatialisation, en excès, mais aussi en défaut par rapport à lui-même, c'est-à-dire par rapport à ce qui, de lui, se réfléchit ou se reconnaît dans son ipséité. », M. Richir, *MP*, p. 201.

⁸³ *MP*, p.159.

⁸⁴ Sacha Carlson, *De la composition phénoménologique*, p. 400.

⁸⁵ Ce dont témoigne le « trans- » de « transpossible ».

⁸⁶ « En eux, c'est quelque chose du "tout" indéterminé du langage, à savoir précisément des autres sens comme trans-passibles, qui se sédimente et s'entretisse, de manière *sauvage*, dans la phase de présence de langage : sauvagerie du langage qui joue en quelque sorte à revers, dans l'inconscient phénoménologique, du sens qui se réfléchit en se faisant », *Ibid.*, p. 203.

phase de présence⁸⁷, ils constituent la base phénoménologique de *l'ipse* se faisant, et contribuent, eux aussi, à neutraliser le risque d'une implosion dans l'être, soit d'une fixation identitaire.

En vertu de la non-adhésion à soi du sens se faisant au fil de ses lambeaux, ces derniers demeurent donc toujours transpassibles à d'autres amorces de sens, au sein desquelles clignent les prémonitions et réminiscences d'autres trajectoires (trans)possibles :

clignent encore des étincelles de sens, c'est-à-dire d'autres « possibilités » de sens, seulement en instantané, et à cet égard transpassibles par rapport à la possibilité du sens se faisant pour lui-même. C'est là ce qui fait ce que nous nommons la « polysémie » phénoménologique du langage, ce qui fait aussi que le sens à la recherche duquel nous sommes partis peut se perdre ou se dévoyer [...] ⁸⁸.

Partant, il convient de parler d'une implication (il est vrai seulement virtuelle ou architectonique) de la totalité inchoative du langage – ce que Richir nomme la masse phénoménologique du langage – dans toute phase de présence, agissant sur elle à distance, en faisant résonner, en ses plis, d'autres sens possibles ; et aussi peut-être, *au second degré*, d'autres mondes⁸⁹... Hypothèse sans doute *imprévisible*, en régime de pensée « classiquement » philosophique.

PHANTASÍAI PERCEPTIVES ET FIGURABILITÉS

Ainsi avons-nous dégagé les dimensions de la *Gehalt* phénoménale du sens de langage. Reste à s'interroger plus avant sur la nature de sa *Sachlichkeit*, de ces *concrétudes* dont le langage comme phénomène est serti⁹⁰.

⁸⁷ Or c'est seulement ainsi qu'ils trouvent à s'attester ; par voie indirecte, donc.

⁸⁸ M. Richir, *PE*, p. 493 : « Les apparences qui chatoient eu eux ne le font pas seulement par leurs revirements instantanés et réciproques de rétentions en protentions dont les complexes sont entre-tissés en vue d'eux-mêmes, mais aussi parce que, dans ces revirements instantanés, jouent, en transpassibilité, des étincelles d'autres sens, qui n'en contribuent pas moins, mais à distance (celle de la transpassibilité), en la menaçant, mais aussi en l'enrichissant, à la concrétude du langage se faisant. ». Dans le terme d'« apparences », il faut entendre tout à la fois les lambeaux de sens et les *phantasiai*-affections, sur lesquelles nous allons revenir.

⁸⁹ Ces mondes que « sont » les rien-que-phénomènes, vis-à-vis d'eux-mêmes, en leurs synthèses passives, et au gré des concrétudes qui en font la consistance et rendent possible leur résonnance mutuelle.

⁹⁰ Étant admis que le phénomène richirien est d'abord un processus de phénoménalisation, disposant en rythme(s) ses concrétudes, et lui-même indissociable de résonnances

Or, ces concrétudes, que nous ne pouvons libérer qu'en abdiquant la langue de l'être et de la désignation apophantique, sont incommensurables aux éléments qui paraissent composer notre *Umwelt*, *a fortiori* aux identités que semble nous livrer une intentionnalité discursive :

Nous sommes certes au plus loin des faits, des êtres et des choses, mais aussi des perceptions et des imaginations que nous rencontrons communément dans notre expérience, ou tout au moins que nous croyons rencontrer immédiatement⁹¹.

Mais c'est que nous n'avons plus affaire à aucune visée de sens (doxique ou épistémique), susceptible d'être remplie intuitivement. Il ne s'agit plus en effet, du sens d'un objet (qui nous mettrait aux prises avec le phénomène *de quelque chose*), mais d'un sens en lui-même *infigurable*⁹², c'est-à-dire aussi bien unimaginable que réfractaire, contrairement à la significativité intentionnelle, à toute entreprise de recouvrement conceptuel ; non « exprimable » en une *Bedeutung*, comme le sont d'ailleurs également les lambeaux qui le constituent, ou les « rétentions » et « protentions » au gré desquels ils se lient⁹³.

Langage infigurable certes – mais non pas dépourvu d'épaisseur phénoménologique. De fait, le sens relève de ce que Husserl a mis en évidence comme la *phantasia*⁹⁴. Ou plutôt, il compose avec elle, dans la mesure où ses lambeaux (en rétentions et protentions) doivent nécessairement être relayés par ce que Richir nomme des *apparitions* de *phantasia*, ou plus justement, des *phantasiai* « perceptives » – baptisées ainsi pour cette raison qu'elles « donnent à voir », à tout le moins effleurent et suggèrent, à travers leur jeu, quelque chose de la référence (pourtant radicalement infigurable, étant composée de « *phantasiai* pures ») du sens se faisant⁹⁵. Celles-ci sont donc les *relais* phénoménologiques de la

virtuelles (depuis des registres transposables à celui du phénomène) et d'une incompressible non-coïncidence.

⁹¹ M. Richir, *FPTE*, p. 28.

⁹² « Il est donc vrai que la musique n'exprime rien, mais il faut préciser : rien de figurable en intuition. Car elle dit quelque chose, même si c'est quelque chose qui comporte une part fantastique d'indétermination. », M. Richir, « De la "perception" musicale... », in *Filigrane n° 2 : Traces d'invisible*, ed. Delatour, Le Vallier/Sampzon, 2005.

⁹³ « Et le premier écueil à éviter est de se figurer les protentions et les rétentions du sens car elles sont non seulement incorporelles, mais en elles-mêmes ultimement infigurables, quoique rythmées et par là découpées, et protéiformes (en perpétuelles métamorphoses). » M. Richir, *FPTE*, p. 28.

⁹⁴ Notamment dans les manuscrits de recherche publiés dans *Hua XXIII*.

⁹⁵ Il faut en effet distinguer, parmi ces apparitions *phantastiques*, les « *phantasiai* pures », lesquelles aux yeux de la pensée vigile ne sont guère que des « ombres » (mais ombres de rien), des « fantômes » (mais fantômes d'aucun être) ou des « feux follets » tout à fait immatériels » (M. Richir, *FPL*, p. 4) – qui constituent donc les relais phénoménologiques

Sinnbildung – et ceci d’autant plus qu’elles lui fournissent une partie de sa mobilité⁹⁶, de sa chair⁹⁷, des aspects essentiels à sa concrétude. Mais c’est assumer en même temps qu’elles partagent avec lui certains traits⁹⁸ : entre autres, son caractère protéiforme, non-présent, et finalement non-positionnel⁹⁹. C’est seulement lorsqu’elle *s’arrête* sur une figuration quelconque (coupant court au mouvement de la parole, de la pensée) que la *phantasia perceptiva* se transpose architectoniquement, par *Stiftung*, en imagination doxique de tel ou tel objet intentionnel visé au présent. Aussi se veut-elle réfractaire, en elle-même, à toute position ; mais non point foncièrement infigurabile¹⁰⁰. Et c’est notamment en ceci qu’elle se distingue d’un lambeau de sens.

Il nous faut donc reconnaître que

toute pensée véritable, c’est-à-dire qui *fait* du sens et ne se contente pas de communiquer des informations, comprend en elle-même, indissociablement, du sens que, précisément, elle fait, et de *l’anecdote* qui pour sa part, s’offre à la figurabilité, mais dont les figurations plus ou moins précises sont au moins relativement indifférentes au sens¹⁰¹.

Nous songeons d’abord à la *Sinnbildung* qui se trouve « enchâssée » dans une œuvre esthétique, se déroulant sous les yeux (ou pour les oreilles) du

des *Wesen* sauvages ; et d’autre part, les « *phantasiai* perceptives », qui désignent ce type particulier de *phantasiai* en lesquelles « il y a “perception” de quelque chose qui est au-delà, aussi bien du réel perçu en *Wahrnehmung*, que du fictif comme objet intentionnel de l’imagination » (M. Richir, *FPL*, p. 8). Ce sont des « figurabilités » qui *oscillent* entre la figuration intuitive, et la radicale infigurabilité des *phantasiai* pures.

⁹⁶ C’est précisément là le rôle des affections, fluentes, volatiles et relativement dés-individuées, qui habitent le langage. Par quoi ces aperceptions de *phantasiai* sont toujours du même coup « *phantasiai*-affections » perceptives.

⁹⁷ La *phantasia* relevant à la fois de la sensation (*aisthesis*) au sens platonicien et de l’affectivité, c’est à l’enchaînement des *phantasiai* perceptives, coextensif de celui des lambeaux de sens, que tient l’affectivité qui transite par la voix ou la pensée. Nous allons y revenir.

⁹⁸ N’avons-nous pas dit que le sens se métamorphose, au fil de ses rétentions/protentions ? À la mesure d’apparitions elles-mêmes protéiformes : « la *phantasia* surgit et disparaît par éclairs (*blitzhaft*), de façon intermittente et discontinue, elle est protéiforme (*proteusartig*) et surtout non-présente », M. Richir, « Du rôle de la *phantasia* au théâtre et dans le roman », *Littérature* n° 132, ed. Larousse, Paris, 2003.

⁹⁹ Comme nous l’avons indiqué *supra* : « le sens se faisant est en lui-même non positionnel de lui-même même si une conscience ou un moi peut toujours, par ailleurs, le poser, mais du dehors de lui-même, précisément comme un sens identitairement imposé en significativité. » M. Richir, *FPTE*, p. 29.

¹⁰⁰ Une part seulement l’est : son versant affectif et *kinesthésique*.

¹⁰¹ M. Richir, *FPTE*, p. 35. Notons déjà que cette indifférence ne vaut plus dans le cadre de la pensée mythique.

public¹⁰². Les notes d'une symphonie, les personnages et les actions d'un récit, autant de « figurabilités »¹⁰³ de *phantasiai* perceptives, paraissent, dès lors que chacune se voit considérée isolément, comme détachées du sens se temporalisant à mesure. Mais c'est précisément parce que ces *figurabilités* ne sauraient tenir lieu d'images ou de percepts – sauf à interrompre le processus en cours, en le transposant alors en une succession d'anecdotes qui se révéleront bientôt réfractaire au travail de la réflexivité. On ne saurait, en effet, introduire des figurations qui correspondraient terme à terme, tels des signifiants de signifiés, aux différents lambeaux du sens *in fieri*. Au contraire, nous avons là affaire à un jeu de figurabilités en perpétuelles métamorphoses, car se déployant au gré d'une temporalisation sans *maintenant* assignable :

ce sont des figurations errantes et non-présentes, dépourvues de toute intentionnalité (doxique), transitionnelles dans leurs revirements incessants, inopinés et réciproques des protentions aux rétentions [...]¹⁰⁴.

Ainsi, parler d'une « figurabilité » des sons ou groupes de sons, c'est dire qu'ils ne sont pas intuitionnés depuis le temps (diastatique puis doxique) des présents, mais bien « perçus » en *phantasia* – quoique ces « figurations ombreuses et non positionnelles » que sont ces figurabilités *phantastiques* constituent la base phénoménologique des figurations intuitives. Ne se confondant jamais avec ces dernières, sans pour autant sombrer dans l'opacité absolue des *phantasiai* pures, les figurabilités accèdent, par ce singulier « regard » en *phantasia*, à ce que Winnicott nommait une « aire transitionnelle » ; au sein de laquelle elles clignotent¹⁰⁵, pour ainsi dire,

¹⁰² Au sujet du sens simplement formé par une conscience éveillée (dans le silence d'une pensée vigile), Richir indique que ses « *phantasiai* perceptives », jamais ne franchiront la barre de la virtualité ; inaperçues comme telles, mais cependant toujours opérantes – « fussent-elles virtuelles et donc en quelque sorte inaperçues du soi de la conscience de soi archaïque... », M. Richir, *FPTE*, p. 29.

¹⁰³ Lesquelles sont des *virtualités* de figurations (perçues ou imaginées), pouvant certes être décrites, au risque du paradoxe, comme des figurations non-positionnelles. Nous allons y revenir.

¹⁰⁴ « [...] donc en perpétuelles métamorphoses, toujours instables dans leur devenir (*genesis*) et sans qu'elles ne puissent jamais puiser quelque chose comme leur "être" (*ousia, on*) à quelque stabilité que ce soit, "étant", si le mot a encore un sens, toujours en de l'autre », M. Richir, *FPL*, p. 53. Les figurabilités ne sont pas présentes comme « objets » de l'intentionnalité – ce qui absurdement, les arrêterait sur le suspens d'un présent en écoulement.

¹⁰⁵ « Finalement, il n'y a pas ici d'autre difficulté que celle de concevoir que l'apparition n'est pas nécessairement celle d'une figuration en intuition ou celle d'un objet figuré, et qu'elle peut même clignoter avec la disparition, hors de toute figurabilité [...]. Si (elle) n'était que la première, (elle) implorerait aussitôt (dans) l'identité d'une significativité. Et

entre la figuration et l'infigurable.

Curieuse intermédiation que celle-ci, qui nous invite à ne plus nous maintenir sur un seul plan architectonique. En mutation constante, à la façon des objets transitionnels, les parties figurables des *phantasiai* « perceptives »¹⁰⁶ balancent entre le champ des phénomènes-de-mondes hors langage (enveloppant des *phantasiai*-affections pures) et la *Realität*, que nous savons symboliquement instituée. Ce revirement entre deux pôles *fluidifie* la matérialité de leur support (ici les sons de la symphonie), tout en ouvrant par échappées des *perspectives sur leur base* phénoménologique (source de leur concrétude, et référence du sens à dire). C'est pourquoi il convient de dire que « la *phantasia* perceptive est "perceptive" de son support transitionnel et "aperceptive" de l'infigurable ainsi supporté »¹⁰⁷.

Précisons quelque peu de quoi il retourne, avec cette fluidité ou cette mobilité caractéristique des *phantasiai* en leurs figurabilités. Pour le dire d'un mot, ce sont ces propriétés qui leur permettent de se déployer selon le rythme même du sens se faisant. Il y a ainsi « revirements et métamorphoses des figurabilités », où celles-ci, du fait de leur transitionnalité, ne suscitent pas le moindre heurt¹⁰⁸, mais demeurent labiles et ombreuses. Sur scène,

si (elle) n'était que la seconde, (elle) s'évanouirait aux phénomènes du monde hors langage. Son clignotement phénoménologique fait qu'elle ne se "bloque" à aucun de ces deux pôles », M. Richir, *FPTE*, p. 30.

¹⁰⁶ « Pour ce qui concerne l'"objet" transitionnel dans le cas de la peinture, il s'agit du *Bildsujet* imaginaire (éventuellement lui-même non figuratif), dans celui de la musique il s'agit des sons et groupes de sons émis par les instrumentistes (qui sont *eo ipso* interprètes), dans le roman, il s'agit des *Bildsujets* très imparfaitement figurés par les descriptions et les situations, et dans le cas de la poésie, il s'agit des éléments plus ou moins figuratifs du référent de la langue mis en jeu par les mots et les jeux de mots », M. Richir, *FPL*, p. 17.

¹⁰⁷ M. Richir, *FPL*, p. 115. L'exemple paradigmatique (d'obédience husserlienne) de cette transitionnalité est celui du théâtre. Si le comédien prend la peine de « s'effacer » dans le personnage qu'il incarne, s'ouvre alors une aire transitionnelle antérieure, architectoniquement parlant, à la distinction du réel et de l'imaginaire. Dans ce cas le spectateur, pour autant qu'il ne cède pas au fantasme d'une identification narcissique ou à toute autre forme de projection psychologique, percevra *en phantasia* le personnage convoqué par un tel jeu. Ce « regard » *phantastique* le porte bien en deçà de la perception (*Wahrnehmung*) du *Körper* qui se meut sur scène, quoique ce même corps soit indispensable, à titre de support transitionnel, pour l'appréhension (non intentionnelle et non positionnelle) de l'intériorité infigurable du personnage incarné. En somme, la conscience du spectateur « perçoit » quelque objet transitionnel (la *Körperlichkeit* du comédien qui ouvre, par ses gestes et ses paroles, un « espace » intermédiaire) et « aperçoit » par là même des concrétudes foncièrement infigurables : les mouvements de l'âme, constituant l'intimité propre au personnage. Nous annonçons déjà qu'il ne peut pas (encore) en aller ainsi dans le mythe.

¹⁰⁸ Cf. M. Richir, *FPL*, p. 108. « La figuration de ce qui y serait chaque fois celle d'un "objet" possible glisse sans relâche dans la temporalisation en langage, demeure en arrière-fond, comme virtuelle n'ayant d'effet dans la temporalisation que de ne pas se réaliser.

nous n'avons d'abord affaire qu'à du non-figuré saisi dans sa mobilité, par exemple les gestes, les mimiques du *Leibkörper*, ou les tons de la voix, tous « éléments » qui relèvent de la *présence*¹⁰⁹. Ils se coulent dans la temporalisation en présence du langage, et contribuent ainsi à « dire » ou suggérer le sens qui s'élabore. Et non certes, à la façon dont les signifiants renvoient aux signifiés : nous y perdrons cette fluidité temporalisante.

Cet enchaînement de figurabilités est donc coextensif (mais non identique) au déroulement des signes phénoménologiques, lui aussi en temporalisation sans maintenant assignable. Ainsi le jeu de comédien fait (du) sens, « dans le recroisement incessant entre le projet du sens qui reste à dire et la rétention du sens qui a été dit »¹¹⁰. Ceci, donc, par le caractère transitionnel de la vie scénique. Grâce auquel, de surcroît, nous ne sommes plus simplement en rapport avec un comédien perçu en *Wahrnehmung*, avec la suite séquentielle de ses mouvements et de ses paroles, mais bien avec le *personnage* de Richard III, pour autant que le « charme » de l'intrigue, le fil du sens en présence qui palpète en elle, avec ces *phantasiai* perceptives pour relais, n'est pas interrompu.

Dès lors, cette transitionnalité est également ce qui ouvre à l'infigurable¹¹¹ qu'est le référent du sens *in fieri*, à savoir ici, l'intimité de ce personnage que le comédien incarne¹¹². Le sens cherche à dire au fil d'une temporalisation de langage une *Sachlichkeit* infigurable. Autrement, il ne serait que sens de lui-même, et nous ne saurions prévenir son implosion identitaire, en une circularité dont rien de nouveau ne serait susceptible de surgir. Aussi le sens doit-il toujours composer avec *son autre*. Dans la musique, pour filer à nouveau l'exemple, il y a toujours quelque chose qui, « au sein de ses phénomènes de langage », ne relève précisément pas du langage. C'est ce qui

Cela, comme si dans la figuration des *phantasiai* perceptives n'avait en ce cas jamais “le temps” (qui serait temps de présent) de s'accomplir ».

¹⁰⁹ Et sont néanmoins, en quelque sorte, indicateurs de l'« espace » du dedans, révélateurs des mouvements de l'âme, de ce que Richir nomme parfois leur *musicalité*.

¹¹⁰ S. Finetti, « La *phantasia* “perceptive” dans le champ esthétique », *Eikasia. Revista de Filosofia*, Septembre, 2015.

¹¹¹ Cf. M. Richir, *FPL*, p. 18 : « Le paradoxe central de la *phantasia* “perceptive” est donc qu'à travers la figurabilité plus ou moins raffinée ou grossière de l'“objet” (transitionnel) “perçu” en *phantasia* (il n'y a pas encore d'imagination parce qu'il n'y a pas encore de *Bildsujet*...), par la médiation de cette figurabilité est aussi “perçu” quelque chose de *radicalement infigurable*, dérobé à toute intuition perceptive ou imaginative. ».

¹¹² M. Richir, *Sur le sublime et le soi, Variations II*, Association pour la Promotion de la Phénoménologie, coll. Mémoires des Annales de Phénoménologie IX, Amiens, 2011, p. 119 : « Ils constituent les parties indéfiniment figurables des *phantasiai* perceptives, ouvrant, dans leurs dynamiques, à leurs parts infigurables. Eux aussi font “espace”, lui donnent une forme évolutive qui révèle le dedans “spatial” mais non spatial, et qui constitue un style ».

y constitue le « référent », et n'est rien d'autre que la « vie » extraordinairement complexe et fugace de l'« âme », de la *psyché* en général, de celle-là même qui constitue le compositeur, non pas tant comme X ou Y que comme humain, avec, certes, l'énigme radicale de sa singularité, qui est le style inimitable (spéculativement) d'un imprévisible qui lui appartient irréductiblement, et que nous avons toujours à redécouvrir¹¹³.

Or, cet infigurable hors langage n'est pas placé, à l'instar de la référence fixée par le régime philosophique, en situation d'extériorité absolue par rapport à la *Sinnbildung* ; mais au contraire, est *impliqué* (certes *virtuellement*) en lui, entre en résonance avec lui, et ce, par la médiation de ces *phantasiai* perceptives¹¹⁴. Infigurabilité de la référence impliquée non intentionnellement dans une figurabilité toujours coextensive du sens en mouvement : définitivement, nous sommes au plus loin du régime de pensée identitaire.

En outre, il convient de souligner que ces *phantasiai* perceptives ne sont pas absentes du sens se faisant au sein d'une conscience éveillée, bien que sans médium esthétique – il ne s'agit plus, certes, de dire le sens à travers des figurabilités qui seraient potentielles ou actuelles. D'une part, le versant infigurable de ces mêmes *phantasiai* perceptives demeure opérant, notamment les affections qu'elles enveloppent, relais nécessaires à l'énonciation¹¹⁵. Et on ne saurait, d'autre part, faire entièrement l'économie d'une implication toute *virtuelle* de ces figurabilités, dans la mesure où elles ouvrent, nous l'avons vu, à la référence du sens se faisant. C'est bien de cette façon qu'elles demeurent des « relais » nécessaires à la *Sinnbildung*, par le fait qu'elles laissent (virtuellement donc) « transparaître » l'infigurable que ce sens cherche à dire – et qui ce faisant élabore, comme nous le verrons, une forme de « réponse ».

Dans tous les cas, il apparaît clairement que la pensée ne pense jamais seulement en mots, mais en lambeaux de sens et en *phantasiai* perceptives.

¹¹³ M. Richir, « De la « perception » musicale... », *Filigrane n° 2 : Traces d'invisible*, Delatour, Le Vallier/Sampzon, 2005.

¹¹⁴ « De la sorte, encore, ce “dehors” infigurable est ce en quoi pour ainsi dire “se reflètent” les *phantasiai* primitives qui, pour leur part, ne sont pas a priori “au dehors”, extérieures au langage, puisque ce sont elles que le langage reprend en les modifiant en *phantasiai* perceptives dont la figurabilité est au moins virtuelle », M. Richir, *FPL*, p. 67.

¹¹⁵ « Considérons d'abord les modulations des affections dans le langage : outre qu'on peut y voir les nuances affectives qui font rechercher « le mot » ou « l'expression juste », elles constituent le « bougé » ou les mouvements « vibratoires » des *phantasiai* perceptives du langage, qui, tout à la fois, les empêchent de se fixer sur un présent où il y aurait intentionnalité doxique et éventuellement figuration intuitive reconnaissable, et les attestent par cette mobilité même, alors qu'elles sont *virtuellement* figurables. », M. Richir, *FPL*, p. 95.

UNE LANGUE NON-IDENTITAIRE : LE MYTHE ?

À présent, nous pouvons reprendre le cours de notre réflexion portant sur les insuffisances du régime de pensée « philosophique », en tant que pensée de l'être comme « identité à soi », servie par une langue essentiellement dénotative. Cette mise à jour du langage phénoménologique conduit, selon nous, à relativiser la pensée philosophique en elle-même, à l'éveiller à une instance critique au-dedans d'elle-même : instance propre à l'inquiéter, à être plus prudent sur l'apparente évidence de son exercice, mais aussi à la démultiplier¹¹⁶.

Il ne s'agit en effet que d'une langue, symboliquement instituée. Et plus largement d'un régime de pensée possible, mais dont l'effectivité réside bien moins dans l'expression ajustée du sens se façonnant à mesure, que dans la prise de connaissance d'une extériorité (et l'ordonnement systématique de cette extériorité), voire plus simplement, la transmission de ces connaissances sédimentées dans la communication d'un état-de-chose ou d'un état-de-fait – soit donc, après l'implosion et la fixation de ce langage. Il convient simplement de ne pas l'arracher au registre qui en fonde la validité.

La pensée philosophique identifie des êtres. Or, le sens de langage, en lui-même, est aussi infigurable que son référent¹¹⁷. Considéré comme tel, il ne connaît pas l'interruption coextensive de l'institution d'un présent, il ne se laisse pas prendre, du fait de sa polysémie et de ses métamorphoses, à un travail de clarification univoque (le long d'un *Logos* harmonique), enfin il demeure toujours travaillé par une sorte d'écart interne duquel se soutient, précisément, son rythme et sa plurivocité. Tout en lui conteste l'auto-coïncidence, comme en témoignent les difficultés auxquelles nous sommes soumis dès lors que nous cherchons à énoncer en langue une pensée inédite ou passablement complexe¹¹⁸. Nous ne saurions cependant nous passer de l'usage d'une langue¹¹⁹, et du régime de pensée dont elle est l'emblème.

¹¹⁶ M. Richir, *EP*, p. 456.

¹¹⁷ Bien que se trouvant toujours relayé, serait-ce implicitement, par des figurabilités, c'est-à-dire des figurations prises en *phantasia*, virtuelles (pensée « pure ») potentielles et actuelles (phénomène de langage esthétique).

¹¹⁸ « Et il faut parfois beaucoup de torsions et de contorsions de la langue commune pour y retrouver un équivalent passable, reconnaissable, d'une bizarrerie civilisée, disciplinée ou apprivoisée par la langue [...] », M. Richir, *EP*, p. 468.

¹¹⁹ « Or sans institution de langue, il n'est pas de mise en langage musical possible : il n'y a plus que le silence, l'ennui, le bruit (la cacophonie), la dérision, ou l'arbitraire. Et s'il y a encore, dans tout cela, quelque chose à dire, c'est le vide, la dévastation, la désertification qui prend très souvent l'allure du cauchemar, ou du "bruissement de l'il y a" », M. Richir, « De la "perception" musicale et de la musique », *Filigrane n° 2 : Traces d'invisible*, ed. Delatour, Le Vallier/Sampzon, 2005. Toujours je fais du sens en mettant en jeu le système

Seulement, cette langue, dès lors qu'elle cherche à dire le sens qui se fait – et c'est bien là ce qui est en jeu dans toute phase de présence, qu'elle relève de l'esthétique ou de la « pensée pure » –, doit justement veiller à lui demeurer *fidèle* chemin faisant. Et donc devenir fluide et labile, afin de ne pas déclencher l'interruption du langage sur une position quelconque¹²⁰. Exigence, tant pour les figurabilités¹²¹ (au reste elles-mêmes toujours colonisées par des codes symboliques) relayant le sens, que pour les concepts qui « analysent »¹²² ce dernier, de se maintenir à l'état transitionnel, par quoi en effet ils peuvent tous ensemble habiter, *virtuellement*, le rythme du langage.

Il y a alors bel et bien loyauté de la langue à son « vouloir dire », dans la mesure où nous mettons l'expression dans les pas du sens se faisant¹²³. En

des signes, et plus profondément les opérateurs de ce même système ; j'utilise donc plus ou moins bien les ressources de ma langue, avec les mots et les règles d'enchaînements institués par le « bon » usage. Chaque régime de pensée, en effet, à *sa* façon propre d'employer *ses* différents opératoires.

En parlant, j'enchaîne temporellement (dans un phénomène de langage) des intentions de signification, qu'il s'agit de fluidifier à mesure, suivant le rythme du phénomène. Chez Richir, cela implique l'harmonisation d'au moins deux processus schématiques (schématisation de langage et schématisation de la répétition se répétant) ; nous n'entrons pas dans cette difficile question.

¹²⁰ M. Richir, *FPL*, p. 195. « C'est donc aussi “se couler” dans la temporalisation en présence qui s'amorce, comme s'il s'agissait tout à la fois de l'assister et d'y assister », et *sans l'interrompre*. C'est à cette condition que le vouloir dire *dira* vraiment quelque chose (le sens). ».

¹²¹ C'est une affaire de doigté. D'autant plus délicate pour l'artiste (et parfois son public), qu'il ne s'agit pas seulement pour lui d'accorder ses concepts (ses codes), mais aussi des figurabilités (certes codées elles-mêmes), de les couler tous ensemble dans les rythmes du sens. L'artiste module ses figurations en objets transitionnels, tout comme la conscience vigile ses concepts (les figurabilités sont en effet tenues en lisière). Je n'entends pas les signes linguistiques, dans des perceptions qui se réaliseraient chaque fois au présent. Ceux-ci, à l'instar des notes de musique, sont transitionnels, donc perçus en *phantasia*, et fluidifiés au gré des rythmes de la présence. Même si les concepts se contentent de clignoter entre le signe « saussurien » (propre à l'analyse structurale) et le signe phénoménologique, là où les figurabilités elles, tout en suggérant le sens, ouvrent à son référent hors langage.

¹²² Car telle est en effet la fonction de nos concepts : analyser à mesure le sens se faisant, soit les péripéties de notre pensée, d'un langage qui, répétons-le, ne saurait être reconduit *in extenso* à l'opération de dénotation. Celle-ci est moins « linguistique » (au sens de ce qui pourrait ressortir d'une énonciation se faisant) que discursive : « Et l'on comprend qu'en eux-mêmes, les opérateurs de monstration ne sont proprement pas nécessairement linguistiques, puisque, quand ils montrent des figurations intuitives, c'est par recouvrement des significations de concept et des significativités doxiques intentionnelles. », M. Richir, *FPL*, p. 79. Concernant cette analyse proprement dites (décomposition et recomposition du sens par des opérateurs de langue), voir M. Richir, *FPL*, pp. 188-189.

¹²³ M. Richir, *FPL*, p. 202. « Tout au contraire, trouver le concept dont l'opération donne accès au sens, c'est trouver... le point d'entrée propre à la langue et susceptible de faire vivre (se temporaliser en se schématisant) ce sens, d'accompagner, comme nous le disions,

elle, nous cherchons nos mots, nos concepts opérateurs pour les accorder aux lambeaux du sens qui s'enchaînent dans leurs creux, enchaînements que nous tentons de suivre sans les marquer au pas, que nous reprenons sans les fixer : nous épousons leur jeu à même celui de nos opérations successives. L'un semble se faire dans le prolongement de l'autre. Par là seulement, il peut dire *fidèlement* le sens qui glisse entre ses concepts.

Il est vrai que le premier risque à conjurer est celui d'une hypostase *du règne de l'identité*. Dire le *sens* de langage, en effet, suppose l'usage d'une langue plus labile, plus souple que celle de l'être, car les mots en tant qu'opérateurs du sens¹²⁴, doivent habiter ce même langage (à distance), précautionneusement, en se gardant de le faire implorer en identité(s). Il s'agira donc d'employer nos concepts de façon à prévenir tant la saturation, qui signerait l'achèvement illusoire de la *Sinnbildung*, que le nivellement de ce même sens à *une seule portée*, le privant de ses résonances avec d'autres amorces de sens (*Wesen* de langage). Et de cette fidélité au sens, n'en va-t-il pas au fond, de la pensée à l'œuvre dans l'élaboration poétique, musicale, mais aussi purement théorique – jusqu'à inclure peut-être, le « faire » propre à la création mathématique – et finalement, mythique ?

Toutefois, la prise en considération du mythe, ou plutôt du régime de pensée des sociétés mythiques¹²⁵, nous invite à redéfinir les implications de cette fidélité au phénomène de langage. Nous constaterons bientôt que le récit mythique, la pensée qui s'y déploie, met explicitement en œuvre le refus du principe d'identité, en ce qu'elle reproduit symboliquement (c'est-à-dire au cœur de son récit lui-même) la non-coïncidence à soi inhérente aux phases de langage¹²⁶.

Entendons-nous bien : la langue, ici, ne s'emploie pas simplement à laisser le langage s'épancher sans déformation, à se rendre *transitionnelle*

le faire du sens qui n'est pas opération... La difficulté de l'expression linguistique juste, pour qu'elle n'en vienne pas à parler "à vide", est donc toujours de ne pas "perdre le contact" avec le sens qui se fait et qui constitue ici la *Sache selbst* [...] ».

¹²⁴ « Directement » (ce qui ne doit pas préjuger du *hiatus architectonique* entre langue et langage) dans la pensée « pure », conscience vigile où les figurabilités ne sont que virtuelles ; sinon par la *médiation* de figurabilités esthétiques (potentielles et actuelles), qui sont, dans l'œuvre d'art, les relais à travers lesquels le sens peut se dire, et qui dès lors, constituent « l'objet » même de cette analyse ou de cette codification ; ainsi les sons, par nos codes musicaux, les images, par les conventions poétiques, etc.

¹²⁵ Et certes, que nous pouvons seulement reconstituer *a posteriori*. Le sens, à notre ère, s'en est comme évaporé, n'offrant guère aux contemporains – sauf peut-être s'il s'agit de philologues friands de reconstitutions historiques, rompus à leurs narrations – que des codes symboliques inintelligibles et de *l'anecdote* résiduelle (figurations, et non figurabilités).

¹²⁶ Dans la mesure où la pensée codée en mythe « semble rouvrir l'accès », *per se* et à *même* ses opérations conceptuelles (codant des figurabilités), « aux phénomènes de langage comme temporalisation des sens en vue d'eux-mêmes », M. Richir, *EP*, p. 456.

pour donner à entre-apercevoir son rythme, ainsi que ses ressources inconscientes que sont les *Wesen* sauvages. Nous avons plutôt affaire à une remontée du langage au sein de la langue, appelée à réaliser leur recouvrement architectonique. En effet il ne s'agit plus pour la seconde d'être suffisamment labile et transmissible afin de pouvoir se « couler » dans le rythme du sens ; mais bien de l'absorber en son sein, faisant d'elle une langue *empâtée de langage*¹²⁷.

Or, ce mimétisme, assimilant pour ainsi dire les propriétés du langage, correspond selon nous à une véritable trahison de la *Sinnbildung*, en ce qu'il a d'infigurable et de radicalement a-symbolique. C'est oublier en effet que toujours le sens procède¹²⁸, dans les termes de Richir, du « moment » du sublime ; raison pour laquelle il ne se laissera jamais circonscrire ou enfermé, tant par des énoncés en langue¹²⁹ que par des figurabilités¹³⁰. Ce double hiatus, départageant à la fois les concrétudes d'un même registre, et ce dernier de sa base phénoménologique, n'a tout simplement plus lieu d'être en régime de pensée mythique¹³¹. Dans la mesure où le langage ne s'y distingue plus tout à fait d'une certaine langue en action (qui en absorbe grossièrement les propriétés saillantes), et que les lambeaux de sens y sont inséparables de leurs figurabilités, pareil régime fait de la construction d'une *intrigue* – soit l'agencement de figurabilités elles-mêmes symboliquement codifiées – le lieu exclusif du déploiement du sens. Impossible dans ces conditions de se confronter à cette dualité d'infigurables que constituent la *Sinnbildung* et son référent hors langue. Et c'est d'ailleurs ce rejet, ou du moins cette mise en sourdine de l'insondable et du sublime comme tels, qui constitue selon nous la principale faille de ce régime de pensée, au regard de l'exigence qui est la nôtre¹³² :

¹²⁷ En effet, pour autant que la pensée mythique s'exprime de façon privilégiée dans les récits : nous verrons que ceux-ci ne se contentent pas de faire jouer en métamorphoses – au fil de leur récitation ou de leur élaboration – les figurabilités des *phantasiai*, mais qu'ils exposent dans leur intrigue même les transformations des choses et des êtres. Sans parler même de l'usage explicite qu'ils font de la polysémie renfermée par certains noms (notamment les noms propres), tenant lieu de ressort pour de nouvelles péripéties.

¹²⁸ C'est-à-dire du point de vue d'une phénoménologie génétique.

¹²⁹ Nulle intrigue ne saurait l'épuiser – sans compter que les aperceptions de langue opèrent toujours après coup, en décalage par rapport au temps de la *présence sans présent assignable*.

¹³⁰ Qui certes lui sont consubstantielles, mais en écart par rapport à ses lambeaux (sans correspondance terme à terme en effet).

¹³¹ En vérité, cela n'advient qu'avec l'émergence des régimes de pensée ultérieurs.

¹³² Car il va sans dire que ce rejet ne traduit pas une défaillance qui grèverait l'économie symbolique des pensées mythiques. Au contraire même : il s'agit là d'une stratégie constitutive de cette pensée. Tant il est vrai que celle-ci ne saurait s'engager, à l'inverse de notre pensée philosophique, dans une entreprise heuristique : à savoir le dévoilement de la *Sache selbst*.

celle d'une description fidèle de la pensée en sa dimension phénoménologique.

Laisser apparaître le langage¹³³, ce n'est donc pas condenser celui-ci en une langue qui en pasticherait la contexture, mais s'ouvrir à lui par tous les pores de nos ressources linguistiques. Et ceci depuis la distance irréductible, *l'écart* comme rien d'espace et de temps, qui sépare une langue (quel que soit le régime dont elle procède) de sa base. Cette distance est ce qui permet à la conscience éveillée de se placer au plus près d'un sens qui dès lors *transparaît*¹³⁴, dans sa sublimité pour ainsi dire. De fait, nous ne saurions récupérer *sans reste*, sur le plan linguistique, le *faire* du sens en tant que tel : pareille entreprise ne déboucherait que sur un ensevelissement de l'infigurable, tant en amont (la *question* initiatrice, le surgissement de quelque chose qui ne va pas de soi, et à laquelle le sens fait référence) qu'en aval (le phénomène de langage comme *réponse*, faisant suite au moment du sublime). Enfouissement qui gauchit et mutile la *Sinnbildung*, en le privant de la tension qui l'anime, comme nous le verrons¹³⁵.

Ce dont souffre la pensée mythique, c'est de toujours recoder en ses termes (symboliques) la non-coïncidence à soi, tant du sens que de *sa question*. Une telle pensée ne saurait se mesurer à la « problématique » comme telle, comme ce qui brise l'évidence et ouvre à un tissu d'interrogations inépuisables, celles-là mêmes qui inspirent des résolutions toutes provisoires, qu'il nous faut incessamment reprendre ou corriger. Nous lui préférons donc, en dernière analyse, un régime de pensée¹³⁶ plus

¹³³ Il faut, dit Richir, « travailler poétiquement la langue pour qu'elle laisse apparaître le paradoxe du langage, à savoir le transit du sens à travers l'enchaînement de *phantasiai* perceptives ». M. Richir, *FPL*, p. 47. Il s'agit de laisser *transparaître* le langage ; en son rythme, en sa polysémie, mais aussi, paradoxalement, en son infigurabilité – son excès par rapport à toute expression en langue ou en figurabilité.

¹³⁴ M. Richir, *PE*, p. 364 : « au fond, la *mimèsis* de la chaîne verbale à l'égard du sens se faisant revient à faire, de la langue, de la distribution temporalisante de ses aperceptions, un rythme susceptible d'être *transpassible* au rythme schématique du sens se faisant, à *l'écart* ou "par derrière" le rythme de la chaîne verbale [...] l'écart entre les aperceptions de langue [...] et les complexes de rétentions-protentions de sens se faisant "par-derrière en langage", est *irréductible* et *infranchissable* ».

¹³⁵ Aussi la pensée mythique nous paraît-elle finalement plus proche de la masse inchoative du langage, masse d'embryons qui peut-être échouent à se fissurer en phénomènes de langage. Or, décalquer le langage en tant que masse, ce n'est certainement pas libérer le sens comme phénomène opérant, aventureux, tensionnel. C'est pourquoi Richir a souvent rapproché l'élaboration si paradoxale du sens mythique, de la pensée du rêve – dont nous avons dit quelques mots en ouverture. Sans l'épreuve du *sublime*, le langage peine à s'élaborer en une phase véritable, et nous en restons donc, comme en rêve, à des mouvements ingressifs voire à des avortons de sens.

¹³⁶ *Régime*, en effet. Nous voyons bien que ce n'est pas seulement une affaire de langue ; il est tout autant question de notre rapport au sublime – notion sur laquelle il nous faudra bien sûr revenir.

apte à *laisser transparaître le phénomène de langage en son débordement* (et avec lui, la « *question* » dont il procède), autrement dit depuis son écart par rapport à n'importe quelle langue. Être fidèle au sens, c'est bien se mettre à son école en se confrontant à une infigurabilité foncière ; plutôt que de le capturer dans les figurabilités codifiées d'une intrigue, et ainsi de ruser avec lui. Or, à ce titre, il nous semble que la pensée poétique – et déjà celle des Tragiques grecs – fait bien montre de cette fidélité.

Mais commençons par le mythe.

LA PENSÉE MYTHIQUE DANS SA RELATION AU LANGAGE, ENTRE MIMÉSIS ET CLOISONNEMENT

LE SENS DU MYTHE : UN FIL HARMONIQUE

Le corpus mythique¹³⁷ recouvre chez Richir un vaste ensemble de récits *fondateurs*, énoncés au sein de ce que Pierre Clastres nommait des *sociétés contre l'État* – encore « sauvages » ou « innocentes » pourrait-on dire (sans doute trop conventionnellement), dans la mesure où aucune chefferie n'a été investie pour disposer de la « violence légitime »¹³⁸ –, et récits dont les

¹³⁷ Des mythes, Richir distingue les récits « mythico-mythologiques ». Ils possèdent les mêmes traits formels que les mythes, à ceci près qu'ils visent à élaborer la question *globale* de l'institution du monde et de la société. Autrement dit, il y sera toujours question de fonder symboliquement la légitimité d'un lignage royal, et par conséquent aussi du pouvoir coercitif des rois (de l'Un) sur la société. Nous assistons en eux à la « sublimisation » (positive et négative) de certains « êtres » des mythes au rang de dieux et de héros, les seconds étant associés aux premiers par leur généalogie – à l'inverse du nivellement ontologique dont procède le mythe, et sur lequel nous reviendrons sous peu. Sur la pensée *mythologique*, voir M. Richir, *La naissance des dieux*, ed. Hachette, coll. Essais du XXe siècle, Paris, 1995.

¹³⁸ La pensée mythique est bien celle d'humains qui pensent contre l'« Un » ou l'« État » : « l'Un (et le pouvoir coercitif) constituant pour eux le risque de l'imposition de l'institution symbolique en le “trou noir” d'un chaos d'où l'on risque de ne plus jamais pouvoir revenir, c'est contre ce risque que la pensée mythique ne cesse de se reprendre, en droit à l'infini, en multipliant ses “expériences de pensée” où chaque fois, à l'occasion d'un problème particulier, elle fait comme si l'institution symbolique se précédait elle-même pour se réengendrer, en se recodant à l'intérieur d'elle-même », M. Richir, *La naissance des dieux*, ed. Hachette, coll. Essais du XXe siècle, Paris, 1995, p. 38. Si donc la pensée mythique, au fil de son intrigue, justifie toujours la société, elle ne franchit jamais le point de non-retour, qui serait la légitimation du joug exercé, sur cette société, par une autorité quelconque. « L'idée d'un État ou d'un pouvoir coercitif est, dans l'institution symbolique de la pensée mythique, aussi dangereuse et absurde que ce que consisterait pour nous, *mutatis mutandis*, une société sans pouvoir et sans autorité, le plus souvent synonyme de l'horreur ou de l'anarchie ». Sacha Carlson, « L'essence du phénomène. La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique. », in *Eikasia*, septembre 2010. À cette hantise de la

multiples péripéties, toutes *riches en métamorphoses*, tant celles des personnages que des situations dans lesquelles ils se trouvent, paraissent servir de prétexte à la « résolution » d'un problème symbolique *local*¹³⁹. En effet, le mythe s'efforce toujours de *rendre compte* de certaines caractéristiques de l'institution (à laquelle il emprunte ses codes), de ses éléments fondamentaux aussi bien que triviaux, en apparence. Il pourra s'agir aussi bien de retracer *l'origine* du feu et de la pluie, que la succession d'événements ayant permis *la création* d'un instrument quelconque. Partant, il rend sens à ce qui en semblait dépourvu de prime abord ; à ce qui, au sein de la *Stiftung* symbolique, en ce champ où tout paraît subsister dans son évidence, suscitait notre perplexité, comme n'allant *pas de soi* – souffrant pour l'heure de ne pas être *ajusté harmonieusement* aux cadres de ladite institution¹⁴⁰. Et tout l'enjeu pour la pensée (le langage) qui se déploie au prisme du mythe, prise à ses concrétudes, mais également aux termes d'une langue¹⁴¹ inhérente à ce régime de pensée, est de progresser à mesure dans le récit (par métamorphoses ou revirements des lambeaux de sens ; cependant associés, en contrepoint, aux métamorphoses et revirements des figurabilités phantastiques, codifiées de manière à *évoquer* les êtres et les péripéties mythiques de l'intrigue), et ainsi de « rouvrir, *entre* tout cela, dans

dislocation (le « trou noir ») la pensée mythique oppose, comme un fétiche protecteur, la *circularité de son auto-engendrement symbolique*. D'une façon pour le moins paradoxale, cette pensée proluxe et apparemment désordonnée ne cesse cependant de se reprendre *contre ce qui pourrait la disloquer* – c'est-à-dire, aussi, contre le sublime, qui excède par définition les termes de n'importe quelle *Stiftung*. Nous reviendrons sur cette question cruciale.

¹³⁹ « Il s'agit d'un récit en lequel se cherche le sens, donc la légitimation symbolique d'un problème symbolique local qui se pose à la société sans que, par-là, ce soit son ordre symbolique global qui soit en cause. Le plus souvent, le mythe part d'une transgression de ce genre, apparemment très éloignée du problème à résoudre, qui y introduit un discord dont l'accord recherché doit amener, au fil des péripéties, des événements mythiques, à la résolution du problème. », M. Richir, *EP*, p. 415.

¹⁴⁰ Au moins provisoirement, avant d'être à son tour quadrillé symboliquement. Cependant, de tels codes nous paraîtront le plus souvent opaques, et la solution qu'ils proposent, n'être tout au plus un ersatz d'explication ; au fond, toujours plus ou moins irrationnelle, pour la simple raison que nous ne vivons pas sous un tel régime de pensée.

¹⁴¹ Y a-t-il ici, comme nous l'avons soutenu pour les autres formes de phases de sens, un hiatus entre le *faire* de la langue, et celui du langage sur lequel toute langue fait fond, procédant à ses découpages ? Rappelons que la langue mythique tend à récupérer le langage en son sein, en le pastichant par ses codes. Mais en outre, le langage est comme *enlisé* dans cette langue, dans l'intrigue ainsi narrée. Il est vrai que la déperdition de cette dimension du sens (de langage) ferait tomber le récit dans l'abîme d'une succession en images ; ses revirements (rétentions/ protentions) font *vivre*, en présence, les transformations qui ont lieu dans le récit, et qui n'en sont que les échos. Mais le sens ne déborde pas sur cette fonction de *fil conducteur* du récit : il est lui-même *enchaîné à l'enchaînement des figurabilités qui procède de lui* – et que les codes symboliques découpent et civilisent (sans qu'il y ait fixation au présent).

leur concert pour nous paradoxal, quelque chose du sens qu'elle cherche »¹⁴² ; pour finalement résoudre son discord initial, via l'ajustement réciproque des termes du récit.

Le sens s'élabore à même le développement d'une intrigue. Il est ce *fil* qui la transit et l'organise en récit, agence les figurabilités (toujours déjà codées) des *phantasiai* perceptives, en les empêchant de sombrer pas à pas dans l'anecdote, laquelle serait consécutive à leur fixation (sur un maintenant). Et la *Sinnbildung* ne cesse de préciser sa teneur tout au long de ce déploiement en présence. Les mythes, sur leur versant phénoménologique, c'est-à-dire dans *l'expérience*, toujours processuelle, que nous en faisons¹⁴³, sont donc des phénomènes de langage. Ils entretiennent, en vue d'y faire poindre le sens qu'ils cherchent, toute une série de figurabilités¹⁴⁴, qui sont les figurations virtuelles des péripéties et des êtres du récit ; lesquels à leur tour, sans se cristalliser au sein des représentations imaginaires, *affleurent* bel et bien à même ces « figurations » paradoxales que charrie tout le récit se faisant, et ce, pour autant qu'ils sont *suscités*, de façon *suggestive*, par les codes symboliques de la pensée mythique¹⁴⁵. Or, ces éléments figurables (et non figurés) dans le récit mythique apparaissent, nous le verrons, comme les « traces » authentiques, ou encore les « échos » fidèles, au registre de la langue¹⁴⁶, des concrétudes à l'œuvre dans ce phénomène de langage, tant des signes phénoménologiques que des *phantasiai* perceptives, dont ils reprennent en effet certains traits. Ainsi, les figurabilités mythiques, en raison des codes qui les cisellent et les civilisent, semblent au plus près du sens se faisant¹⁴⁷.

Nous ne tarderons pas à constater que cette apparente proximité n'est finalement qu'un leurre. Il nous faut cependant évoquer quelques

¹⁴² M. Richir, *EP*, p. 416.

¹⁴³ Pour autant que la dimension expérientielle du mythe (qu'il soit écouté, raconté, ou inventé) repose sur l'épaisseur concrète de son enchaînement, et sur le sens qui en sourd. On ne saurait ainsi désigner une scansion d'images apparemment sans lien entre elles.

¹⁴⁴ Actuelles et potentielles, contrairement aux relais de la pensée « pure » : « Toujours articulé en récit, il enchaîne à tout le moins des figurabilités, figure, si l'on veut, une "histoire" (*mythos*) », M. Richir, *FPL*, p. 242.

¹⁴⁵ M. Richir, *FPL*, p. 245 : « tout mythe s'inscrit dans les cadres toujours déjà codés de telle ou telle institution symbolique. ». Et c'est ainsi que les figurabilités sont « toujours déjà plus ou moins déterminées (codées) et "suggèrent" tel ou tel être manifestement fictif. »

¹⁴⁶ C'est-à-dire au niveau de l'intrigue symbolique qui les met en scène.

¹⁴⁷ Il faut reconnaître que, par leur mobilité et leur hybridation constante, les êtres et les situations qui émergent dans le récit mythique ne sont pas sans évoquer le jeu revirant des *phantasiai* perceptives et des lambeaux du sens se faisant comme tel, ainsi que la polysémie dont tout signe phénoménologique est chargé. Dans le mythe, leurs figurabilités (passées à l'actualité) sont codées façon à suggérer des êtres protéiformes, en transformation constante, et finalement réfractaires au principe d'identité.

considérations préalables :

– Soulignons d’abord que le récit (dimension symbolique) ne serait que pure anecdote si le sens (dimension phénoménologique), la fluence propre au sens se faisant, cette phase de présence au sein de laquelle les éléments du récit peuvent eux-mêmes « fluer » en figurabilités, et qui s’élabore au creux de son intrigue, cessait de l’animer¹⁴⁸.

– Ajoutons que la pensée, en cette institution, est toujours « *imagée* ». De la même façon qu’en poésie, le conteur doit faire passer à l’actualité des figurabilités, toutes virtuelles au sein de la pensée pure, mais ici appelées à *dire le sens*¹⁴⁹ ; et ceci par le prisme de certains codes, à l’aune desquels, sans rien sacrifier de leur transitionnalité, ces figurabilités peuvent être *distinguées* à même la temporalisation ondoyante du récit que nous élaborons/écoutons, comme figurabilités *de* certains êtres, suggérant ceux-là mêmes, et non tels autres, par ailleurs des êtres mythiques, et non pas romanesques ou poétiques, etc¹⁵⁰.

– Du même coup, pour les hommes de cette *Stiftung*, la seule expression en langue des phénomènes de langage est le *mythos*¹⁵¹. Et le mythe *corsète*, pour ainsi dire, *le sens* de ces phénomènes, qui ne paraît pas pouvoir en excéder la lettre, c’est-à-dire son intrigue, l’organisation narrative de figurabilités qui, dès lors, ne sont plus à même d’ouvrir sur le champ des phénomènes hors langage. Comme si l’intrigue devait être sans dehors, privée de cette « référence » que constitue l’altérité infigurable du sens (lui-même infigurable) à l’œuvre dans tel ou tel phénomène esthétique. Ainsi, par exemple, de l’intimité insondable de notre vie affective, dans une composition musicale un tant soit peu ambitieuse, mais aussi dans la poésie

¹⁴⁸ M. Richir, *FPL*, p. 234. « Ce sens passerait en entier dans l’anecdote si toutes les *phantasiai* de langage passaient de la virtualité à l’actualité et de là, se transposaient en imaginations. On aurait alors affaire à une simple succession de présents intentionnels d’imagination, tout à fait contingents, dont le sens se serait évaporé, en vertu de ce qui serait par là son incohérence. ». Voir aussi notre la note 141.

¹⁴⁹ Dans tout phénomène de langage esthétique, nous pouvons attester de cette transitionnalité ombreuse des figurabilités, qui permet tant aux notes de musique qu’aux personnages de se couler dans la fluence du sens, mais pour ainsi *l’exprimer* par leur prisme – et laisser du même coup transparaître l’infigurable.

¹⁵⁰ Ainsi les figurabilités se voient différemment codées suivant le régime de pensée, soit donc par l’institution symbolique qui les découpe et les polit (quoiqu’il faille aussi tenir compte de *l’aisthesis* qui est la leur). Il y a ainsi bien des façons de *dire le sens* en figurabilités.

¹⁵¹ Ce régime « n’a pas d’autre “moyen” que le récit pour “traduire” en langue les *phantasiai* perceptives de son langage. » M. Richir, *FPL*, p. 246. Le sens de langage se trouve ainsi enlisé dans l’intrigue, c’est-à-dire dans l’enchaînement des figurabilités (toujours codifiées).

des Tragiques. Référence qui manque au récit mythique¹⁵².

Toujours est-il que nous avons bien affaire à un *récit* – dont le contenu ne laisse pas de susciter certaines ambiguïtés.

Que raconte-t-il, au juste ? Des « événements imaginaires » pris, pour parler comme Husserl, *comme s'ils étaient des événements réels* ? Voyons-nous la *phantasia* s'y transposer en imagination, c'est-à-dire en *Darstellung* visuelle de personnages et de situations ? Bien au contraire : la figurabilité déterminée des *phantasiai* enchaînées au fil du récit n'est pas celle d'une image claire et distincte, fixée dans un présent intentionnel¹⁵³. Elle comporte une part considérable d'obscurité (n'intégrant que le minimum de figuration afin de rendre possible sa transposition en *Bildobjekt*¹⁵⁴), et se déploie de façon prodigieusement rapide et labile, précédant sur le plan architectonique le travail de figuration proprement dit, autrement dit de *présentification*¹⁵⁵. Or,

le fait qu'il y ait, dans ces figurabilités indécises, comme des amorces avortées d'imaginations, et pareillement, comme des amorces avortées (...) de présents qui s'évanouissent aussitôt que surgis, est corrélatif du fait que ces figurabilités sont emportées dans une fluidité fondamentale¹⁵⁶.

¹⁵² « Les êtres, sans intériorité propre, n'ont de signification que symbolique, dans la "logique" de leur enchaînement au fil d'une intrigue, et sont par conséquent dépourvus de tout ce que nous nommons aujourd'hui psychologie, ce qui ne veut pas dire dépourvu de tout désir et de toute passion... », M. Richir, *La Naissance des dieux*, ed. Hachette, coll. Essais du XXe siècle, Paris, 1995, p. 37. Or, c'est en raison de cette absence d'intimité véritable, que tous les « êtres » (astres, plantes, fleuves, phénomènes météorologiques, etc.) d'un tel récit, peuvent *cohabiter*, sans différence de statut, dans un même monde, comme « agents » ou « patients » de la narration, et que des métamorphoses peuvent se produire des uns aux autres.

¹⁵³ M. Richir, *FPL*, p. 210 : « Parler du centaure ne signifie certes pas "le représenter en image", mais seulement suggérer sa figuration : c'est éveiller pour et dans la pensée une figurabilité vague, qui a déjà un certain sens, mais où il n'y a pas, à l'origine, de *Bildobjekt*, ni même apparence "perceptive" d'un *Bildsujet*, d'un objet précisément imaginé, et cela explique sans doute en partie la tendance à le réduire à un "être" symbolique, à une sorte de "quasi-signé" chez les structuralistes. ». Notons qu'il en va ici du mythe comme du récit romanesque ou poétique. Il nous faudra donc spécifier plus avant la façon dont le récit mythique code ses figurabilités.

¹⁵⁴ M. Richir, *FPL*, p. 36.

¹⁵⁵ On retrouve ici les propriétés saillantes de la *phantasia* : son caractère protéiforme, *blitzhaft* et essentiellement fugace, nébuleux. Comme si, de la sorte, la figurabilité ne laissait ni la place ni le temps pour la figuration : « Le mythe, en effet, se temporalise en récit, c'est-à-dire en langage, sans que les épisodes racontés, et qui s'enchaînent en présence, ne constituent quelque réalité présente, puisqu'ils consistent en figurabilités instables et en métamorphoses de *phantasiai* perceptives de l'infigurable. », *FPL*, p.256.

¹⁵⁶ M. Richir, *FPL*, p. 212. Et non seulement dans cette *fluidité*, mais aussi, nous le verrons, « dans une plasticité fondamentale. »

Nous ne saurions les dissocier de la coulée temporalisatrice dont ils procèdent, et grâce à laquelle ces figurabilités n'ont pas le temps de caillebotter en figurations intuitives. C'est dire, en termes plus concrets, que le conteur de mythes, à l'instar de ses auditeurs, ne se représente pas ce qui est raconté à mesure que le récit se déroule – le cas échéant, ils court-circuiteraient le mouvement de sa temporalisation en présence, et perdraient du même coup le *fil* de l'intrigue¹⁵⁷.

De cette manière, donc, le récit en forme mythique temporalise bien un *sens* en présence sans maintenant assignable, en le *façonnant* à travers les multiples transformations de ses figurabilités¹⁵⁸. Il y a donc bel et bien un fil à suivre, et qui transpose les apparitions *pures* du champ le plus archaïque de l'expérience humaine, en *aperceptions* mutuellement réglées de *phantasia*, lesquelles ne sont pas encore des images, mais leur possibilité – et possibilité ouverte par la fission d'une amorce de sens, et la *Sinnbildung* qui en est le déploiement subséquent¹⁵⁹. Au fil du sens se faisant, nous sommes conviés à nous tenir dans le *metaxu* entre la positionnalité d'une figuration anecdotique¹⁶⁰, et la non-positionnalité radicale de la *phantasia* en tant que telle – dimension infigurable, s'il en est. Le récit mythique, comme toute pièce artistique, comme tout morceau de création considéré dans son déploiement expérientiel, ouvre une aire transitionnelle¹⁶¹ qui n'est

¹⁵⁷ « Tout comme dans l'écoute d'une pièce musicale, et les scènes imaginaires transposées en images, donc en présents intentionnels successifs, deviendraient incompréhensibles dans leurs enchaînements », M. Richir, « Narrativité, temporalité et événements dans la pensée mythique », in *Annales de phénoménologie*, n° 1, 2002, p. 153-169. Cette transposition ne s'opère que si nous *décrochons*, pour ainsi dire, de l'enchaînement du récit, si nous en perdons le fil en cours de route, car c'est bien au sein d'un tel mouvement que le sens se déploie, par et en creux de l'ourdissage de ses figurabilités, qui en sont les relais expressifs.

¹⁵⁸ M. Richir, *FPL*, p. 73. « Les *phantasiai* perceptives, virtuelles ou non, sont, dans le cas où elles surgissent, aussitôt évanouies, ne réapparaissent en quelque sorte qu'en métamorphoses et revirements (“péripiétés”) les disposant comme protentions et rétentions du sens se faisant [...] ». Revirements des rétentions et protentions qui se trouvent donc marqués, phénoménologiquement, dans les *phantasiai* perceptives. Toutefois, les « transformations » dont nous parlons concernent aussi bien les êtres du récit qu'évoque la partie figurable de ces *phantasiai* – et nous reviendrons bientôt sur leurs métamorphoses.

¹⁵⁹ Cf. M. Richir, *FPL*, p. 19.

¹⁶⁰ « Tout sens comporte en lui-même et du même coup – virtuellement, potentiellement ou actuellement – de l'anecdote et du *dire* : cela irréductiblement et originairement. Un dire sans anecdote est un dire qui ne dirait rien (de sensé) et une anecdote sans dire serait purement contingente, c'est-à-dire factuelle et complètement dépourvue de sens... », M. Richir, *FPL*. Sans « dire », c'est-à-dire sans fil conducteur.

¹⁶¹ « Ainsi l'art [...] n'est-il, à sa manière et un sens rien d'autre qu'une façon, en réalité étonnante, de “stabiliser” la *phantasia* perceptive en une sorte de multiplicité d'entre-aide de *phantasiai* perceptives, qui constitue l'aire transitionnelle pour l'“objet” transitionnel en quoi consiste l'œuvre exécutée ou interprétée. » M. Richir, *FPL*, p. 24.

susceptible de s'évaporer que si le sens se fixe (avec l'achèvement du récit), ou bien s'il échoue en cours d'élaboration et sombre dans *l'Abgrund* du hors langage. Il s'agit donc, pour le récit mythique de même que pour tout phénomène de langage, de conserver son porte-à-faux :

il n'y a pas de *phantasia* perceptive isolée qui serait contradictoirement au présent parce qu'il n'y a que des *phantasiai* perceptives en présence, enchaînées en langage, et en non-coïncidence avec soi¹⁶², tout comme le sens de langage n'est jamais qu'en présence et en non-coïncidence avec soi, ce qu'il fait qu'il puisse mûrir, croître se développer, passer toujours davantage de l'amorce (ou des amorces) de sens au(x) sens en amorces, et en amorces indéfinies, épuisant ses (leurs) possibilités, mais jamais totalement¹⁶³.

La durée de vie d'un phénomène de langage dépend de « sa » capacité à conjurer le risque de son implosion identitaire – il est vrai fatale – à demeurer mobile, dans un constant mûrissement, et donc en porte-à-faux par rapport à soi. Or, il semblerait que le mythe, comme œuvre collective et incessamment retravaillée, semble profondément attaché à ce refus de l'inertie et de l'auto-coïncidence :

En ce sens, le mythe est le récit d'une instabilité constitutive appelée à se « résoudre », non pas en une stabilité finale et immuable, mais en une instabilité harmonique qui ne peut perdurer que si l'harmonicité est en permanence assurée par les actions humaines¹⁶⁴.

C'est-à-dire, en premier lieu, par le remaniement de ces mêmes récits, donc par de nouvelles *Sinnbildungen*. De fait, nous savons que le corpus mythique, essentiellement oral, est soumis à d'innombrables variations¹⁶⁵, et que les récits mythiques peuvent être, selon le récitant, « ornements » de nouveaux épisodes ou amputés de péripéties jugées inutiles¹⁶⁶. Seulement, Richir considère que ces refontes successives répondent toutes d'une exigence symbolique, absolument intransigible pour les hommes de cette

¹⁶² Tout au contraire, « si, corrélativement, la *phantasia* coïncide avec soi, elle se réduit à de l'imagination qui vise intentionnellement l'une ou l'autre significativité identifiable, que l'objet visé du même coup soit figuré en intuition ou pas », M. Richir, *FPTE*, p. 330.

¹⁶³ M. Richir, *FPL*, p. 31.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 215.

¹⁶⁵ « D'autant que, pour peu qu'il y ait suffisamment de vivacité d'esprit dans le groupe pour la reprendre, la pensée mythique est interminable, instable, et dans cette mesure au moins potentiellement intarissable : échappant à toute prise d'un soi visant à dire un sens, elle est appelée à proliférer en elle-même, à constituer une sorte de bavardage du langage... », M. Richir, *FPL*, p. 258. Et Richir de rappeler que Platon parlait déjà, dans le *Politique* (269 b, 277 b-c), de la « masse monstrueuse des mythes ».

¹⁶⁶ Cf. *La Naissance des dieux*, ed. Hachette, coll. Essais du XXe siècle, Paris, 1995, p. 25.

Stiftung. Il s'agit là d'opérations constitutives du régime de pensée mythique – et nous aurons l'occasion d'y revenir. Mais ne discernerions-nous pas d'emblée, en cette reprise jamais interrompue des mythes fondamentaux, une forme *transposée* de la vie du sens ? De son glissement, *de jure* infini, que rien, sinon l'illusion d'une ivresse saturante (ou bien un accident « extérieur »), ne saurait interrompre ? Lequel glissement tire son origine du porte-à-faux phénoménologique qui ne cesse de « pulser » au cœur de leurs propres réélaborations ?

Nous devons toutefois nuancer cette hypothèse architectonique. Force est de reconnaître en effet que ces corrections successives renvoient à une nécessité impérieuse de (re)*fondation*, à une entreprise générale de *stabilisation*, de boisage et de sédimentation, à un souci d'affermir les piliers de l'institution symbolique, bien plus que de laisser éclore des *Sinnbildungen* inédites.

Dans la mesure où le sens, placé sous le règne de ce régime de pensée, est téléologiquement orienté vers la résolution des problèmes symboliques qui ébranlent la société mythique, vers la suture de ses lacunes, par et dans la mise en branle d'un sens *in fieri*¹⁶⁷ ; et puisque le récit se trouve être le seul recours pour l'expression de cette même *Sinnbildung*, récit dans lequel se noue, à chaque fois, une intrigue symbolique ; il va de soi que le sens, au sein de l'institution mythique, doit nécessairement tenir lieu de fil conducteur pour cette même intrigue, qu'il s'emploie à construire, chemin faisant¹⁶⁸, depuis la mise en jeu d'un « problème symbolique », et de manière telle qu'au gré de diverses transformations que le récit égrène l'une après l'autre, le problème symbolique avance en lui-même jusqu'à ce qui paraît comme sa « résolution » ; soit donc l'harmonisation de ses termes, des figurabilités codifiées de l'intrigue, lesquelles trouvent toujours leurs correspondants idoines au sein du monde ouvert par l'institution¹⁶⁹.

¹⁶⁷ « Dès lors, il faut dire aussi que la trame du récit en forme mythique est constituée par les transformations symboliques de la mise en jeu initiale, qui, en travaillant les termes codés (scil. des codifications des *phantasiai* perceptives) du problème amorcé, travaillent du même coup à les accorder les uns aux autres de manière à “trouver” un accord qui signifie la “résolution” du problème, c'est-à-dire sa mise en sens, sa *Sinnbildung* dans les termes ainsi réélaborés de l'institution symbolique ». M. Richir, « Narrativité, temporalité et événements dans la pensée mythique », in *Annales de phénoménologie*, n° 1, 2002, p. 153-169.

¹⁶⁸ On pourra ainsi définir le mythe comme le « récit d'une histoire (*mythos*) enchaînant des figurabilités (des êtres et des actions possibles, mais non figurées pour autant en imagination) au fil d'une intrigue ». M. Richir, *FPL*, p. 28. À condition d'admettre que l'élaboration du sens *est* ce « fil » lui-même, ce qui sous-tend cet enchaînement.

¹⁶⁹ « L'enchaînement du récit ne consiste pas en une succession simplement temporelle d'“états” chaque fois présents, mais en un emboîtement, dans une seule phase de présence sans présent assignable, d'états transitoires (et transitionnels) se précisant au fil de l'intrigue jusqu'à atteindre l'état final – qui correspond généralement à une articulation

Nous pressentons déjà les effets *conservateurs*, associés à un tel régime de pensée. Effets aliénants mêmes, en ce que, nous le verrons, le sens n'y excède jamais cette fonction de *planificateur* pour des figurabilités auxquelles il semble pris d'une certaine manière, paraissant tout entier voué à cet arrangement symbolique¹⁷⁰. Dès lors, la prétendue fidélité de la langue, et plus généralement du système de pensée mythique, aux phénomènes de langage qu'il prétend exprimer, se trouve bien être sujette à caution :

Cela ne veut pas dire tout simplement que la langue y soit plus « proche » du langage, qu'elle y soit en quelque sorte plus « phénoménologique ». Car le sens du récit est toujours de réaccorder l'institution symbolique avec elle-même depuis un discord initial (quelque chose qui « ne va pas de soi »), local dans le cas du mythe [...]. L'intrigue du récit est en ce sens une intrigue symbolique, et les péripéties – métamorphoses, généalogies – n'ont de sens que par rapport à elle¹⁷¹.

Non content de souligner l'attachement indissoluble du sens au récit qu'il sous-tend, cette citation suggère également une forme de circularité – dans l'impérieuse exigence de « réaccorder l'institution symbolique avec elle-même » – louvoyant « dangereusement » du côté d'une pensée « identitaire ». Seulement, l'ampleur cette menace ne saurait être évaluée à sa juste valeur que depuis une perspective plus interne, sinon même endogène à l'institution mythique. C'est pourquoi à présent, il nous faut plonger dans les entrailles de ce régime de pensée, considéré en lui-même, pour lui-même. Quitte à se laisser gagner, provisoirement, à l'illusion d'une heureuse proximité avec les phases de langage.

« UNE LANGUE EMPÂTÉE DE LANGAGE » : DEUX ILLUSTRATIONS

Dans *L'expérience du penser*, Marc Richir s'est efforcé de subsumer l'ensemble des pensées mythiques et mythologiques sous le terme de « pensée en concrétion ». Il s'agissait pour lui de caractériser la teneur d'une *Stiftung* dont le fonctionnement ne repose pas sur des « identités de pensée », comme en philosophie, mais sur des *concrétudes*¹⁷² – ou plus

symbolique répondant d'un état réel du monde et de la société (les deux étant au reste confondus dans ce type de pensée) », M. Richir, *FPL*, p. 215.

¹⁷⁰ « [Cette institution] ne trouve pas à élaborer le sens autrement que par la mise en forme de récit, qu'elle travaille avant tout avec des *phantasiai* perceptives. », M. Richir, *FPL*, p. 228.

¹⁷¹ M. Richir, *EP*, p. 55sq.

¹⁷² « Plutôt donc que de parler d'« états » du « monde », des « êtres » et des « choses », voire même des « êtres » et des « choses » eux-mêmes, tous concepts qui nous viennent de la

justement leurs *échos*, depuis la langue mythique.

Entendons-nous bien : loin d'omettre ce faisant la provenance symbolique de ses termes, Richir souhaitait simplement mettre en exergue la spécificité d'un régime de pensée dont les codes paraissent être au plus près de la *contexture du langage*. Au point que les êtres et les actions qu'il découpe dans son opération (à savoir la construction d'une intrigue) tendent à s'assimiler aux concrétudes même du sens se faisant, à ces *Sachen* prises aux rythmes de leur phénoménalisation temporalisante – concrétudes et phénoménalisation que les codes symboliques de la pensée mythique auraient su reproduire et cristalliser *comme telles*.

C'est ainsi que nous découvririons, à même l'intrigue du récit¹⁷³, d'*authentiques répliques* du revirement des protentions/rétentions des lambeaux de sens et de leurs relais phantastiques ; mais aussi de la polysémie originaire dont chaque lambeau est chargé¹⁷⁴. Au point qu'à travers ces personnages chimériques, sans cesse engagés dans de nouvelles métamorphoses, c'est *comme si le langage lui-même* se déployait dans sa fluence¹⁷⁵. La *distorsion* intrinsèque des signes du sens se faisant (et partant, du sens tout entier, pour autant que nous persévérons dans sa recherche) se voit, pour ainsi dire, fidèlement incarner par la non-identité à soi des êtres du mythe¹⁷⁶.

Il nous paraît judicieux d'indiquer en préambule les traits caractéristiques des figurabilités mises en jeu dans ces récits :

Tout d'abord, tous les « êtres » impliqués non intentionnellement par les

philosophie, il vaut mieux parler de “concrétudes” qui, en tant qu'elles sont pensées et pensables, mais aussi en tant qu'elles ne s'identifient pas purement aux signes de la langue, “disent” ce que nous nommons des concrétudes ou des “êtres” (*Wesen*) de langage qui ne sont pas des étants – mis en jeu et en mouvement dans les temporalisations/spatialisations des sens en phases de présence ou en phénomènes de langage », M. Richir, *EP*, p. 54.

¹⁷³ C'est-à-dire au sein de ce que suggèrent, du fait de leurs codifications, ses figurabilités en leur mobilité.

¹⁷⁴ Sans parler du porte-à-faux, ici « traduit » par l'inachèvement du mythe, comme nous l'avons suggéré.

¹⁷⁵ « C'est donc toujours comme si, dans la pensée en concrétion, la langue (et par là la pensée) pensait son engendrement ou sa genèse à partir du langage, comme si les êtres (*Wesen*) ou concrétude de langage étaient aussi propres à lui donner sa propre concrétion, ses “points d'ancrage” concrets, à travers les métamorphoses des “êtres mythiques” dans les récits mythiques », M. Richir, *EP*, p. 81.

¹⁷⁶ Au demeurant, nous comprenons toute la distance qui sépare les pensées *en concrétion* des pensées *en abstraction*. La philosophie classique, modèle de la pensée abstraite, postule alternativement l'inexistence d'un langage « en deçà » de son institution en langue, et la transparence de la seconde au premier. Tandis que les pensées en concrétion, c'est-à-dire les phases de sens codées par le régime de pensée mythique, paraissent *entrelacer* l'une et l'autre dans un même élan. Entrelacement, ou plutôt *empâtement*, pour reprendre le terme de Richir.

figurabilités des mythes sont pour ainsi dire sur le même plan, et jouent, à ce titre, ensemble : qu'il s'agisse d'éléments (air, feu, terre, eau), de fleuves, d'astres, d'animaux, de plantes ou d'hommes, ils sont par surcroît d'une extrême fluidité, laquelle rend possible leurs métamorphoses réciproques. Ils peuvent même paraître composites et très changeants dans leurs hybridations qui sont des sortes de « chimérisations¹⁷⁷.

Nous retiendrons, *pour l'heure*, cette fluidité et cette plurivocité des personnages du mythe. Reste à mettre ces déterminations à l'épreuve d'un récit.

En guise d'illustration, nous reprendrons l'analyse de Richir portant sur le « mythe de référence » que parcourt Lévi-Strauss dans les *Mythologiques*. Il s'agit d'un récit bororo narrant une sorte d'Œdipe indien. Un père oblige son fils à subir mille tourments, à titre de châtement pour la transgression (à l'initial du mythe) dont il s'est rendu coupable : le viol de sa mère. Tout au long de ces épreuves, le fils est assisté par la grand-mère qu'il retrouve après un exil particulièrement difficile. L'extrait ci-dessous fait suite à son retour au village :

Cependant, le héros songe à se venger. Un jour qu'il se promène en forêt avec son petit frère, il casse une branche de l'arbre *api*, ramifiée comme des andouillers. Agissant sur les instructions de son frère aîné, l'enfant sollicite et obtient de leur père qu'il ordonne une chasse collective ; transformé en petit rongeur *mea*, il repère sans se faire voir l'endroit où son père s'est mis à l'affût. Le héros arme alors son front des faux andouillers, se change en cerf, et charge son père avec une telle impétuosité qu'il l'embroche. Toujours galopant, il se dirige vers un lac où il précipite sa victime. Aussitôt, celle-ci est dévorée par les esprits *buigoé* qui sont des poissons cannibales. Du macabre festin, il ne reste au fond de l'eau que les ossements décharnés, et les poumons qui surnagent, sous forme de plantes aquatiques dont les feuilles, dit-on, ressemblent à des poumons.

Le héros déclara : « Je ne veux plus vivre avec les *Orarimugu* qui m'ont maltraité, et pour me venger d'eux et de mon père, je leur enverrai le vent, le froid et la pluie. ». Alors, il conduisit sa grand-mère dans un beau et lointain pays (scil. dans le ciel, formant la constellation du corbeau), et revint punir les Indiens de la façon qu'il avait dite¹⁷⁸.

L'élément le plus saillant de cet extrait est pour nous le *codage successif en métamorphoses* des figurabilités, qui insensiblement nous conduisent

¹⁷⁷ M. Richir, *FPL*, p. 243. Notons déjà que de ces êtres, le mythe ne retient que la part figurable, c'est-à-dire codifiée (car la langue ne peut guère analyser que le langage). Lui échappe donc le versant infigurable de ces *Wesen*.

¹⁷⁸ C. Lévi-Strauss, *Mythologiques I : Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 45. Cité dans M. Richir, *EP*, pp. 416-417.

vers la « résolution » du problème – à savoir l’origine du vent, du froid et de la pluie, qui arrivent quand paraît dans le ciel la constellation du corbeau. Métamorphose du frère cadet en petit rongeur, double métamorphose du héros en cerf, et de là en constellation, métamorphose du père en plante aquatique, métamorphose de la grand-mère en constellation, et métamorphose des « esprits *buigoé* » en poissons cannibales¹⁷⁹. Autant de péripéties au rythme desquelles l’intrigue paraît avancer. Elles scandent les « étapes » ou les jalons du fil narratif, du sens qui s’y déploie. Or, si le récit a un sens, ces péripéties en sont également pourvues, même si le plus souvent un tel sens échappe à *notre* entendement. Il suffit de considérer que les métamorphoses correspondent, dans les entrailles phénoménologiques du récit, aux revirements du sens se faisant, eux-mêmes marqués dans les *phantasiai* perceptives¹⁸⁰.

Au sein du mythe, les figurabilités de ces *phantasiai* ne sont plus simplement virtuelles, bien qu’elles demeurent toujours fuligineuses et transitionnelles – telle est en effet leur nature. En raison du caractère *méta-* ou *pseudomorphique* que leur impriment les codes symboliques, les êtres qu’elles suggèrent, hybrides et protéiformes, conservent quelque chose encore des revirements clignotants de la base. Si bien que le récit qui les convoque tend à récupérer en son sein cet indice de non-coïncidence qu’est le balancement des rétentions et des protentions.

Et ainsi ce régime de pensée paraît-il *énoncer explicitement, dans sa langue*, le porte-à-faux du phénomène de langage, et de ses concrétudes.

Au fond, tous les êtres et actions de ce champ *ne relèvent même pas du principe d’identité* [...] ils sont fluents et fluctuants, composites en leur figurabilité même¹⁸¹.

Il n’y a donc *aucune place pour des étants* dans ce champ, où la question de l’être – dont on voit qu’elle communique en profondeur avec la question

¹⁷⁹ Ce qui en retour, empêche ce foisonnement de métamorphoses d’imploser dans l’anarchie, « ce qui semble retenir les mythes de leur dispersion insensée, où ils seraient chaque fois des cas singuliers, c’est... l’homogénéité remarquable qui fait être ensemble sans différenciation en genres et espèces selon quelque critère en fait déjà ontologique, les êtres et actions mis en jeu en eux. » (M. Richir, *FPL*, p. 218). Ce ne sont pas ici, les héros et les dieux qui cohabitent, mais les héros et les êtres que nous recodons, pour notre part, comme « naturels » (animaux, plantes, étoiles, phénomènes météorologiques), mais qui, dans cette institution symbolique, n’ont pas un tel statut.

¹⁸⁰ « Dans la mesure où “péripétie” veut à peu près dire “événement imprévu”, la péripétie est, dans le récit, la trace de ce qui se joue, dans le phénomène de langage, comme revirement entre protentions et rétentions, d’abord en *phantasiai* “perceptives” (figurables), ensuite et par là même en les lambeaux de sens dont celles-ci sont les supports phénoménologiques », M. Richir, *FPL*, p. 213.

¹⁸¹ M. Richir, *FPL*, p. 273. Nous soulignons.

de « *l'en tant que* » – ne se pose pas¹⁸².

Cependant, nous rencontrons ici le paradoxe d'un récit enchevêtrant deux mouvements temporalisants. Récit d'événements « phantastiques », et dès lors soutenus par une présence sans maintenant ; mais présence qui est également « traversée par une successivité », à savoir « les instants (qui ne sont pas de l'instantané) des métamorphoses »¹⁸³. C'est là un témoignage supplémentaire du fait que toute phase de langage entrecroise, en permanence, dimensions « phénoménologique » et « symbolique »¹⁸⁴.

Ainsi, les métamorphoses des personnages que dessinent fugitivement les figurabilités du récit en leur procès balancent entre deux pôles : pour une part enchaînée selon la logique du récit (la circularité de sa genèse, sur laquelle nous reviendrons bientôt) et en congruence avec les codages symboliques des êtres *métamorphiques* ici mis en scène – figurabilités qui sont donc quadrillées par le récit¹⁸⁵ ; mais pour une part brusques, discontinues, trahissant leur origine phénoménologique, à savoir le champ de la *phantasia* (pure)¹⁸⁶. Sans l'un ou l'autre de ces deux pôles, nous n'aurions affaire qu'à une scansion de figurations anecdotiques, ou bien au balbutiement insensé de sens encore inchoatifs, tout au plus « en amorce ». C'est dire que, si les « instants des métamorphoses » reposent, comme nous

¹⁸² Rappelons que « dans l'élaboration symbolique de la langue philosophique, toute métamorphose ou engendrement mutuels des êtres (sont) interdits par l'identité et la non-contradiction », M. Richir, *EP*, p. 63. En effet tel ou tel « être » mythique livré à des métamorphoses successives évoque une concrétion de langage, bien plutôt qu'un étant « détaché » ou « extérieur », en tant que réalité (*ousia*) dénoté par la langue. « Ce détachement, qui est l'œuvre de la philosophie, leur fait perdre leur cohésion, fait donc apparaître leur incohérence du point de vue du *logos* philosophique, et il n'y a donc, ni dans les êtres mythiques ni dans les dieux, quelque sens d'être que ce soit... Leur prêter un sens d'être, c'est précisément être victime, en quelque sorte, de l'illusion transcendantale propre à la langue philosophique », *Ibid.*, p. 79.

¹⁸³ M. Richir, *FPL*, p. 213. « Instants » qu'il faudrait interpréter comme autant de phases de présent, celles-là mêmes que scande et distribue le schématisme de la répétition se répétant. Sur cette intrication schématique du présent et de la présence, nous ne pouvons que renvoyer le lecteur à l'ensemble des *Fragments phénoménologiques sur le langage*.

¹⁸⁴ Quoique la première, rappelons-le une dernière fois, toujours laisse de traces au creux de la seconde. Mais ici, le symbolique paraît même chercher à reproduire, aussi scrupuleusement que possible, la *Gehalt* des phénomènes de langage.

¹⁸⁵ Nous aurons compris que le concept opératoire le plus massivement impliqué dans ce régime était *l'opérateur de transformation*, ou de *métamorphose*. Précisons cependant que ce champ symbolique « reste ouvert à l'invention et à l'élaboration symbolique (= sa langue est indéfiniment en voie de constitution, jamais fixée dans une totalité de "mythèmes" possibles qui serait close), quoique ce soit à l'intérieur de certaines limites, dont la principale est la non-identité à soi des êtres et des actions, et par conséquent la non-nécessité du principe de contradiction. », *Ibid.*, p. 231.

¹⁸⁶ Les « êtres » mis en jeu dans ces récits sont aussi « métastables » que les *phantasiai*, et par conséquent, non proprement présents à la conscience elle-même comme conscience qui, par un travail de présentification en image, viserait intentionnellement des objets.

l'avons dit, sur la fluidité toute transitionnelle des phases de présence, ces dernières en appellent à leur tour aux codes d'une langue (ici mythique), et c'est en cette opération que réside l'essentiel de l'assistance que prête au sens parti à l'aventure le *soi* du conteur, ou de l'auditeur s'inscrivant dans son sillage.

Du même coup serions-nous tentés de postuler que les métamorphoses dont ces êtres font l'objet, et la *métastabilité* qu'elles introduisent au cœur de la langue¹⁸⁷, renvoient également à la *transpassibilité* des signes phénoménologiques d'une même phase à la masse du langage, au « bourdonnement » de ses amorces. Nous savons que celle-ci se répercute tout au long de l'aventure, pour en constituer la secrète ressource¹⁸⁸. Et sans doute, ce n'est qu'une telle réverbération architectonique

qui peut faire résonner, par en-dessous ou par derrière, *des amorces de sens* que rien ne prédestinait, au départ, les unes aux autres, faisant ces êtres composites... tellement caractéristiques de ce que l'on a nommé naïvement le « merveilleux » mythique (tel personnage se transforme en crapaud, puis en oiseau [...])¹⁸⁹.

Seulement, par quel procédé saurions-nous récupérer cette polysémie phénoménologique au registre de la langue, c'est-à-dire depuis les déterminations symboliques que le récit prescrit aux figurabilités tenant lieu de relais pour ses lambeaux ?

S'il faut prévenir tout risque de confusion architectonique, en pointant les registres respectifs des personnages (symboliques) et des concrétudes (de langage), force est de constater cependant que les principaux personnages du drame évoqué *supra*, le père et le fils, mais aussi la grand-mère, sont des êtres *composites*, chargés de plusieurs directions de sens : le lac où repose le père est aussi le séjour des morts ; le fils, qui subit les

¹⁸⁷ Rendant ainsi particulièrement saillante son équivocité, sinon même sa plurivocité, comme nous allons le voir.

¹⁸⁸ Rappelons que « toutes les *phantasiai* “pures” à la lisière du langage ne sont pas “reprises” en langage pour y être transformées en *phantasiai* perceptives ; [...] par conséquent, qu'il y a toujours, dans quelque phénomène de langage que ce soit, quelque chose qui échappe au langage (des amorces de sens avortées ou des “strates” d'amorces de sens qui avortent de ne pas avoir été “perçues” en *phantasia*) et qui cependant, comme transposable à tel ou tel phénomène de langage qui y reste secrètement transpassible, contribue au sens de langage en jouant, de façon erratique par rapport à lui, à revers de sa temporalisation en présence, c'est-à-dire en contribuant à sa polysémie en principe indéfinie, en constituant les ressources toujours insoupçonnées de sa *créativité* », M. Richir, *FPL*, p. 26.

¹⁸⁹ M. Richir, *MP*, p. 268. « Et c'est cela que, faute de l'avoir compris, on a mis sur le compte de la “fantaisie” (de l'imagination, précisément débridée de la “rationalité” du logos) », M. Richir, *EP*, p. 419.

tribulations de l'initiation, est aussi à la fois cerf et constellation, et la grand-mère est l'une des étoiles de la constellation du corbeau. Tous se veulent donc les échos des lambeaux du sens se faisant. En effet, les êtres convoqués par ces figurabilités sont toujours déjà pris aux rets de multiples intrigues¹⁹⁰, de multiples sens, eux-mêmes condensés par leurs noms respectifs¹⁹¹. La langue mythique, par l'intermédiaire de jeux de mots s'appuyant sur les ressorts d'une polysémie (linguistique, et non phénoménologique), permet de rendre, à son registre, quelque chose de la plurivocité, de la métastabilité des concrétudes de langage¹⁹².

À titre d'exemple, toujours chez Richir :

Dans le premier chapitre de son beau petit ouvrage intitulé *Langage et mythe*, Cassirer cite, pour illustrer la langue mythique, le mythe de Daphné : poursuivie par Apollon, elle est sauvée par sa mère, la terre, en étant transformée en laurier. Ce qui est caractéristique, souligne Cassirer, c'est que *Daphné* signifie à la fois le rougeoiement de l'aurore et le laurier. C'est donc le fait que le mythe joue sur la polysémie du mot pour mettre en parallèle la poursuite du rougeoiement de l'aurore par le soleil levant (*Phoebus*) et la métamorphose de la jeune fille en laurier, comme en une figuration réciproque. Comme si, à chaque lever du jour, la jeune fille rougissait de la poursuite qui lui est infligée avant de s'enfouir dans la terre, et comme si elle n'était accessible que comme fleur. Entre rougeoiement et fleur, Apollon en est à chaque fois pour ses frais. C'est là [...] un bel exemple de pensée en concrétion, le mythe enchevêtrant à sa manière le caractère éphémère du rougeoiement de l'aurore – véritable « état du monde » (*Wesen* sauvage) – et une intrigue mettant en jeu le rapport de la virilité à la féminité¹⁹³.

Sans doute, ces codages paraîtront à nos yeux tout à fait arbitraires. Mais

¹⁹⁰ « États du monde, des êtres et des choses, êtres et choses eux-mêmes s'y mêlent inextricablement au fil d'un récit, ou plutôt de récits, sans qu'entre eux soient délimitées des différences de statut. » M. Richir, *EP*, p. 56

¹⁹¹ « Pour le dire d'un mot, l'identité du nom n'est pas coextensive d'une identité de "chose", mais de l'ipséité d'un sens, ou plus généralement d'une ipséité rassemblant des sens en faisceau, donc d'une ipséité comme condensé symbolique. Le nom ou l'aperception d'un dieu est en ce sens un emblème non-identitaire de sens pluriels », M. Richir, « La mesure de la démesure : De la nature et de l'origine des dieux », in *Epokhé n° 5 : la démesure*, Grenoble J. Millon, 1995.

¹⁹² « Dans tout cela, il n'y a que la langue, en tant qu'elle est symboliquement instituée, qui soit déterminée – et encore, pas absolument puisqu'il faut des jeux de mots et des jeux de cratylisme pour dire le sens à travers les figurabilités du langage mythique, pour en rendre la plasticité... » (M. Richir, *FPL* p. 224). Au reste, il nous faut indiquer que s'il y a, pour Richir, une forme de *cratylisme*, « ce n'est pas par rapport à l'être (*ousia*) mais par rapport au langage. Et ce cratylisme joue à plein dans la pensée en concrétion », M. Richir, *EP*, p. 76.

¹⁹³ M. Richir, *EP*, p. 53.

il importe surtout d'être attentif à la plurivocité dont les mots ici font l'objet, et à ce « cratylisme » de la langue, moins innocent qu'il n'y paraît, grâce auquel plusieurs « lignes de sens » sont associées et condensées dans le nom de la jeune fille ; comme si, à travers *Daphné*, ils étaient la même *Sache*¹⁹⁴. De même, *Phoebus* est-il simultanément astre solaire et divinité intempérante¹⁹⁵. Et c'est alors le langage *qui semble affleurer* en sa polysémie phénoménologique d'origine.

Ainsi non content d'employer des opérateurs de métamorphoses, le récit, c'est-à-dire l'expression en langue inhérente à un tel régime, laisse libre cours à de véritables « fantaisies » linguistiques – « jeux de mots » ou « divagations » qui ne sont certes pas dépourvus de profondeur, dans la mesure où la langue s'efforce, par leur médiation, de se recoder à l'intérieur d'elle-même pour retrouver, vaille que vaille, les « codages » souterrains par lesquels les phases de langage s'élaborent¹⁹⁶. Et c'est ainsi que le mythe peut suggérer, à travers ses figurabilités (elles-mêmes *expressives*¹⁹⁷ de son sens) ces êtres labiles, protéiformes, en incessantes transformations – à l'instar des concrétudes qui sertissent chaque phénomène de langage.

Dès lors, ne serions-nous pas au plus près du sens se faisant ? Ne disposerions-nous pas, ici, des seules codifications aptes à exprimer le sens *in fieri* sans le dévoyer (ou *a fortiori* l'interrompre), étant donné qu'ils en épousent – ou plus justement, *en imite* – les revirements, la granularité, la

¹⁹⁴ « Si les deux métamorphoses, la disparition de la rougeur dans la terre et le surgissement du laurier, sont mises en écho, ce n'est pas, devons-nous penser, parce que l'esprit, se plaisant au rapprochement, ou pris inconsciemment par une condensation, les "associerait", soit librement, au gré de la fantaisie, soit "inconsciemment", au gré du processus primaire – car l'association ne se conçoit que depuis une conception de la langue qui est la nôtre, où les mots seraient originellement à l'écart de ce qu'ils signifient, et où les assonances ou homonymies, dues à l'arbitraire du signe, seraient comme le matériau de la fantaisie ou du processus primaire. » M. Richir, *EP*, p. 54.

¹⁹⁵ « Sans qu'il s'agisse là de "figurations" rhétoriques qui ne sont concevables qu'à partir du moment où a été fixé canoniquement, par l'identité de leur référence, le sens des mots. Si *Daphné* a plusieurs sens, c'est là quelque chose d'originel dans la langue mythique. » M. Richir, *EP*, p. 54.

¹⁹⁶ « Jeux, on le sait, sur les "étymologies" et sur les "polysémies", où la langue se recharge de concrétudes, se met à distance de l'illusion de sa propre "saturation", où elle en viendrait à "marcher toute seule". Se recharger de concrétudes, c'est précisément se rouvrir au champ in-fini de transpassibilités mutuelles des êtres de langage, des sens, amorces de sens et sens désamorçés », in « La mesure de la démesure : De la nature et de l'origine des dieux », *Epokhé n° 5: la démesure*, Grenoble, Jérôme Millon, 1995. C'est bien ainsi que Richir entend reconsidérer le fameux « cratylisme » de la langue. Celui-ci « prend un sens tout nouveau si, au lieu d'en situer l'ancrage dans une sorte de connaturalité de l'être et de la langue, on en recherche l'origine dans les entrecroisements de la langue et du langage, dans la manière dont la langue se charge de langage, c'est-à-dire de concrétudes [...] ». M. Richir, *EP*, p. 75.

¹⁹⁷ Expressives en effet, puisqu'elles sont symboliquement codées.

phénoménalisation enfin, en laquelle résonne le bourdonnement des amorces de sens ? Ce serait dire aussi bien qu'il ne saurait y avoir de meilleure expression, pour les *Sinnbildungen*, que le récit mythique.

Il est vrai que, dans l'espace ouvert par le mythe, on se prendrait à croire que la langue adhère encore à son origine phénoménologique, comme si les aperceptions de langue étaient sans distance par rapport au langage¹⁹⁸. Ce n'est pas simplement que la langue demeure transpassible aux lambeaux du sens se faisant, lui-même indissociable du fil de l'intrigue¹⁹⁹ ; car il en va bien ainsi pour chaque phénomène de langage s'incarnant dans une œuvre narrative. La singularité réside dans le fait que les codes de la langue mythique reproduisent, ou du moins s'efforcent de récupérer, dans la lettre du récit, la contexture de ces lambeaux, avec la mobilité de leurs revirements – bien loin de se contenter de *dire le sens* au moyen des figurabilités qu'ils quadrillent et organisent en fonction de l'intrigue. Et ainsi les codes du récit tendent à s'identifier, sans distance aucune, aux concrétudes du langage dont ils seraient, *a minima*, les échos fidèles.

Les opérateurs de transformation, de même que les noms polysémiques qui évoquent irrésistiblement le feuilletage des tracés du langage (tous ces chemins transposables avec lesquels il lui faut toujours négocier)²⁰⁰, codent des figurations virtuelles dès lors *explicitement* labiles et fluctuantes, en tant que figurabilités d'êtres hybrides, protéiformes, se métamorphosant incessamment au gré des péripéties (elles-mêmes figurables) du récit.

Toutefois, nous entendons défendre la thèse selon laquelle cette codification des *phantasiai* perceptives, dans les termes du régime de pensée mythique, *trahirait*, au regard de la perspective « loyaliste »²⁰¹ qui est la nôtre, la véritable nature du sens *in fieri*. Non qu'un tel découpage altère sa foncière non-coïncidence. Il s'agit bien d'un régime de pensée *non*

¹⁹⁸ Et cela nous semble être au fond tout le danger du cratylisme dont parle Richir : récupérer la concrétude ainsi que la phénoménalité du langage dans le registre de la langue, et partant abolir la relation de transpassibilité/transpossibilité qui jusqu'alors, faisant le lien virtuel, ou le contact *comme rien d'espace et de temps*, entre deux niveaux architectoniques en situation de résonance – et seulement de résonance. Abolir cet écart, c'est d'une certaine façon *emprisonner* le langage dans la langue du récit, et dès lors, dans les figurabilités que ce dernier codifie. C'est du même coup *révoquer l'infigurable*.

¹⁹⁹ Et ici confondu avec lui.

²⁰⁰ « Les résonances de diverses aperceptions de langue, par exemple à travers l'homophonie ou la quasi-homophonie des signes, y paraissent, c'est l'essentiel, plus originelles, comme si la langue y détenait ses secrets, que des simples rencontres (phonétiques) de hasard – que nous jugeons telles depuis l'analyse linguistique [...]. Autrement dit la pensée en concrétion rencontre, dans sa temporalisation, des nécessités qu'il n'y a certes pas au plan purement linguistique, mais dont le sens paraît tel parce qu'elles s'ancrent, plus profondément, dans le langage [...] », M. Richir, *EP*, p. 77.

²⁰¹ Car « phénoménologique », c'est-à-dire soucieuse du « contact » avec la *Sache selbst* dont il est question, à *chaque registre*.

identitaire, à la mesure du sens qu'il prétend imiter. Seulement, il s'enlise dans ce qui nous semble être un mimétisme tronqué, fragmentaire, et ceci parce qu'il néglige un caractère essentiel de son objet : le fait que le sens se déploie *en écart* de nos énoncés linguistiques, et qu'il ne saurait donc se trouver tout entier contenu dans une intrigue, comme *embastillé* dans ses figurabilités flanquées de leurs codes symboliques. Car, ce faisant, non seulement perdrons-nous la possibilité d'accueillir une multiplicité de (re)lectures, de traductions possibles pour un même phénomène de langage²⁰² ; mais devrions-nous aussi renoncer, toujours déjà, à ce que le sens cherche à dire ; à *cette référence hors langage* qui constitue sans doute le point aveugle²⁰³ du régime de pensée mythique.

LE MYTHE ET L'EXPÉRIENCE MANQUÉE DU *THAUMAZEIN*

Rappelons que nous jouons, contre l'identité à soi des étants que nous expérimentons, en tant qu'objets d'une visée intentionnelle, et candidats à de possibles identifications par concepts ; la non-coïncidence du sens se faisant, phénomène irréductible au « tout concret » intentionnel, dans la mesure où lui met en échec les divers modes d'appréhension procédant de la tautologie symbolique.

En effet, tous les indices de l'identité le dénaturent, en le *court-circuitant* : aussi bien le *présent* vivant husserlien, sur fond duquel se déploient nos visées doxiques et discursives, que *l'univocité* de ce qui serait ainsi perçu ou désigné. Et sans doute il est vrai que la langue mythique s'efforce de préserver ce double caractère, cette fluence et cette polysémie inhérentes à tout phénomène de langage. Elle n'est donc pas aux prises avec un référent de même nature qu'en régime identitaire : c'est une *phase* de présence qu'elle s'efforcera d'exprimer. Il n'est pas sûr cependant qu'une telle phase puisse, sans altération aucune, être ainsi récupérée en langue.

Rappelons également que les concrétudes et les rythmes du phénomène de langage, n'échappent à leurs propres déformations²⁰⁴ stabilisatrices, *que dans la mesure où* ce même phénomène persiste dans sa non-coïncidence avec soi. Comme nous pensons l'avoir montré *supra*, c'est seulement en raison de son porte-à-faux que le phénomène de langage peut demeurer

²⁰² Une seule en refermerait le chiffre, et l'encapsulerait complètement. Or nul code selon nous n'est apte à récupérer, dans ses énoncés (son « dit », au sens lévinassien), tout ce qui fait la richesse des phénomènes de langage.

²⁰³ Il est tout à fait significatif que nous n'ayons rien pu révéler de l'infigurable auquel les *phantasiai* seraient censées « ouvrir », du fait leur transitionnalité, et que le sens devrait chercher à dire. Comme si la pensée mythique elle-même en interdisait l'accès.

²⁰⁴ Procédant d'une ou plusieurs transpositions architectoniques.

transmissible aux autres amorces de sens. Sa persistance est en outre le seul gage de survie pour la temporalisation rythmée du sens se faisant, de sa vie en ses condensations, ses dissipations et ses revirements.

Si rien, au plus intime et au plus archaïque de notre expérience ne coïncide avec soi, il convient cependant de distinguer, par souci architectonique, différents modes de non-coïncidence. Or, nous voilà ici confrontés à une distorsion temporalisante, qui déploie à mesure « l'espace » d'une présence où le sens se cherche – c'est-à-dire au sein de laquelle s'élabore la phase, fluente, de son propre « dire » (au sens quasi lévinassien du terme) – tout en se référant à quelque chose de radicalement hétérogène à ce « dire » lui-même²⁰⁵.

Un tel « dire », il faut le souligner au risque de la redondance, ne relève pas du champ enveloppé par l'institution symbolique. À ces registres, doxiques ou discursifs, l'écart à soi du sens *in fieri* tend à se dissiper, du moins à s'oublier, dans des complexes sédimentés de significativités intentionnelles, ou dans la vacuité plus abstraite encore de nos concepts. Transposé dans cette dernière forme, le sens fonctionne d'abord comme opérateur d'identification, *Bedeutung* vouée à déterminer un *Vorhandensein*. Et c'est là le signe que nous avons regagné²⁰⁶ le champ du positionnel, au sein duquel notre expérience paraît invariablement attachée à des identités, substrats ou concepts. Toute phase de sens finit toujours par échouer sur les rivages du champ symbolique ; dont l'identité à soi est bien l'emblème insigne, quoique peut-être seulement au cœur de *nos* régimes de pensée. Dans les sociétés « mythiques » en effet, à l'issue de notre aventure, nous n'achoppons pas sur une extériorité mondaine, stable et disponible, dès lors passible d'une foule d'actes identificateurs : mais sur un ordre symbolique privilégiant plutôt la cohésion de ses propres codes, une véritable euphonie qu'il s'agit de préserver, ou plus justement, de *refonder* incessamment.

CONTINGENCE, SCANDALE, RÉOLUTION

C'est une heureuse « trouvaille » qui joue ici le rôle d'une *implosion*

²⁰⁵ M. Richir, *FPL*, p. 19. « Rappelons que tout phénomène de langage est schématisation phénoménologique en présence d'un sens se faisant, et que ce sens, s'il est bien de langage, est sens qui *dit* (à quelqu'un) quelque chose qui est autre que lui-même. ».

²⁰⁶ Champ qu'il nous faut reconquérir en effet, depuis une *faille*, et l'abîme de relative indétermination auquel celle-ci a pu nous ouvrir. Faille ouverte à l'« instant » de notre rencontre avec quelque chose de plus ou moins énigmatique (au regard de ce que l'institution permet de penser – mais peut-être certaines énigmes sont-elles communes à tous les régimes de pensée, se posent en chacun d'eux), une chose qui *ne va pas de soi*.

identitaire : elle aussi se veut coextensive de l'achèvement du sens *in fieri*, et par conséquent du récit. Elle est la « bonne » métamorphose, celle qui « tombe juste » en ce qu'elle « résout » le problème posé au fil de l'enchaînement des péripéties. Dans le mythe bororo, la transposition finale ne paraît bonne que parce qu'elle amène un accord harmonique entre divers codes qui étaient primitivement désaccordés²⁰⁷. Quoique ces codes nous soient aujourd'hui parfaitement opaques, nous comprenons bien que cette résolution du problème symbolique (l'initiation ne va pas de soi, ce « non-aller-de-soi » étant codé par l'inceste initiale) ne paraissait « efficace » à ses contemporains, que parce que l'encodage des termes du problème signifiait leur accord harmonique²⁰⁸.

Alors seulement le sens paraît-il saturé de lui-même ; et, dès lors, implose, en ce que nous avons pu nommer un « sens mort » ; dans la mesure où le récit s'achève, et que l'ordre symbolique se voit rétabli, comme expurgé de ce qui l'avait ébranlé. Richir soutient qu'il en va de même pour toute institution symbolique « globale », sous tous les régimes de pensées. Toujours, il s'agit pour elles de ne rien laisser dans l'incertitude, de ne rien abandonner aux dissensions – du moins si celles-ci paraissent criantes, et toucher aux fondements même de l'institution²⁰⁹ – quitte à raturer leur origine²¹⁰, afin que tout paraisse aller de soi.

Mais c'est dire, inversement, et sans se borner au régime mythique, que le sens ne saurait naître à lui-même que si quelque chose comme une *dissonance* surgit au cœur de l'institution symbolique :

Or ce qui l'a amorcé ne peut être qu'un *thaumazein* par telle ou telle chose ou situation concrète et contingente, mais « frappante », « discordante », dérangement, qui en tout cas, *ne va pas de soi*, qui, si elle n'était intégrée dans

²⁰⁷ « La transgression du code de l'initiation qui fait s'effectuer l'initiation autrement, et la fait déboucher sur un code astronomico-météorologique : l'accord avec lui-même de cet autre code de l'initiation résonne harmoniquement avec la mauvaise saison, ou celle-ci est la contrepartie symbolique des cruautés de l'initiation », M. Richir, *EP*, p. 419.

²⁰⁸ Ici, la constellation du corbeau annonciatrice de la mauvaise saison apparaît comme la contrepartie harmonique du rituel de l'initiation : à la cruauté du rituel répond la cruauté de la mauvaise saison.

²⁰⁹ Questionnement qui est pourtant ce qui l'anime, ce qui la fait vivre, en l'empêchant de revirer complètement en *Gestell* ; dégénérescence de l'institution qui devient machinale, « pathologique, en ce qu'elle semble “penser” et “agir” à la place des hommes, se vider de tout contenu vivant » (M. Richir, *EP*, p. 16) et par là, s'abandonner à ce qui semble à s'y méprendre à une compulsion de répétition – ce qui est sans doute l'une des formes de ce que Richir nomme « la barbarie dévastatrice du non-sens », *Ibid.*

²¹⁰ Car il n'y a pas de *Sinnstiftung* sans *Sinnbildung* préalable (architectoniquement parlant), et donc sans problématique, comme nous allons le voir. La question du sens est profondément liée à celle de la contingence, mais aussi peut-être, de façon moins locale, mais aussi plus lancinante, aux grandes énigmes qui bercent toute civilisation.

un récit [...] devrait laisser interdit, constituer une sorte de scandale symbolique²¹¹.

Le champ des significativités instituées chavire alors, est du moins ébranlé par la contingence d'une *Sache* qui, pour une raison quelconque, nous interpelle : soit qu'elle ne trouve pas encore sa justification (locale) dans l'ordre établi, soit qu'elle semble contrevenir à ce qui a déjà été édifié²¹². Quoi qu'il en puisse être, nous voilà confrontés à une chose ou à un état-de-fait perçus comme n'allant pas de soi, et ouvrant dès lors une plaie béante à l'intérieur du champ symbolique, ce champ dont le caractère constitutif est d'avoir, toujours déjà semble-t-il, *fondé* ou *institué* ce qu'il enveloppe, en le déterminant en tant que tel ou tel. Si bien que tout semble reposer dans son évidence. Seulement, la *Sache*, ainsi que la phénoménologie s'est plu à le ressasser, ne se laisse jamais tout à fait résorber dans les cadres d'une institution.

Ce scandale *appelle*, pour ainsi dire, à une *élaboration de sens*. Comprenons d'abord qu'il la rend *possible*, et ceci dans la mesure où cette épreuve de la contingence est précisément ce qui met à mal les « pensées toutes faites » et déjà « disponibles », sédimentées sinon même canonisées, du champ symbolique. Partant, elle exige bien plus qu'une répétition savamment réglée, une formation singulière et même inédite – pour que de cette contingence, il y ait pensée²¹³. Ainsi s'ouvre, par ce discord, par cette faille même, la possibilité d'un sens partant à la recherche de lui-même : l'aventure du phénomène de langage. Et nous pouvons déjà noter que cette ouverture est l'un des caractères constitutifs de ce que Richir nomme le « moment »²¹⁴ du sublime.

²¹¹ M. Richir, *FPL*, p. 250.

²¹² Tel est bien le sens de la contingence, à laquelle en vérité nous ne cessons d'être confrontés, au cœur même de nos institutions (tout à la fois régime d'être, de praxis et de pensée) : « Une des caractéristiques de la condition humaine est qu'elle ne va pas de soi, que, jusque dans les détails les plus intimes et les plus infimes de la quotidienneté, elles sont plus ou moins traversées, ou plutôt transies, de perplexités et d'interrogations », M. Richir, *FPL*, p. 247. Dans le régime mythique cependant, il s'agit en quelque façon d'intégrer cette contingence, laquelle n'apparaît plus que comme une distorsion toute provisoire.

²¹³ « De la manière la plus générale et la plus dégagée qu'il est possible, par l'épochè phénoménologique de présupposés, on peut dire qu'il y a pensée dès lors que quelque chose ne va pas de soi, qu'il y a perplexité devant une question lancinante – depuis le plus élémentaire dans le champ pratique jusqu'au plus complexe dans le champ "spéculatif" – et mise en ordre de la question, mise en forme de problème à résoudre », M. Richir, « Vie et Mort en phénoménologie », in *Alter n° 2 : Temporalité et affection*, Fontenay-aux-Roses, 1994.

²¹⁴ « Moment » en réalité instantané, comme l'*exaiphnès* platonicien. Et partant, hors temps, foncièrement illocalisable : « Si le "moment" du sublime n'est pas un événement,

La pensée aventureuse, les phases de sens, n'émergent que de cette faille ouverte au cœur de l'institution ; et ne perdurent que si celle-ci demeure béante, pour autant que quelque chose persiste à ne pas aller de soi. Réciproquement, ce n'est que si le sens préserve sa non-coïncidence avec lui-même que l'harmonie recherchée, en régime de pensée mythique, peut demeurer un horizon régulateur, encore et toujours en attente de réalisation. Si le sens implose, tout se résorbe dans la plénitude d'un champ symbolique qui ne semble plus admettre de hiatus – à l'instant de cette résorption. Nous comprenons alors que le « dire » du sens, ce *dire* qu'est le sens, n'a aucune commune mesure avec les termes de l'institution symbolique. Il se déploie au contraire dans ses brèches, dans ses creux, dans ses lacunes²¹⁵ ; ne procède pas du champ symbolique, comme ce qui tiendrait lieu d'une impossible *Archè* ; et ne le vise pas non plus, comme ce qui vaudrait pour son improbable *Télos*²¹⁶. Le phénomène de langage en tant que tel ne répond d'aucune tâche symbolique. Il n'est que son propre mouvement, mouvement du sens vers lui-même²¹⁷, toujours déjà parti à la recherche de lui-même. Et c'est bien nous, hommes d'une institution dont nous ne sommes pas tout à fait maîtres, qui lui prescrivons un horizon symbolique, tel celui d'une eurythmie entre plusieurs codes. Nous qui lui fixons certaines échéances²¹⁸, ou un *télos* au contact duquel il lui faudra *implorer*.

Alors seulement, le sens se désintègre, où plus justement se fige, se sédimente en langue – fusion ou effacement lui-même coextensif de la résolution d'un discord, toujours local, dans un tel régime de pensée – et par cette coagulation laisse échapper tout ce qui le caractérisait en propre. Mais s'estompe du même coup la résonance virtuelle de la *Sache*²¹⁹ que le sens

c'est qu'il est le commencement insituable de l'expérience, qui seule peut précisément le "situer" après coup, dans un "avant" transcendantal », M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. Krisis, 2010 – par suite noté VSS.

²¹⁵ C'est pourquoi nous avons pu affirmer qu'il ne saurait être qu'« entre-aperçu ».

²¹⁶ Ce n'est que sous sa forme implorée, transposée, qu'il participe du symbolique. *De ipse*, il n'est rien d'autre que ce mouvement temporalisant de lui-même à lui-même, qui n'est donc pas foncièrement a-téléologique (à l'instar du schématisme hors langage), mais qui s'éploie au fil d'une téléologie sans concept. Nous verrons que la pensée mythique contrevient à cette indépendance de principe.

²¹⁷ Sans pour autant n'être que sens de lui-même, c'est là le paradoxe – au moins apparent – qu'il nous faudra penser.

²¹⁸ Au reste, que le sens puisse, en tant que tel, se prolonger indéfiniment, est doublement révélateur : et de l'infinité (ou du moins *l'indéfinité*) de son référent, et de notre finitude d'hommes, nous qui devons nécessairement interrompre le procès. Quoique pareil sens à l'état pur ne soit peut-être qu'une vue de l'esprit. Toujours, il lui faudra composer avec les termes d'une institution symbolique – celle du mythe, de la poésie ou de la philosophie – chacune ayant ses horizons, ainsi que ses propres échéances.

²¹⁹ Et nous pressentons déjà que la « référence » du phénomène de langage ne coïncide pas avec elle de la langue. Il ne s'agit ni d'un être ni d'un état-de-fait, suffisamment stables

cherche à dire, et qui relève encore d'un tout autre registre architectonique, situé en amont, dirions-nous, des premières amorces de sens. C'est que la plaie ouverte dans le champ symbolique est désormais suturée ; cette lacune, *depuis* laquelle²²⁰ s'est vue tissée une phase de présence, sens de langage fusant entre des mots (ou des figurabilités codées) qu'il fallait rendre eux-mêmes coulants et subtils, et dont la référence n'était autre que cette *Sache* prise en sa *Sachlichkeit* – cette lacune s'est pour ainsi dire refermée, entraînant du même pas une (re)focalisation de notre pensée vers le seul registre de l'institution symbolique. Nous voici donc *emmurés* dans le présent d'une langue, qui se réfère essentiellement à des étants identiques à eux-mêmes²²¹ – sinon à des objets codifiés suivant les préceptes des sociétés mythiques, tels que l'harmonie.

Dès lors, si l'organisation symbolique peut ainsi paraître rétablie (de façon au moins provisoire), ce n'est qu'à la faveur d'un arasement de ces différents registres, architectoniquement impliqués dans l'élaboration d'un même sens : registre du hors-langage, registre des phénomènes de langage, registre de la langue symboliquement instituée, tous trois entrelacés, sans jamais se confondre pourtant²²². Et la complexité de leur relation tient en partie au fait que rien ne nous autorise à franchir les hiatus architectoniques qui les séparent les uns des autres, « écarts comme rien d'espace et de temps » qui tout à la fois préservent leur hétérogénéité, et garantissent « l'implication virtuelle » de la strate la plus archaïque au sein du registre directement issu de sa transposition.

LE « MOMENT » DU SUBLIME, CONDITION DE POSSIBILITÉ D'UN PHÉNOMÈNE MULTIFACE

Qu'est-ce à dire, sinon que la pensée, prise à son déploiement singulier « où » se *temporalise* un sens, doit nécessairement jouer sur plusieurs

pour être identifiables (il y faudrait, en effet, l'interruption de la temporalisation en langage), et radicalement extérieurs au sens qui s'y rapporterait. Il y va au contraire, dans le sens *in fieri*, d'une implication virtuelle de sa référence – laquelle est prise, selon Richir, à des schématismes hors langage, encore plus instables que ceux du langage.

²²⁰ « Depuis » plutôt que « dans ». En effet, nous l'entendons plutôt comme un *hiatus vertical* par rapport au registre de la langue, nous contraignant à reporter notre regard vers la base phénoménologique de ce registre : le langage au sein duquel un sens s'élabore.

²²¹ Et plus encore, ajouterions-nous : pensés comme identiques (quant à leur sens) aux concepts qui les dénotent.

²²² Richir parle à ce propos de « *Spaltung* dynamique » entre les différents registres de son architectonique.

portées à la fois²²³ ?

Nous ne pensons véritablement (c'est-à-dire en langage) que si nous tenons ensemble ces trois registres, sans falsifier leur altérité réciproque. Trop souvent en effet, nous voyons nos phases de présence se scléroser prématurément dans des sens figés voire canoniques, et qui bientôt s'enchaînent au rythme d'associations ne relevant déjà plus du phénomène de langage²²⁴ ; ou bien sur l'autre versant, se perdre en cours de route pour finalement sombrer dans le bruissement d'une « pensée » inchoative²²⁵. Disons, en un mot, que le sens de langage ne se déploie sans réserve que si ces *deux* autres dimensions demeurent opérantes, quoique toujours à *distance* de ce dernier.

Il n'est aucunement certifié que la pensée mythique soit fidèle à ce précepte. En elle, le risque est grand que la langue *se substitue* à ce qu'elle prétend imiter, faisant fi de l'écart (comme *rien d'espace et de temps*) qui devrait la tenir en respect du langage²²⁶. Comme si, loin de proposer une *autre* conception de la référence que celle à l'œuvre dans l'institution « platonicienne » (ou frégréenne), la pensée mythique cherchait à contourner la difficulté en intériorisant les propriétés d'un langage – son registre basal – que d'autres régimes chercheraient plutôt à exprimer *depuis leur différence* ; comme si cette différence devait ici être abolie, la langue mythique présumant être en état de récupérer le langage en son sein, et ainsi de sceller en elle le chiffre du sens. Par là, nous pensons bien qu'elle réduit, pour une large part, la complexité de la *Sinnbildung* qu'elle cherche à énoncer, mais aussi qu'elle en refoule toute l'épaisseur *virtuelle*. Car c'est la référence du langage²²⁷ qui se voit éconduite de surcroît, la concrétude même de cette « contingence » qu'il s'agit de porter, tout à la fois en présence (en langage) et en langue.

Pour ces cadres symboliques, dès lors, nous soutiendrons qu'il importe de ne pas dévoyer la « téléologie sans concept » du sens *in fieri*, en saturant

²²³ Suivant la belle expression de Richir, reprise et explicitée par Pablo Posada Varela. Cf. « Époque hyperbolique et réduction architectonique », in *Aux marges de la phénoménologie. Lectures de Marc Richir*, textes réunis et présentés par Sophie-Jan Arrien, Jean-Sébastien Hardy et Jean-François Perrier, Paris, Hermann, coll. « Rue de La Sorbonne », 2019, pp. 95-115. Et surtout : « Qu'est-ce que vivre sur plusieurs portées à la fois ? Sens et pertinence d'une architectonique phénoménologique » in *Divinatio* n°47, « Phenomenology, Hermeneutics and Unfathomability », Spring-Summer 2019, pp. 75-101.

²²⁴ Rythme qui procède de l'inconscient *symbolique* (celui touché par Husserl), et non phénoménologique – quoique ces associations puissent être considérées comme les traces, au registre qui est le leur, de ce que Richir nomme les synthèses passives de second degré.

²²⁵ Dans laquelle bruissent justement des avortons de sens, désamorçés aussitôt qu'initiés.

²²⁶ Langage qu'elle est censée exprimer, et jouant donc le rôle d'un (il est vrai bien curieux) référent, pour cette même langue.

²²⁷ Seulement elle n'occupe cette fonction de référent que pour autant que nous l'ayons rencontrée *comme telle*, en tant que *contingence*.

celui-ci de leurs déterminations. Ce qui implique alors de lui laisser la première place, la langue s'efforçant de *s'accorder* à son mouvement aventureux, en veillant à ne pas l'oblitérer sous le poids de ses opérateurs, tout en y faisant résonner sa référence. « Que tout tienne ensemble », tel pourrait être le *credo* de celui qui s'efforce d'être fidèle au sens, un sens qui perdrait sa substance à n'être considéré que sur un seul plan – comme cela paraît être le cas depuis nos horizons symboliques. Là contre, en effet, il faut prôner un désalignement²²⁸ des plus radicaux, dans la mesure où le sens qui se fait, se fait d'autant plus « aventureux » qu'il se laisse virtuellement « transir » – et cela au sein même de sa temporalisation sans présent assignable – par les phénomènes et les concrétudes de registres qui lui sont transposables²²⁹. Pluridimensionnalité faisant bien sûr toute l'originalité de la phénoménologie richirienne. Le sens *in fieri* en fournit peut-être l'illustration la plus probante.

Or, celui-ci ne se dégage dans sa plénitude de *phénomène multistratifié* que par le *court-circuit* de l'omnipotence symbolique, seul susceptible de faire apparaître le langage au premier plan²³⁰ ; et de là, les autres strates qui s'y trouvent virtuellement impliquées.

Manière de dire qu'il y faut le « moment » du sublime, sous peine de rester captif d'un alignement architectonique. Et c'est parce que ce « moment », dans le récit mythique, est comme tenu en lisière, effacé symboliquement, que les trois registres susmentionnés échouent à se déployer de concert.

Tout ceci communique en effet avec la question du sublime, le sublime comme « moment » déclencheur du sens se faisant²³¹ : il est cet *instantané*, coextensif de notre rencontre avec la contingence, qui « soulève la question

²²⁸ Sur cette question, nous prenons la liberté de renvoyer à un article de Pablo Posada Varela : « L'excroissance des bords : désalignement transcendantal et *phantasia* », in *Imagination et Affectivité. Perspectives phénoménologiques*, István Fazakas & Karel Novotny (éd.), Mémoire des Annales de Phénoménologie (à paraître).

²²⁹ Cf. M. Richir, *FPTE*, p. 97 : « Mais étant donné que le déploiement du sens est aussi, par sa multistratification où opèrent des transposibilités auxquelles le sens est transposable, une aventure [...] ».

²³⁰ Seraient-ils seulement entraperçus, pour être aussitôt codifiés par quelque truchement symbolique. Et nous verrons qu'il en va précisément ainsi dans le régime de pensée mythique, ne faisant l'épreuve d'une telle rupture que pour aussitôt en conjurer les effets.

²³¹ Toujours à l'œuvre dès lors que du sens s'amorce (et « virtuellement en fonction » tandis qu'il s'élabore), il faut avant toute chose le dissocier de son interprétation « kantienne », qui tend à le confondre avec un « événement bouleversant ». C'est que la moindre contingence peut suffire *de jure* à ouvrir une faille, dans ce qui jusqu'alors semblait intégralement aller de soi – encore s'agit-il de lui demeurer « fidèle », tout au long du parcours du sens, dont la *Sache* contingente constitue alors le « référent ».

du sens »²³². En tant que *Leistung* opérante au sein de notre collision avec « ce qui ne va pas de soi », il accomplit, en vérité, une double tâche.

D'une part, il (plus exactement, l'événement dont ce « moment » est coextensif) suspend, provisoirement, la plénitude du champ symbolique, en y ouvrant des failles et en redirigeant notre regard vers ce que renferment ces abîmes ; ce qui se joue et se déploie à l'écart du registre de la langue – étant donné que nous cherchons à penser quelque chose qui ne se laisse pas résorber immédiatement dans les évidences symboliques, comme il en irait du remplissage d'un énoncé *ad hoc*. Partant, il nous met pour ainsi dire en présence du phénoménologique qui ne cesse de battre « au creux » de l'institué, nous reconduit au langage qui s'éploie « sous » la langue²³³. Préposition et locution adverbiale que nous plaçons cependant entre guillemets phénoménologiques, étant admis que les registres sont systématiquement tenus en respect les uns des autres par des « écarts comme rien d'espace et de temps »²³⁴.

Or, ce qui se présente à nous est bien le langage dans sa *masse*, et non le champ des phénomènes hors langage. Car si le schématisme de langage trouve ainsi à se déployer, c'est bien qu'il lui est permis de prendre appui sur quelque *amorce* de sens. Dès lors, il convient de contester l'assimilation pure et simple du sublime (ou de l'événement qu'il accompagne) à un bouleversement destructeur²³⁵. Et cela suppose, du point de vue

²³² Cf. M. Richir, *VSS*, p. 71. Mais précisons quelque peu. Le sublime n'est pas un vécu, à proprement parler, et il n'advient pas non plus à un « moment » précis, puisqu'il est préalable à toute temporalisation : « si le “moment” du sublime n'est pas un événement, c'est qu'il est le commencement insituable de l'expérience, qui seule peut précisément le “situer” après coup, dans un “avant” transcendantal » (*VSS*, p. 73). Autrement dit, le « moment » du sublime est tout virtuel, *quoique attestable* dans le cours de l'expérience, *de façon indirecte* ; dans la rencontre d'un événement, d'une contingence, d'une surprise, et par suite dans l'attisement d'un sens nouveau, dont ces derniers peuvent constituer la matrice.

²³³ « Le *discord* initial dont partent les récits communique bien, toujours, avec un moment sublime, non pas certes au sens esthétique qu'en a retenu la philosophie, mais au sens phénoménologique d'une *epochè* de langue. Le discord surgissant laisse toujours, un “moment” (qui n'est pas un “instant” temporel, mais qui est en lui-même complexe), “sans voix”, comme un problème qu'il est urgent de résoudre (au sens musical du mot, et qui dépasse toujours le sens commun du groupe, et donc de sa langue : “moment” sublime où la langue est suspendue et laisse proliférer le langage, dans la masse inchoative de ses “êtres” qui se bousculent en foules [...] ». M. Richir, *EP*, p. 72. Ces “êtres” sont des *Wesen* de langage, soit des amorces de sens.

²³⁴ M. Richir, *FPL*, p. 11 : « On voit bien, ici, combien la langue est aux limites : toutes les connotations spatiales de la langue, et même du langage, sont désormais à comprendre en termes d'écarts non spatiaux et non temporels [...] ».

²³⁵ Ainsi donc l'ouverture d'une faille, dans le « moment » du sublime, ne dissout pas le symbolique dans un chaos muet et inintelligible. Ce « moment » appelle à une remise en ordre du champ des phénomènes hors langage, soit à une re-schématisation, à une

architectonique, la transposition des *Wesen* sauvages hors langage en *Wesen* de langage, par re-schématisme²³⁶.

Et si en aval telle rencontre inopinée, telle facticité pourtant irréductible à tout ce qui a été préalablement découpé par la *Stiftung* symbolique, cependant ne nous laisse pas complètement aphasique, c'est que, en amont, le « moment » (en vérité instantané) qui les accompagne depuis sa virtualité, a « préparé le terrain » en vue d'une aventure qui ne saurait attendre :

Si l'on prend en effet les choses depuis le plus originaire, on dira que les phénomènes (*scil.* hors langage), comme le champ infini des sensibles tenus dans leur sauvagerie hors du champ de la présence, en viennent soudain à s'illuminer comme une infinité d'amorces de sens qui battent en éclipse. Et c'est à partir de cette « illumination » – qui est comme le « moment », certes encore non temporel, où le phénomène de langage s'« allume », comme l'écrit parfois Richir – qu'il devient possible de « retenir » certaines de ces amorces, pour les étaler dans une phase, et par là, faire du sens et du langage²³⁷.

Le sublime, en tant que ce « moment » qui nous met en demeure de (re)faire du sens, procède donc d'une double interruption : tant celle de l'institution symbolique (c'est son versant mondain, attestable) que celle du schématisme hors langage, par quoi il lui est donné d'ouvrir une faille où perce le langage comme masse (évidemment non instituée) d'amorces de sens. Alors, seulement, le sens peut partir à la recherche de lui-même²³⁸.

Le difficile est de penser que ce *dire*, toujours en quête de son ipséité (toujours *se* faisant), « dit » aussi, du même coup autre chose que lui-même²³⁹ : précisément la *Sache* dont la contingence, à peine effleurée, a pu inspirer la réorientation de notre regard sur un champ non-symbolique, pré-intentionnel. Seulement cette *Sache* à laquelle la *Sinnbildung* se réfère, chemin faisant, n'est déjà plus une chose ou un état-de-fait, perçu ou conçu

élaboration en sens des *phantasiai*-affections pures : « dans tout cela, il faut remettre de l'ordre en retemporalisant le langage », M. Richir, *EP*, p. 72.

²³⁶ « Rien ne permettrait de distinguer schématisme hors langage et schématisme en langage si ce dernier ne consistait, par la médiation d'une interruption schématique (“moment” du sublime), en la réapplication du schématisme à lui-“même”, fissurant les *Wesen* hors langage en concrétudes s'ouvrant en proto-protentions et proto-rétentions, prêtes, en quelque sorte, à la temporalisation (en protentions et rétentions du sens se faisant) en langage », M. Richir, *FPL*, p. 19.

²³⁷ Sacha Carlson, *De la composition phénoménologique*, p. 493.

²³⁸ « C'est ce que, d'une certaine manière encore incomplète nous avons soutenu en disant que le schématisme de langage ne peut “naître” que d'une interruption du schématisme hors langage [...] », M. Richir, *FPL*, p. 28.

²³⁹ Par l'intermédiaire de ses relais *phantastiques* en effet, il donne à entre-apercevoir cette *Sachlichkeit* qu'il cherche à *dire*, à porter en présence. Celle-ci *clignote* entre cette phase même, et le champ proto-ontologique des mondes hors langage.

dans les termes de nos *Stiftungen*²⁴⁰. La *Sache* dont il est ici question ne tient lieu de référent que pour autant qu'elle est « perçue » *phantastiquement*²⁴¹ en sa dimension infigurable, énigmatique et *a fortiori* inobjectivable, par et depuis une phase de sens. Une *Sache* donc, mais en sa *Sachlichkeit* de concrétude(s) elle(s)– même(s) prise(s) au rythme des schématismes hors langage.

Selon Richir, en effet, le référent approprié au sens se faisant ne saurait surgir d'ailleurs que d'un champ composé de phénomènes hors langage, encore muets, anonymes, et privés de figurabilités²⁴². Un champ plus *archaïque* que le registre du langage. Cette ancestralité suffit à garantir l'altérité de la référence eu égard à telle ou telle phase de sens, partie à la recherche d'elle-même, et cherchant à « dire » cette *Sache* infigurable et aphasique (mais certes *bruissante*) au fil de son procès, lequel s'engendre depuis la transposition d'un *Wesen* hors langage (ou *phantasia*-affection pure) en amorce de sens.

Nous pressentons que si cette phase est ajustée à un référent d'un certain genre, le rapport qui les unit n'est pas comparable à celui qui trouve à se nouer entre des énoncés apophantiques et des états-de-faits.

D'un côté, un sens brassant des concrétudes phantastiques (pour une part figurables, pour une part infigurables), et qui se faisant, s'aventure à déterminer – moyennant bien sûr l'assistance d'un *soi* – les opérateurs idoines pour *se dire en langue*. De l'autre, en guise de référent, un champ vibrant de *phantasiai* pures et d'affections clignotantes, où nous serions bien en peine de trouver la moindre trace d'ipséité. Et en effet, la singularité déjà réflexive d'un sens *in fieri* ne peut jaillir que de la transposition de ces *phantasiai*-affections (pures), et de leurs mouvements inchoatifs, dans le jeu tout en revirement des *phantasiai* perceptives.

Ainsi, dans le passage de ce qui tiendra lieu de référence (hors langage) pour tel ou tel sens de langage, à ce sens lui-même qui procède génétiquement d'un tel champ, s'opère bel et bien une *déformation* architectonique, dans la mesure où il s'agit de reprendre en langage des phénomènes muets (les « rien-que-phénomènes »), de temporaliser en présence²⁴³ ce qui oscillait jusqu'alors, dans l'instantané d'un clignotement,

²⁴⁰ Quoique celle-ci contienne déjà sa part d'implicite, cette forme d'indétermination qui suffit à motiver une réduction *statique*.

²⁴¹ Cette *Sache* est donc « perçue » au prisme des *phantasiai* perceptives, lesquelles relaient les lambeaux du sens *in fieri*.

²⁴² « Référence muette et aveugle, radicalement infigurable du langage, et qui doit s'interrompre pour qu'il y ait du langage », M. Richir, *VSS*, p. 28.

²⁴³ « De la sorte, le phénomène de langage est bien la temporalisation en présence des phénomènes hors langage », M. Richir, *FPL*, p. 91. Et Richir prend soin de rappeler que « ce qui ouvre cette temporalisation au sens, qui est irréductiblement sens de langage, est bien le “moment” du sublime phénoménologique, celui-ci fût-il seulement “en fonction” ».

entre les massifs de *l'immémorial* et de *l'immature*, de suggérer des figurabilités pour ce qui est proprement insondable. Et ceci, afin de dérouler, suivant un certain tracé auquel correspond l'élaboration même du sens en son ipséité, ce qui demeure enroulé dans le champ des phénomènes hors langage²⁴⁴. Nous comprenons toutefois que ce déroulement modifie en profondeur la nature de ce qu'il emporte : nous n'avons plus affaire alors aux phénomènes comme rien-que-phénomènes, absolument non positionnels, fugaces et nébuleux, proliférants sans mesure apparente, dans l'innocence de ce qui n'a pas, *de ipse*, à faire sens²⁴⁵.

Mais ce champ des phénomènes comme rien-que-phénomènes, nous est-il seulement donné de le *penser* ? À dire vrai, il n'est pas nécessaire d'accomplir ici le grand saut dans l'indéterminé, et de nous mesurer « directement » à ce dernier. Seul importe son statut de *base* phénoménologique pour nos phases de langage, lesquelles sont ainsi appelées à temporaliser en présence des phénomènes par eux-mêmes insensés, mais qui constituent comme tels, et réciproquement, une ressource pour leur déploiement²⁴⁶. En effet, ils leur tiennent lieu de référence²⁴⁷, sont ce qui empêche nos *Sinnbildungen* de se forclorre dans le simulacre d'une autosuffisance ; sens qui ne le seraient que d'eux-mêmes, ou bien qui émergeraient *ex nihilo*²⁴⁸. Le sens compose toujours avec son autre, et une

²⁴⁴ C'est à lui qu'il revient « de dérouler, selon ce qu'il anti-cipe dans la "perception", cela même qui est encore enroulé et caché dans la concrétude. », M. Richir, *FPL*, p. 123.

²⁴⁵ « Autrement dit, la transcendance physico-cosmique, la proto-phase du monde... est (elle)-même, à sa manière, le plus originairement constitué(e) de schématismes articulant des *phantasiai*-affections ; cependant, celles-ci, que nous avons nommées "pures" ailleurs, ne sont précisément pas *eo ipso* "perceptives", mais, si l'expression est possible, aveugles ou innocentes, relevant du vivre infini lui-même, et de schématismes hors langage », M. Richir, *De la Négativité en phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. Krisis, 2014, p. 151 – par suite noté *NP*.

²⁴⁶ « [...] c'est bien, en effet, pour dire que, selon une alchimie extrêmement subtile, le compositeur ne crée authentiquement de la musique qu'en allant puiser dans les ressources de son affectivité – sans quoi la musique tendrait, comme c'est trop souvent le cas aujourd'hui, à n'être plus qu'une sorte de "mathématique musicale" », M. Richir, « De la "perception" musicale... », in *Filigrane n° 2 : Traces d'invisible*, ed. Delatour, Le Vallier/Sampzon, 2005.

²⁴⁷ « Cela implique que le schématisme de langage se rapporte à quelque chose d'autre que lui-même, et que, au registre le plus archaïque du champ phénoménologique, ce quelque chose ne peut être que ce qui se dégage inchoativement et de manière instable comme concrétudes (*Wesen*) de phénomènes hors langage en schématisation hors langage », M. Richir, *FPL*, p. 19.

²⁴⁸ Les *phantasiai*-affections perceptives en effet, renvoient à un dehors « qu'elles n'ont pas "créé" de toutes pièces, *ex nihilo* ». Cette question de la référence, toujours prégnante chez Richir, trouve une dimension inédite dans ses derniers ouvrages, en tant qu'elle lui permet de conjurer les sortilèges « créationnisme », et ainsi d'échapper au virage « marionien » que risque toujours d'emprunter une phénoménologie radicale. Créationnisme dont le

altérité dont il tire son origine, par transposition. Partant il ne s'agit pas pour lui d'en être la copie fidèle, mais, depuis sa déformation même²⁴⁹, de chercher à dire en langage quelque chose de *cette innocence originare*. Cette innocence qui est pour ainsi dire « perçue en *phantasia* », depuis l'amorce d'un sens qui déjà appelle le soi à « assister » (dans les deux sens du terme) son déploiement²⁵⁰.

Autrement dit, à porter en présence un infigurable que nous ne cessons de pressentir (en *phantasia*), à revers des figurabilités qui accompagnent les lambeaux du sens *in fieri*. L'archaïque, en effet, autrement dit les *Sachen* qui « depuis » leur contingence, vécue et rencontrée²⁵¹, ont mis en branle toute la machinerie du sens se faisant, persiste à habiter virtuellement ce même sens²⁵². Et, de surcroît, comme une *énigme* qui le taraude. C'est là toute la question, « infinie et complexe »²⁵³, du sens d'un infigurable qu'il s'agit de prospecter, et d'un infigurable qui est tout à la fois la matrice de cette recherche, sa ressource, et son instance critique, ce qui incessamment la relance. Car le sens apparaît toujours en deçà de sa référence²⁵⁴, ne la « touche » que trop approximativement par ses figurabilités ou

« mirage » de l'auto-donation est l'un des avatars.

²⁴⁹ Rappelons qu'il y a déjà, au niveau physico-cosmique, certains rythmes, un certain mode de phénoménalisation qui rend tout à fait légitime l'emploi du mot *déformation*, pour désigner ce qui se joue dans le passage d'un registre à un autre.

²⁵⁰ Le problème peut être exprimé comme suit : « il s'agit seulement d'une *amorce de sens* se retournant en *sens en amorce*, avec son exigence et sa promesse, c'est-à-dire avec les horizons de sa présence, qui font déjà de l'écart comme rien d'espace et de temps en écart en appel de temporalisation et de "spatialisation". Et cet appel est en quelque sorte adressé, du même coup, au soi dont le regard déjà éveillé s'est porté sur telle *phantasia* "pure" transformée en *phantasia* perceptive. C'est à lui qu'il revient de dérouler, selon ce qu'il anti-cipe dans la "perception", cela même qui est encore enroulé et caché dans la concrétude », M. Richir, *FPL*, p. 123. Et c'est en effet à ce registre que le soi peut laisser libre cours à la perception en *phantasia*, pour ainsi porter au langage ce qui est enfoui (enroulé, caché) dans le revers infigurable de ce qui constitue aussi une *phantasia* perceptive. *Jeux des regards*, à la lisière duquel nous nous tiendrons.

²⁵¹ Mais certes, comme l'écho d'un « moment » lui-même virtuel et insaisissable.

²⁵² « Il y a toujours plus dans le langage que l'exigence du sens à faire et que la promesse du sens accompli. Autre manière de dire, ici, que le sens n'est jamais seulement sens de lui-même. Pour ainsi dire, il traîne à ses semelles l'archaïque qui contribue "par en dessous" à sa vie propre, ce qui l'empêche depuis toujours et à jamais de se saturer. Sa temporalisation schématique atteste indirectement, par transpassibilité, l'"existence", virtuelle en lui, [...] du schématisme hors langage », M. Richir, *VSS*, p. 52.

²⁵³ « Au gré de ce passage donc, dans la mesure où les concrétudes de langage comportent, de par leur structure, *leur référence* [...] surgit la question du sens, et il n'y a pas de diastole en train d'émerger de la virtualité qui ne soit coextensive de la question de son sens. *Question infinie et complexe* puisque la référence est complexe, toujours changeante et impossible à fixer par quelle détermination », M. Richir, *NP*, p. 157 (nous soulignons).

²⁵⁴ Et *se sait tel*, du fait de sa transpassibilité à ce qu'il cherche à dire, et qui n'est autre que sa base phénoménologique.

l'enchaînement de ses lambeaux ; en deçà d'une énigme qui à jamais excédera ce que lui pourra formuler, depuis son ipséité²⁵⁵.

Mais laissons la parole à Richir :

Le double fond constitutif des *phantasiai*-affections perceptives l'est donc, du même coup, de la référence de celles-ci à un dehors qu'elles n'ont pas « créé » de toutes pièces, *ex nihilo*. Et c'est pourquoi, « prises » dans les schématismes, elles sont *de langage*, ouvrent sur un abîme propre à éveiller le *thaumazein*, sur un fond sans fond, inconnu, mais pas radicalement inconnaisable, puisqu'il court au fil des schématismes comme le ruisseau inépuisable de la *question du sens*. Le sens, en effet, ne le serait pas s'il ne l'était que de lui-même. Il l'est nécessairement de quelque chose *d'autre* que lui-même, et qui est à jamais source de perplexité, d'interrogation sur ce qui est en train de se faire [...]. Il n'y a donc pour nous pas d'autre sens possible que le sens en tant que cette référence, non pas, certes, à des choses, êtres, états de choses ou états-de-faits, ou encore contextes déterminés, non pas, dès lors, à quoi que ce soit d'objectivable, mais à cette extraordinaire subtilité non positive (et encore moins positionnelle) de la transcendance physico-cosmique qu'il s'agit précisément de chercher à dire ; cela, alors même qu'elle n'est en aucune manière « cachée » (celée, recelée) quelque part, mais qu'elle se dérobe à toute saisie sans cesser de relancer toutes les interrogations comme questions de son *énigme*²⁵⁶.

Or, cette énigme ne semble jamais être un enjeu, pour le régime de pensée mythique. Le phénomène de langage y paraît irrévocablement détaché de sa référence, et entièrement dévolu aux entreprises de refondation symbolique.

LOUVOIEMENTS DU MYTHE, DROITURE DE LA PENSÉE TRAGIQUE...

Champ des phénomènes hors langage, champ des phases de sens, champ de la langue symboliquement instituée. Le temps nous manque pour exposer toute la complexité de cette articulation. Tenons-nous en à cette considération : sans l'épreuve du « moment » du sublime – et l'épreuve continuée de cet instantané virtuellement « en fonction »²⁵⁷ tout au long de

²⁵⁵ « Le sens peut se mettre à se chercher puisqu'il se sait obscurément sans se connaître puisque sa téléologie, sans concept, consiste dans la quête infinie de soi, mais de soi comme "figuration" de l'infigurable immémorial et immature constitutif de la transcendance physico-cosmique », M. Richir, *NP*, p. 158.

²⁵⁶ M. Richir, *NP*, p. 151.

²⁵⁷ « Le sens n'est rien d'autre que l'infigurable mis en mouvement, dans un mouvement qui se cherche comme son ipséité, dès lors ipséité du sens qui émerge de l'infigurable, et qui n'existe que dans ce mouvement même, en quelque sorte comme la « retombée » du

la phase de sens en sa processualité —, cette même phase, comme telle inséparable d'une *pluridimensionalité* de registres, manquerait à notre désir.

Si le mythe ne nous met en présence que d'un sens tronqué, sans pleinement reconnaître ni le hiatus qui sépare le langage de la langue (aussi ressemblante soit-elle), ni la cohésion en écart qui fait, pour ainsi dire, entrer en résonance les schématismes hors langage et de langage ; si partant la *Sinnbildung* est comme *piégée* dans l'intrigue, tout entier dévolu à sa construction, et dès lors quasi indistinct de ses codes, et des figurabilités qui en subissent le découpage²⁵⁸ ; et si donc l'infigurable, l'énigmatique, l'insondable, la référence hors langage enfin, est toujours *reléguée en dehors* du récit²⁵⁹ ; c'est parce que mythe *se refuse à intégrer la problématique dont il procède* en tant que phénomène de langage, la rencontre du « ça ne va pas de soi », qui est aussi et du même coup l'élément déclencheur de la *Sinnbildung*, ce sans quoi aucun sens ne trouverait à s'amorcer²⁶⁰. Amorçe à partir de laquelle, en effet, la langue est appelée à se déployer, mais de façon conséquente, autrement dit sans interrompre la fluence de ce qu'il y a à dire²⁶¹. Amorçe qui par ailleurs contient, dans les

mouvement du sublime toujours en fonction », M. Richir, *FPL*, p. 73.

²⁵⁸ Dans les mythes, la pensée « se prend » pour ainsi dire dans sa plasticité, « prisonnière de la figurabilité des *phantasiai* perceptives – ce que l'on a entendu traditionnellement par “sens imagé”. N'est-ce pas ainsi que le mythe garde ou recèle son sens, et va jusqu'à le perdre quand nous nous trouvons dans une tout autre institution symbolique de culture ? », M. Richir, *FPL*, p. 242. Dès lors en effet, que ses « images » (transitionnelles) ne signifient plus rien pour nous, pour cette raison que leurs codes symboliques nous sont devenus opaques, le sens du mythe nous échappe complètement. C'est que le sens y est exclusivement dévolu à l'ordonnement en récit des *phantasiai* perceptives ; d'où l'indivision (en dépit de leur différence concrète) des figurabilités et des lambeaux de sens.

²⁵⁹ Et donc proprement *impensable*, pour ce régime symbolique qui on le sait, *vit* essentiellement de la narration de ces mythes.

²⁶⁰ Et contingence génératrice, qui est comme la *trace* d'un « moment » lui-même imprévisible, car atemporel (sinon de l'ordre de cette proto-temporalité qui est celle du hors langage) : « Ce qui atteste de la “vérité” de cette interprétation phénoménologique, c'est ce que le poète ou le musicien “trouvent” dans le monde commun comme “événement” poétique ou musical, qui suscite la poésie ou la musique, “inspire” l'artiste, et en ce sens, cet événement qui frappe, qui met en branle l'esprit du poète ou du musicien, est déjà poétique ou musical, est la matrice de ce que Valéry nommait “le premier vers”, ou de ce que le musicien “entend” comme le premier accord, lesquels en appellent bien d'autres. Cet événement est donc rupture de la “distraction” quotidienne, du prosaïsme, il est discordance originaire qui demande à être accordée avec les moyens de l'art, et pour celui qui a l'esprit en éveil, il peut surgir à tout moment de l'expérience, de manière apparemment arbitraire, par surprise, celle-ci étant *l'écho*, chaque fois, du sublime “en fonction”. Car le sublime est un “moment”, et non pas un événement », M. Richir, *VSS*, p. 73.

²⁶¹ Il est donc nécessaire que les « positivités de l'institution symbolique s'irréalisent » (M. Richir, *VSS*, p. 27), pour ainsi permettre des renvois aussi « souples » et

tréfonds de sa virtualité, sa référence hors langage²⁶². Et c'est ainsi que ces trois registres, ces trois mondes, sont amenés à coexister – pour autant que nous nous en tenons fidèlement à cette exigence qui est de dire la *Sache* en sa *Sachlichkeit*, tout à la fois en langage et en langue – sans renoncer aux hiatus qui tiennent en respect ces registres les uns des autres.

Dans l'élaboration mythique, cependant, il semblerait que tout soit mis en œuvre pour refouler ce « moment » depuis lequel « l'énigme du sens a surgi, avec la poussée irrésistible à y répondre, à la déchiffrer, malgré l'infinité inhumaine de la tâche »²⁶³. Cette inhibition du sublime est incontournable, pour un régime de pensée d'abord soucieux de *refondation symbolique*. C'est bien plutôt au philosophe²⁶⁴, et plus particulièrement au phénoménologue, qu'il revient de s'y mesurer ; la réduction phénoménologique-hyperbolique²⁶⁵ étant toujours motivée par le pressentiment, sinon la rencontre même de *l'énigme* ou de *la question du sens*.

Quoiqu'il conviendrait aussi de faire place à d'autres modes de pensée.

Le mythe a bien un sens, recelé, venons-nous de dire, dans les figurabilités *enchaînées dans le récit* comme celles d'autant de *phantasíai* perceptives : il comporte donc bien, comme tout phénomène de langage, du sublime « en fonction », il correspond à quelque chose d'infigurable qu'il cherche à dire, mais ce qu'il nous faudra comprendre, *c'est qu'il a une manière bien à lui de cacher ce « moment » d'interruption qui le déclenche*, de biaiser ou de ruser avec lui en se donnant l'air d'en faire l'économie – ce qui le rend proprement insaisissable dans le récit lui-même (dans notre tradition), il y faudra les accentuations des poètes tragiques grecs²⁶⁶.

« modulables » que possible, des lambeaux de sens aux lambeaux phoniques (et vice-versa), tout au long de cette aventure réflexive.

²⁶² Et ceci parce qu'elle tire son origine de lui. L'amorce d'un phénomène langage est toujours et du même coup l'amorce d'une re-schématization de plusieurs rien-que-phénomènes. Elle demeure donc transpassible à ces derniers, ainsi qu'à leur *Sachen*, qui dès lors résonnent virtuellement en elle ; lui « collent aux semelles », disait Richir.

²⁶³ M. Richir, *FPL*, p. 65.

²⁶⁴ « Il apparaît en retour que l'énigme de la philosophie est bien qu'elle se soit instituée, au moins depuis Platon, de poser des questions, certes pas intraitables, mais qui n'impliquent pas d'avance et entièrement leurs réponses, qui ouvrent donc sur un dehors qui n'est accessible que dans un sublime au moins "en fonction", c'est-à-dire précisément qui procède de ce qui pour nous est une interruption schématique [...] », *Ibid.*

²⁶⁵ « Ce qui rapproche donc l'hyperbole phénoménologique du "moment" du sublime, c'est la rencontre de l'énigme, irréductible sinon illusoirement réductible par une explication qui la ramène à la trivialité. Cette rencontre, encore une fois inopinée, est interruption de l'expérience dans le cours ordinaire de la vie – interruption du temps des présents. », M. Richir, *NP*, p. 40.

²⁶⁶ M. Richir, *FPL*, p. 243. Nous soulignons. Et nous tirons des deux derniers chapitres de cet ouvrage l'essentiel de l'analyse *infra*.

Nous pourrions dire, en effet, que la pensée mythique est toujours une diversion, un subterfuge en vue de prévenir la « brutalité »²⁶⁷ de la question dont elle traite, et qu'elle cherche à « résoudre ». Il y a en elle une véritable stratégie d'*évitement*, par-devers tout qui serait susceptible de mettre sa cohérence en péril. À commencer par le sens dans sa problématique, comme l'avait d'ailleurs remarqué Patočka en son temps²⁶⁸. Et Richir de souligner que les questions « pourquoi ? » et « comment ? » ne se posent jamais comme telles, dans ce régime de pensée. Car rien ne saurait lui être plus intolérable que *l'excès* toujours possible *du sens de ces questions*, si elles étaient posées, *sur leurs réponses* possibles. L'enjeu sera donc de conjurer les risques charriés par le « moment » du sublime, en tant que « moment » d'éveil au sens se faisant²⁶⁹.

Or, c'est ici la construction narrative inhérente au mythe qui se chargera d'en *désamorcer* les effets potentiellement destructeurs. Si le « moment » du sublime y est éclipsé, demeure enfouie dans une virtualité dont rien ne sourd, c'est que la question posée²⁷⁰ est pour ainsi dire *aussitôt déformée* par l'empressement de ses auteurs à y répondre. Cette question fait ainsi l'objet d'une sorte de « ratiocination »²⁷¹ immédiate (et collective), à la recherche d'une « cause » elle-même symboliquement recodée – en tant qu'elle apparaît comme *la condition de possibilité de l'état-de-chose* ou de la situation faisant question. Ainsi, la genèse transcendantale du mythe doit-elle être une manière de régresser de figurabilité en figurabilité, dans un mouvement de rétrogradation faisant défiler les conditions de possibilités les unes après les autres (de « cause » à « cause » de cette « cause », etc.) ; et ceci, *en ordre inverse* de ce qui se présentera comme l'enchaînement des épisodes du récit²⁷². Par quoi nous comprenons que le récit mythique est

²⁶⁷ Brutale toujours, en ce que nulle réponse prétendant à l'exhaustivité ne saurait la satisfaire. C'est également à ceci que tient l'excès profus de la référence (hors langage, physico-cosmique) sur toute phase qui s'efforce de la dérouler en présence.

²⁶⁸ Cf. la contribution d'Henri Declève à l'ouvrage collectif *Jan Patočka : philosophie, phénoménologie, politique*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. Krisis, 1992. « À ce titre, le mythe serait pour ainsi dire l'emblème de ces civilisations qui se ferment à tout risque, à l'histoire, à la discussion du sens par raisons, c'est-à-dire pour lui-même », in « Le mythe de l'Homme-Dieu », p. 153.

²⁶⁹ Plus précisément *aux amorces de sens* comme autant de trajets possibles, depuis l'énigme dont il nous a fait prendre la (dé) mesure.

²⁷⁰ Et qui dans le mythe, rappelons-le, est toujours *locale*. Il s'agira le plus souvent de s'enquérir de l'origine de tel ou tel élément, de tel ou tel état-de-fait.

²⁷¹ Et plus ou moins irrationnelle rappelons-le, pour des esprits contemporains.

²⁷² M. Richir, *FPL*, p. 237 : « Il s'agit donc d'une sorte de remontée à la source où l'amorce de sens est elle-même transformée en congruence avec ce que la recherche a trouvé comme épisodes constitutifs du récit. Par-là, le commencement du récit est la fin de l'élaboration, et c'est le paradoxe de cette pensée de s'exposer à *l'envers*, comme si la fin de l'élaboration

toujours récite « *après coup* », au sens où il est tout à *l'envers* de sa genèse. Mais, dès lors, la question posée par ce dernier, et qui a dû être à l'origine de son élaboration, ne saurait survenir qu'à la fin du récit : *sous forme de réponse*. Et c'est de cette façon que le récit offre l'apparence d'enfouir la question dans une « explication » qui semble l'avoir toujours déjà devancée²⁷³.

Dans le récit mythique, l'accueil de la contingence n'est donc au mieux qu'une aimable apparence. Il s'agit bien plutôt de la rendre inoffensive ou inopérante, « d'en conjurer les effets en aval, en la réduisant par le récit de ce qui est censé l'avoir amenée en amont »²⁷⁴. Dès lors, le mythe est bien régressif, au double sens du terme²⁷⁵. En raison de sa pré-maturation ou de sa précipitation (à répondre) il semble s'interdire de rencontrer la

(cette origine) avait toujours déjà été là, dans ce champ "phantastique" qu'est le champ mythique, et qui n'est ni un réel passé ni un passé projeté par l'imagination. ».

²⁷³ En effet quand il y a récit, la question est déjà réglée ; la situation semble à nouveau *aller de soi*, ne reste plus qu'à en déployer l'évidence.

²⁷⁴ « Et si tant de gens pensent "expliquer" les choses et les êtres par des histoires (ratiocinations idéologiques et psychologiques) peut-être est-ce, soit par défaillance intellectuelle, soit par une sorte d'angoisse, afin de ne pas avoir à affronter les questions qui se posent à la condition humaine, avec leurs multitudes d'amorces de sens, non seulement potentielles, mais aussi virtuelles (transposables), c'est-à-dire avec leur excès de sens », M. Richir, *FPL*, p. 239. Il apparaît ainsi que la pensée mythique, comme tant d'autres formes de pensée, cède, soit par impuissance, soit par paresse – tant il est vrai que l'insondabilité de la référence du langage nécessiterait des commentaires infinis – à ce que Flaubert nommait si bien « la rage de conclure » : « Il s'agit donc, dans l'hyperbole phénoménologique, de suspendre cette rage, de ne pas recouvrir ce qui ne va plus de soi par une chaîne d'éléments qui, au moins paraissent aller de soi, et de ne pas chercher, dans l'explication, quelque chose comme un remède pour se prémunir du retour toujours possible, de manière inopinée, *de ce qui ne va pas de soi*, pour réassurer, donc, la tautologie symbolique de l'"avant" et de l'"après" du surgissement, déjà hyperbolique, de ce qui ne va pas de soi. Tout au contraire, la phénoménologie commence dans le suspens (*époque*) de toute explication, et dans l'élaboration du passage en hiatus, à travers l'écart déjà ouvert entre "avant" et "après", comme pur mouvement pro- et rétro-grédient où du sens part à la recherche de lui-même. C'est-à-dire par l'élaboration en diastole du langage, des questions posées par ce qui ne va pas de soi dans cela même qui paraît aller de soi », M. Richir, *NP*, p. 39.

²⁷⁵ Ce qui nécessairement s'accompagne d'effets conservateurs : « rien ne s'y transmet sinon l'ordre et la mise en ordre symboliques, comme si les mythes étaient pris par, et renfermés dans la circularité irréductible de la question qui est censée s'y penser et de la réponse qui est censée s'y proposer », M. Richir, *FPL*, p. 257. Le sens est d'une certaine manière *toujours déjà fait*, comme en une sorte de « stratégie » inconscient *contre* la nouveauté : « Tout ce qui est cependant neuf dans le réel, par exemple la naissance d'un enfant, bouleverse l'ordre même des choses, et par là il faut immédiatement le recoder par des rituels qui répètent en écho tels ou tels mythes d'origine. Cette pensée est aux antipodes de la philosophie puisque nommer quelque chose comme tel peut s'avérer dangereux, exposer aux déchaînements des forces obscures, et cela conduit à l'élimination systématique du "comme tel" [...] », *Ibid.*

contingence *comme contingence*, et partant de rencontrer un *thaumazein* susceptible d'ouvrir à un infigurable, au champ énigmatique (car profondément insensé) des phénomènes hors langage. Voilà, selon Richir, la raison pour laquelle le mythe jamais ne s'aventure à mettre en œuvre autre chose que des entités figurables. Parce qu'il dévoie ainsi le « moment » du sublime (instantané coextensif de la rencontre d'une contingence), dans son déploiement même, le récit mythique « échoue »²⁷⁶ donc à *laisser transparaître*, en creux de ses *phantásiai* perceptives, quelque chose comme un référent infigurable :

Quand il s'agit d'interroger sur le sens de l'expérience humaine en général, c'est-à-dire à chaque fois qu'il s'agit de l'élaboration (ou de la réception) d'un mythe [...] la pensée rencontre un champ sans dehors, *sans transcendence* (extériorité) radicale, donc sans ouverture à l'élément de l'intelligible comme tel, et par suite aussi *sans intimité* (qui ferait la « subjectivité psychologique » des personnages et leur individuation comme singularités)²⁷⁷.

Le champ de la pensée mythique est un champ absolument *sans dehors*, ou tout autant, ce qui revient au même, un champ tout au dehors et *sans dedans*, et c'est ce qui fait que toutes les actions et tous les êtres – fussent-ils divins – s'y meuvent dans un milieu remarquablement *homogène* : tous cohabitent avec tous. Ainsi n'avons-nous pas seulement affaire à des êtres labiles et protéiformes. Ou plutôt, en raison même de leur caractère phantastique, qui les porte incessamment à la métamorphose, nous ne saurions rencontrer, à *revers* de leurs figurations transitionnelles, *aucune profondeur intime*. Car cela, précisément – cet « espace » du dedans auquel tient la singularité phénoménologique d'un « individu » –, ne se laisse jamais intégralement codifier.

Là-contre, il apparaît que la tragédie, la poésie ou la musique²⁷⁸, s'efforcent d'ériger la partie figurable des *phantásiai* perceptives en *medium* transitionnel en vue de l'entre-aperception d'un infigurable – et pour autant, bien sûr, que celles-ci relaient une *Sinnbildung* s'y référant. Qu'il soit question des *affections* dans leur complexité (celles du compositeur, idéalement en symbiose avec celles de ses interprètes), de la *profondeur psychologique* d'un être (le personnage incarné sur scène par le jeu

²⁷⁶ Car il ne s'agit pas tant d'un échec que d'un rejet délibéré de tout ce qui serait susceptible de menacer, par sa prodigalité ou son incommensurabilité, la cohésion interne de la société symbolique.

²⁷⁷ M. Richir, *FPL*, p. 207.

²⁷⁸ Chacune ayant pu faire l'objet d'une étude par Richir lui-même ; respectivement dans *Fragments phénoménologiques sur le langage*, *Variations sur le sublime et le soi I* et *Variations II*.

mimétique), ou bien de la *transcendance* des dieux²⁷⁹ : autant de nébulosités *en excès* sur tout sens *in fieri*, car en appelant toujours à la reprise de ce dernier, autrement dit d'un sens qui s'épuisera à penser cet infigurable qui passe toute mesure. Énigme des phénomènes hors langage et de leurs *Sachen* insondables, qu'il s'agirait pourtant de laisser transparaître en leur caractère énigmatique, tout en les portant (moyennant cette déformation qui les temporalise) à la présence. La fidélité au sens consiste alors à dire, en langue, mais aussi en langage, cet insondable dont il faut tout autant reconnaître le caractère excédentaire ; de sorte qu'au creux du sens pulse encore une énigme, un infigurable qui n'aura de cesse de demeurer tel ; impossible à circonscrire, comme ce qui toujours reste à dire.

Alors que, *dans le mythe*, la réponse emmure la question dans l'enchaînement des figurabilités (c'est-à-dire dans l'intrigue), donc que le figurable, certes habité par l'infigurable, « précède » ce dernier en quelque sorte pour ne pas le laisser s'échapper²⁸⁰ ; *dans la poésie tragique* des Anciens, l'infigurable, avec sa question qui appelle un parcours en lui, « précède » le figurable, qui est lui-même toujours relatif (ne servant que de relais) au sens qui s'y déploie en présence. Et c'est cette inversion de la « précédence » qui change le statut de la figurabilité :

Plus concrètement, la poésie ne paraît devoir surgir que si, dans le mythe, le retour de la réponse (qu'il donne pour ainsi dire toujours prématurément) sur la réponse ne paraît plus « négociable » en mythe(s), mais reste ouverte sur l'infigurable où *enfin la question devient frontale, se pose comme telle*, et appelle des réponses qui, pour comporter de la figurabilité, sont toujours habitées et « précédées » par l'infigurable en lequel, par le parcours ébauché, du sens doit désormais se chercher²⁸¹.

²⁷⁹ « L'ouverture à un pur dehors, à une transcendance absolue, n'est rien d'autre, pour nous, que le moment du sublime. Ce que nous venons de risquer à propos de la pensée mythique reviendrait par là à dire qu'en elle, il n'y a pas de tel moment, et permettrait d'autre part de comprendre que l'institution de la royauté est corrélatrice de la "sublimisation" des mythes préexistants dans le partage du roi des dieux, des dieux et des héros [...] », M. Richir, *FPL*, p. 251.

²⁸⁰ C'est là le signe que l'infigurable y est maîtrisé, et dès lors enfoui dans les figurabilités toujours déjà codifiées du récit.

²⁸¹ M. Richir, *FPL*, p. 229. Et aussi : « La *Darstellung* théâtrale n'est pas chaîne de *Bildobjekte* figurant des *Bildsujets*, donc que nous sommes toujours dans le champ de la *phantasia* perceptive, mais avec cette inversion dont nous avons parlé par rapport au mythe, et qui fait que les figurabilités sont là pour laisser jouer l'infigurable en elles, infigurable toujours en excès (de sens) sur le figurable. C'est par là seulement que le récit paraît fictif ; fictif *intrinsèquement*, et non principalement par rapport au réel (*Reales*), et recelant, en l'infigurabilité qui le déborde, sa propre *Sachlichkeit* qui, elle, et elle seule, a son efficacité symbolique [...] ».

L'infigurable, il est vrai, est alors moins la transcendance des dieux que l'abyssale profondeur de notre intériorité. C'est bien là ce qu'illustre, selon Richir, la trajectoire de la tragédie grecque d'Eschyle à Euripide, où le corpus mythico-mythologique paraît progressivement se réduire à des récits où se succèdent, dans un tohu-bohu apparemment inintelligible, des conflits divins, dont le seul sens encore possible est celui de la *vulnérabilité et de la misère de notre condition*, poétiquement mise en scène dans l'élaboration tragique²⁸².

... ET DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Et Richir de préciser que la philosophie platonicienne, la première ayant pris conscience de la nécessité de tenir ensemble les *deux pôles*, si l'on peut dire, *de l'infigurabilité* : la profondeur la plus intime et l'extériorité la plus radicale, deux « abîmes non confondus »²⁸³ que notre phénoménologue cherche lui-même à (re)penser à travers les concepts de *chôrismos* et de *chôra*²⁸⁴. Comme s'il s'agissait pour lui de renouer avec ce que la « tradition » philosophique²⁸⁵, dans sa réception du « platonisme », s'est appliquée à occulter, à forclure, sinon du moins à déformer par le filtrage d'une langue qui, déjà chez Platon (*a fortiori* chez ses descendants spirituels, les « néo-platoniciens »), n'était peut-être qu'une épure de ce qu'il s'agissait véritablement de penser.

Néanmoins, ce n'est pas là l'essentiel de l'héritage platonicien que Richir s'efforce de préserver et de refondre dans les termes de sa phénoménologie. Cet « essentiel » s'incarne sans doute moins dans un concept déterminé, que dans un certain regard auquel nous espérons avoir été fidèles, tout au long de cette analyse ; comme la pensée se doit d'être fidèle à la problémativité de ce qu'elle n'a de cesse de rencontrer, dans toutes les strates de son vivre.

²⁸² Cf. M. Richir, *FPL*, p. 232.

²⁸³ M. Richir, *PE*, p. 24.

²⁸⁴ Le premier sert le plus souvent à distinguer la transcendance « physico-cosmique », résidu phénoménologique de l'épochè hyperbolique, qui se tient de lui-même par le schématisme hors langage, sans dépendre en son être de que ce soit d'autre (et surtout pas d'un soi). Quant à la *chôra*, elle est pensée comme la matrice de la *Leiblichkeit*, soit de la corporéité la plus intime du soi. Rappelons bien sûr que ces concepts ne sont que des « *topoi* » architectoniques qui n'ont *a priori* rien de déterminé, ne sont ni positifs, ni positionnels.

²⁸⁵ Mais non point tous les acteurs de cette tradition. Il semblerait d'ailleurs que la grandeur, l'importance de ces derniers, à suivre Richir, soient intimement liées à cette capacité qui fut la leur, à mettre en suspens la tautologie symbolique, au moins pour un temps, c'est-à-dire pour certains pans de leur œuvre. Ainsi du schématisme et jugement esthétique kantien, de l'hyperbole et du passé transcendantal schellingien, etc.

Ou bien encore, à cette contingence, au moins partielle, qui la ressource et lui offre de se renouveler. Pour autant donc, qu'elle consent à faire l'épreuve de ce qui constitue le *pathos* philosophique par excellence :

La phénoménologie repose la question de la philosophie comme telle, dans son impulsion initiale : ce que Platon, dans le *Théétète*, appelle le θαυμάζειν, le fait que ce qui semblait aller de soi n'aille plus de soi. Ce qui distingue la phénoménologie comme je la comprends de la philosophie classique, c'est qu'elle ne cherche plus des stabilités, des choses à quoi se tenir fermement²⁸⁶.

Ajoutons qu'elle ne cherche pas non plus une quelconque forme de simplicité ou d'unicité, et moins encore la coïncidence – de soi à soi ou des choses à elles-mêmes. Telle est sans doute la principale vertu du concept richirien de « phénomène », que d'introduire le soupçon au cœur de nos expériences les plus familières, dans ce qui jusqu'alors paraissait assuré de sa subsistance, saturé par ses déterminités ; et ceci, dans un renvoi permanent²⁸⁷ à ce qui nous est le plus étranger, car inattestable sans médiation. Soupçon salutaire, tant il est vrai que tout régime de pensée meurt de se sédimer « à l'abri des problèmes qui le font vivre », troquant la problémativité pour l'évidence du « ça va de soi », et la vitalité spirituelle pour la répétition scolastique, où la pensée, irrémédiablement tronquée, se contente de réaffirmer et de rassembler rituellement des morceaux de significativités résiduelles.

Il convient donc que la pensée soit toujours et à nouveau confrontée à des énigmes – sinon à leurs *traces* – qui ne vivent qu'à l'ombre de nos codifications symboliques, soit de leurs fixations sédimentaires, de leurs implosions identitaires et de leurs réponses toujours trop précipitées. C'est à cette condition qu'elle pourra prendre la mesure de sa précarité, mais aussi de la tâche qui lui incombe, au sein et peut-être par-delà l'institution qui est la sienne dans l'Histoire. Il y a en effet plusieurs façons de former, de mettre en ordre et de « résoudre » une même question, et qui telle une plaie lancinante, habite une multiplicité de sociétés symboliques apparemment sans liens entre elles ; façons qui, aussi bien prises isolément que considérées toutes ensemble, ne suffisent pas à l'épuiser.

Il en va bien ainsi des grandes questions métaphysiques, sans doute communes à toutes les sociétés. Et ainsi traitées par elles dans le passé, par des hommes n'ayant pu échapper à l'ivresse illusoire de leur résolution définitive ; il revient au philosophe, et plus spécifiquement au phénoménologue, de montrer que celles-ci sont loin d'avoir été épuisées par

²⁸⁶ F. Forestier, « Entretien avec Marc Richir (2) : Autour des *Variations sur le sublime et le soi* », in *Actu Philosophia*.

²⁸⁷ Lui-même rendu possible par nos relais architectoniques.

ces traitements ou ces « résolutions »²⁸⁸ ; jalons peut-être, dans notre compréhension de ces questions, mais jalons toujours provisoires. C'est là peut-être tout le sens de la fidélité du phénoménologue à la tradition qu'il reçoit – et qu'il ne peut manquer de recevoir, serait-ce à son corps défendant²⁸⁹.

²⁸⁸ « Autrement dit, si la transcendance absolue (scil. le sublime) soulève la question du sens, le schématisme fait que cette question ne reste pas à jamais intraitable, mais que les réponses qui peuvent en être données sont nécessairement infinies et plurielles », M. Richir, *VSS*, p. 7.

²⁸⁹ Mes remerciements vont à Sacha Carlson, dont la lecture de la thèse a été salutaire pour ma compréhension du phénomène de langage ; et à Pablo Posada Varela, pour les documents et les nombreuses clefs de lecture qu'il a bien voulu me fournir, ainsi que pour son chaleureux soutien.

La référence à la notion de *virtuel quantique* dans la critique richirienne du relativisme post-moderne

JOËLLE MESNIL

INTRODUCTION

Je propose de montrer que le concept de virtuel, tel que Marc Richir le reprend à la physique quantique, et qu'il articule au concept de transposable tel que Maldiney l'a conçu, permet de repenser les questions de références des sciences humaines à leurs objets, et de faire l'hypothèse que même quand ces objets sont dépourvus d'ontologie, ils s'ancrent néanmoins dans une forme de « réel » produisant des effets dans la réalité empirique qu'il s'agit d'étudier. C'est ce « réel » qui joue précisément un rôle d'instance critique aux discours. Mais, quel est le sens de ces guillemets apposés au terme de *réel* ? Il faut d'abord savoir que Marc Richir a longtemps employé ce terme dans des contextes où il lui paraissait néanmoins problématique, puisqu'il n'était pas, dans certains cas, question d'un réel empirique sans qu'il s'agisse pour autant de réalisme transcendantal en un sens kantien. Le philosophe recourait alors aux guillemets dès lors qualifiés de phénoménologiques lorsqu'il avait en tête une « irréalité effective » (terme qu'il a employé à la fin des années quatre-vingt en particulier à propos de l'inconscient symbolique de la psychanalyse). C'est une telle irréalité effective qu'il a fini par désigner du terme de virtuel.

En ce qui concerne le relativisme post-moderne, rappelons que Marc Richir s'est à maintes reprises explicitement opposé à toute posture ultra-relativiste, que ce soit dans le champ de la philosophie ou dans celui des sciences humaines, mais aussi dans celui des interprétations de la physique quantique. En particulier, s'il a adopté jusqu'à un certain point l'interprétation dite *de Copenhague*, c'est néanmoins en mettant en garde contre les dérives hyper-idéalistes auxquelles elle a parfois donné lieu. Je rappelle l'idée essentielle de *l'École de Copenhague* apparue chez certains fondateurs de la physique quantique, en premier lieu, Niels Bohr ou encore Werner Heisenberg. Ce dernier, dans *La nature dans la physique contemporaine*, écrivait que « [d]ans la théorie des quanta, les formules mathématiques ne représenteraient plus la nature, mais la connaissance que

nous *en* possédons¹ ». Or, on constate que de nombreux auteurs qui citent ce propos ont tendance à ne pas accorder au « en » l'importance qu'il exige. Il est bien malgré tout ici question de la connaissance que nous avons *de la nature*. Il convient donc d'être attentif à l'idée que l'objet de la référence ne fait que reculer d'un cran, mais qu'il est toujours là. Il ne s'agit donc pas de ce que d'aucuns ont pu appeler un « effet de langage ».

Je mettrai ici l'accent sur l'idée que l'épistémologie phénoménologique, que rend possible la pensée de Marc Richir, fournit des arguments qui permettent de s'opposer à une tendance antiréaliste répandue dans le champ des sciences humaines, sans pour autant revenir à un réalisme naïf, puisque la phénoménologie du « réel » de Marc Richir inclut une part de construction, mais il convient de le souligner, de construction non spéculative.

Après un bref rappel de quelques références philosophiques contemporaines déjà existantes aux textes de Marc Richir abordant les questions épistémologiques et ontologiques que pose la physique quantique, j'exposerai mon propre point de vue. Ensuite, je présenterai la position de Marc Richir par rapport au relativisme et au post-moderne en faisant apparaître le plus clairement possible ce que cette position doit à sa réflexion sur la physique quantique.

1. RÉFÉRENCES CONTEMPORAINES À L'APPROCHE RICHIRIENNE DE LA PHYSIQUE QUANTIQUE

1.1 LECTURES DIVERSES

La question de la référence de Marc Richir à la physique quantique a déjà été évoquée par plusieurs de ses lecteurs les plus attentifs. C'est ainsi que Jacques Garelli, dans *Rythmes et monde*², se réfère plus particulièrement au chapitre 7 de *La crise du sens*, dans le contexte d'une réflexion où il s'agit de mettre en évidence une forme de « réalisme » dépourvu d'ontologie. On trouve aussi des références à cette question chez Albino Lanciani ou encore chez Florian Forestier, qui dans sa thèse, établit un lien entre le kantisme phénoménologique de Marc Richir et son rapport à la mécanique quantique, et par là, à sa participation à « un mouvement de refonte du

¹ W. Heisenberg, *La nature dans la physique contemporaine*, Paris, Gallimard, coll. *Idées*, p. 30 (je souligne).

² J. Garelli, *Rythmes et mondes, au revers de l'identité et de l'altérité*, Grenoble, J. Millon, 1991.

transcendantalisme »³. Je mentionnerai encore un article qu'Istvan Fazakas et Éliisa Bellato, « Le virtuel et le transcendantal⁴ », ainsi que la thèse de Robert Alexander⁵, qui n'aborde pas cette question spécifique du virtuel quantique, mais se réfère néanmoins à une note particulièrement significative des *Méditations phénoménologiques* où Marc Richir évoque, je cite : « une parenté conceptuelle énigmatique, y compris pour nous, [...] de ce que l'on a classiquement nommé l'action à distance quantique, et de la transpassibilité, pareillement à distance, de phénomène à phénomène⁶ ». Précisons le sens de cette « action à distance » en physique quantique, d'autant plus qu'elle n'est pas très bien nommée puisque cette action est justement indépendante de quelque espace physique que ce soit. « Action à distance » veut en effet dire que même en absence de toute causalité au sens strict, qui suppose une temporalité et une spatialité classiques, on observe des corrélations immédiates (actions) d'entités se situant à première vue dans des « espaces » sans commune mesure.

J'évoquerai encore Ricardo Sanchez Ortiz de Urbina, qui travaille sur ces questions d'homologie entre physique quantique et phénoménologie, et occupe quant à lui une place particulière parce que son travail va bien au-delà d'un commentaire de Richir auquel il se réfère d'ailleurs assez peu, du moins explicitement. Notons que Marc Richir quant à lui se réfère à son article *Le principe de correspondance*⁷. Chez le philosophe espagnol, il n'est plus question seulement de parenté conceptuelle, mais en quelque sorte d'homologie se situant au niveau des choses mêmes. Sa pensée des rapports entre phénoménologie et physique quantique n'est pas la même que celle du dernier Marc Richir. En particulier, pour Ricardo Sanchez Ortiz de Urbina, qui cite volontiers Feynman pour lequel « « It is not philosophy we are after, but the behaviour of real things », « il y a une nouvelle réalité, un niveau de réalité plus profond, que l'on peut explorer scientifiquement et philosophiquement, et qu'inaugure la possibilité d'une nouvelle épistémologie que l'on pourrait étendre, en principe, au reste des sciences et des niveaux ». Une étude conjointe des points de vue de Marc Richir et

³ F. Forestier, *Le réel et le transcendantal. Enquête sur les fondements spéculatifs de la phénoménologie et sur le statut du phénoménologique*, Grenoble, J. Millon, 2015, p. 200.

⁴ I. Fazakas & E. Bellato, « Le virtuel et le transcendantal », in *Metodo, International Studies in Phenomenology and Philosophy*, vol. 2, n. 2, 2014.

⁵ R. Alexander, *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, Grenoble, Jérôme Millon, 2013.

⁶ M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, J. Millon, 1992, p. 167.

⁷ R. Sanchez Ortiz de Urbina, « Le principe de correspondance », in *Annales de Phénoménologie*, 2013. On lira aussi, du même auteur, sur cette question : « Sur l'intermédiation », in *Annales de Phénoménologie*, 2015, et « Esquisse d'une épistémologie phénoménologique », in *Annales de Phénoménologie – Nouvelle série*, 2018.

de Ricardo Sanchez Ortiz de Urbina reste à faire, qui se situe au delà des limites imparties au présent article⁸.

Un autre auteur et lecteur, Sacha Carlson, mérite une attention particulière, car il nous offre les dernières considérations de Marc Richir sur la physique quantique telle qu'il les a exprimées lors d'entretiens. Il convient en effet de noter que la position de Marc Richir sur les rapports de la phénoménologie et de la physique quantique a évolué, entre un premier moment où il semble voir une homologie entre les phénomènes de monde, c'est-à-dire les choses mêmes de la phénoménologie, et ceux de la physique quantique, et une période plus récente, notamment lors des entretiens avec Sacha Carlson, où il en vient à dire qu'il n'y plus *aucun rapport* entre la phénoménologie et la physique quantique.

Indépendamment des fluctuations de sa pensée des rapports entre phénoménologie et physique quantique, gardons à l'esprit la définition que nous donne le philosophe de la notion de virtuel quantique, qui elle, fort heureusement, reste invariable.

Dans « Phénoménologie de l'élément poétique »⁹, Marc Richir écrit : « Par virtuel, nous entendons, quasiment au sens de la mécanique quantique, ce qui, sans être actuel ni être rattaché à l'actuel par le biais du potentiel, n'en exerce pas moins des effets réels dans le champ phénoménologique ». Le philosophe rapproche ensuite « virtuel », « transmissible » et « en fonction » (*fungierend* dans le vocabulaire de Husserl).

Lisons maintenant attentivement la transcription que Sacha Carlson a faite de ces entretiens qui se sont déroulés au dernier trimestre 2011 et au premier trimestre 2012, car ils sont la dernière trace que nous ayons des propos que Marc Richir a pu tenir sur la physique quantique.

1.2 CONVERSATIONS AVEC SACHA CARLSON

Dans la partie des entretiens intitulée « Les phénomènes et l'institution de la physique »¹⁰, Marc Richir en vient à dire que « dans la mécanique quantique, le réel a pratiquement disparu [...]. On ne sait plus quel est ici le statut de l'objectivité [...]. La physique quantique est une tautologie symbolique qui fait exister quelque chose dont on peut dire qu'autrement il

⁸ Une telle étude paraît d'autant plus nécessaire que Marc Richir se réfère semble-t-il positivement à l'article du philosophe espagnol sur le principe de correspondance, au cours d'entretiens avec Sacha Carlson alors qu'il semble aller à l'encontre de sa dernière position plus qu'il ne la confirme.

⁹ M. Richir, « Phénoménologie de l'élément poétique », in *Studia Phaenomenologica*, vol. VIII/2008, Humanitas, Bucarest, 2008, pp. 177-186.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 275-295.

n'existe pas [...]. Il n'y a plus aucune référence possible de la théorie et de l'expérience à quelque chose d'indépendant (la "nature") d'elles, aussi indéterminé fût-il », mais, remarque le philosophe, « si l'on renonce à cette tautologie, on ne peut plus faire de physique ». Toutefois, observe-t-il : « quand le réel se dérobe, un travail épistémologique phénoménologique est encore possible à condition de partir du statut désormais paradoxal de l'expérience, et de la théorie [...]. Autrement dit, réinterpréter de fond en comble le principe de correspondance de Bohr¹¹, comme l'a très bien ébauché Ricardo Sanchez Ortiz de Urbina dans un article paru récemment dans les *Annales de phénoménologie*. Je ne saurais faire mieux pour le moment, sinon apporter quelques nuances d'interprétation. Mais ce n'est pas ici le lieu¹² ».

Du point de vue de Marc Richir, à ce moment-là de son parcours, la physique (classique aussi bien que quantique) est sans phénomènes au sens phénoménologique. Et s'il y a une « base phénoménologique » à la théorie physique, « La base phénoménologique est plutôt dans la pensée » que dans l'observation. Le philosophe donne alors l'exemple classique de la pensée qui fait le lien entre la chute des corps et le mouvement des planètes. Et là, il y a forcément de la phénoménalité, car ce rapprochement ne peut se faire autrement que par le biais de l'imagination ; il s'agit donc d'un phénomène de pensée et non d'un phénomène physique. Marc Richir va encore plus loin quand il aborde le cas de la physique quantique où, dit-il : « Il n'y a même plus – sauf ultra ponctuellement, et moyennant des espèces d'artefacts monstrueux, tels que le fameux grand accélérateur¹³ – de *phainomena* au sens classique (et non phénoménologique), où quelque chose de censé être réel se manifeste, apparaît. Du coup, on ne sait plus très bien où on en est... Et cela n'a en tout cas *plus rien à voir* avec la phénoménologie ». Pourtant, comme Sacha Carlson le lui rappelle, il a dans le passé (voir en particulier l'article « Mécanique quantique et philosophie transcendantale ») formulé l'hypothèse que l'indétermination à l'œuvre en physique « attesterait peut-être de la contingence propre au phénomène,

¹¹ Ricardo Sanchez Ortiz de Urbina, « Le principe de correspondance », in *Annales de phénoménologie*, 2013. La notion de « principe de correspondance » apparaît en 1913 dans un article de Niels Bohr. Selon ce principe, le comportement quantique d'un système peut être équivalent à celui qu'on observe en physique classique dans certains cas limites concernant en particulier la quantité d'action représentée par la constante de Planck qui peut alors être négligée. Ricardo Sanchez Ortiz de Urbina établit en outre une correspondance entre le passage d'une physique classique à une physique quantique et le passage d'une philosophie classique à une philosophie phénoménologique.

¹² *Conversations...*, p. 287.

¹³ Il s'agit du grand accélérateur de particules du CERN (Conseil Européen pour la Recherche Nucléaire).

auquel elle reste tout de même accrochée ». Marc Richir, qui donne véritablement l'impression de contourner la question, mais finit par dire :

Ce qui est très fort, c'est de penser que quelque chose qui n'existe pas *actu* puisse avoir de l'influence, non pas causale – puisqu'il n'est pas en acte –, mais par sa virtualité sur ce qui est censé être en acte. [...] on se trouve hors du champ de la causalité ; et l'influence dont il est question n'est plus, dès lors, à comprendre comme un effet. Il y a quelque chose qui ne se passe pas, mais qui a néanmoins un statut (problématique), et qui peut avoir de l'influence sur ce qui se passe »¹⁴.

Il est donc vrai que ce qui est virtuel peut très bien ne jamais se réaliser, mais : « sans lui, rien de ce qui est réel (réellement observable) ne pourrait jamais se produire : le virtuel contribue à l'occurrence du réel qui n'en est qu'occasionnellement la réalisation (par tel ou tel dispositif expérimental)¹⁵ ».

Pourtant, ce virtuel n'a-t-il vraiment « rien à voir », pour reprendre l'expression du philosophe, avec le phénomène au sens phénoménologique du terme ? On peut en douter. Car lorsque qu'on lit que le transcendantal peut être lui-même virtuel, c'est-à-dire en fonction, et « influencer les enchaînements phénoménologiques sans y être “reconnaissable” », on peut en tant que lecteur averti de l'ensemble de l'œuvre de Marc Richir, être tentés de voir là l'expression d'une idée que l'on trouve chez lui dans des textes antérieurs, et selon laquelle le phénomène non manifesté de la physique quantique aurait malgré tout un rapport avec le phénomène comme rien-que-phénomène de la phénoménologie refondée. De même, lorsque Marc Richir affirme qu'avec la physique quantique, on est loin de la phénoménologie et que « la phénoménologie ne peut pas couvrir tout le champ de l'expérience, on ne peut qu'être surpris parce que dans ses travaux antérieurs, il a régulièrement montré, ce que lui rappelle fort à propos Sacha Carlson, que « la phénoménologie peut, par son instance critique, montrer quel est le statut, éventuellement non phénoménologique, des “objets” qu'on manipule dans telle ou telle théorie ». Si Marc Richir acquiesce à cette dernière remarque, c'est bien qu'en effet, il n'a pas toujours été aussi catégorique quant à la question de savoir s'il y a une homologie entre les phénomènes de la phénoménologie et ceux de la physique (quantique ou non d'ailleurs, notons-le). Venons-en donc à un examen de ses positions antérieures sur la question.

¹⁴ *Conversations...*, p. 290.

¹⁵ *Ibid.*

2. NOUVELLES CONSIDÉRATIONS SUR LES RÉFÉRENCES DE MARC RICHIR À L'ESPRIT DE LA PHYSIQUE QUANTIQUE DANS L'ENSEMBLE DE SON ŒUVRE

2.1 L'ESPRIT DE LA PHYSIQUE QUANTIQUE

Les références de Marc Richir à la physique en général, et à la physique quantique en particulier, sont présentes dans un grand nombre de ses textes, mais on constate que même en l'absence de référence explicite, l'*esprit* de la physique quantique y est souvent présent, notamment lorsqu'il est question d'influence (d'un registre architectonique sur un autre) et d'action à distance. Ainsi, dans *Phénoménologie et institution symbolique*, on ne trouve encore rien d'explicite sur la physique quantique, et pourtant lorsque le philosophe nous dit de diverses façons que quelque chose qui n'existe pas en acte a de l'influence sur la réalité observable, il est difficile de ne pas faire le rapprochement entre cette « influence » et l'influence quantique. Plus précisément, il semble bien que l'on soit autorisé à établir une homologie entre le mode de constitution du symbolique sous ses formes « saines » (apparition d'une nouvelle institution symbolique) aussi bien que pathologiques (constitution d'un symptôme) et un mode d'« être » virtuel. Dans cet ouvrage, le philosophe aborde la question de l'inconscient (*symbolique* dans ses termes) en termes de « non-né », qui produit des « effets » dans la vie réelle des humains. Il nous dit alors, en citant positivement le texte de Lacan « Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse », que « La béance de l'inconscient, nous pourrions la dire *pré-ontologique*. [...] Ce n'est ni être ni non-être, c'est du non-réalisé »¹⁶. Le philosophe précise encore à propos de la causalité psychique qu'il ne s'agit pas « d'une cause positive, puisque [...] l'action de cette cause réside dans sa non-effectuation dans le champ phénoménologique »¹⁷. Donc, l'inconscient ne relève pas d'une ontologie, mais il produit des « effets ». Il n'est donc pas rien ! Cela ne correspond-il pas à ce qu'on appelle *virtuel* en physique quantique ? Soyons attentifs aux mots qu'utilise Marc Richir, mais ne le prenons pas au mot. Lorsqu'il écrit que « C'est parce que quelque chose ne s'est pas accompli que ce non-accomplissement induit des effets »¹⁸. Ou encore que : « *L'institution symbolique en général est à*

¹⁶ J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Séminaire 11, 1964, Seuil, 1973, où le psychanalyste soutenait que « l'inconscient, d'abord, se manifeste à nous comme quelque chose qui se tient en attente, dans l'aire, dirais-je, du non-né [...]. C'est le rapport aux limbes de la faiseuse d'anges » (p. 25). Lacan précise : « Cette dimension est assurément à évoquer dans un registre qui n'est rien d'irréel, ni de dé-réel, mais de non-réalisé », *ibid.*, pp. 31-32.

¹⁷ M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, J. Millon, 1988, p. 40.

¹⁸ *Ibid.*, p. 34.

*comprendre comme découlant de sortes d'“effets” de langage, qui ne se manifestent que par des lacunes ou des trous dans la phénoménalité des phénomènes-de-langage »*¹⁹. Que signifie ici l'expression « effet de langage » ? Il n'est en tout cas pas question ici des effets de langage tels que le structuralisme les a conçus ; ceux-ci étaient des productions qui s'opéraient exclusivement au registre du langage *symbolique* dans l'acception de ce terme retenue par Richir, seul langage pris en considération par les structuralistes. Alors que les lacunes et les trous dont parle ici Richir sont des conséquences d'un défaut réel de temporalisation et de spatialisation en langage, c'est-à-dire de défaut de mise en langage *phénoménologique* et non pas symbolique. À tel point que dans la conception qui est la sienne, c'est le symbolique sous ses formes « saines » ou « pathologiques » qui est un effet symbolique de l'échec de la mise en forme d'un langage qui, quant à lui, est phénoménologique. Le langage n'est donc pas dans ce cas un point de départ donné comme dans le structuralisme, mais un point d'arrivée au terme d'un processus qui prend du temps pour s'accomplir. Alors que, pour les structuralistes, le langage crée la réalité, pour Marc Richir, une irréalité phénoménologique est source d'institution symbolique. La « cause » qui correspond à cette conséquence n'est pas positive et ce point est crucial (d'où la nécessité de guillemets phénoménologiques au terme de cause). Un processus ne s'effectue pas et cette non effectuation, marquée par une essentielle négativité, a des effets dans la réalité, cette fois bel et bien empirique. On voit bien là encore que les irréalités dont parle alors Marc Richir ne sont pas *rien*. C'est en ce sens qu'il est légitime selon lui de parler d'« irréalité effective²⁰ » à propos de l'inconscient. Quelque chose qui n'existe pas positivement agit pourtant sur la réalité empirique. C'est bien ce qui se passe aussi en physique quantique en sorte que l'irréalité effective invoquée ici par Richir a tous les traits du virtuel quantique !

Notons encore que, dans *Phénoménologie et institution symbolique*, la notion d'« action à distance » entre deux registres hétérogènes, mais indissociables, apparaît à de nombreuses reprises. Or, la notion d'action « à distance » est indissociable de celle de virtualité. L'action à distance en physique quantique est une action instantanée d'une entité sur une autre qui est corrélée avec elle, de telle sorte que cette action ne prend aucun temps et qu'elle opère indépendamment des distances, y compris macrophysiques, qui peuvent séparer ces entités. On ne peut donc se représenter cette action dite « à distance » comme la transmission d'une information qui elle, demanderait un temps proportionnel à la distance à parcourir de

¹⁹ *Ibid.*, p. 31 (c'est Marc Richir qui souligne).

²⁰ *Phénoménologie et institution symbolique, op. cit.*, p. 135.

l'entité 1 à l'entité 2, et qui ne saurait en aucun cas se déplacer à une vitesse supérieure à celle de la lumière. Or, cette action à distance étudiée par la physique quantique, et qui est corollaire de la notion « d'influence » dans les textes de Richir, c'est dans *Phénoménologie et institution symbolique*, mais aussi dans les *Méditations phénoménologiques*, qu'elle est le plus souvent invoquée. On la trouve aussi très ponctuellement dans nombre de ses textes des années 80 et 90, c'est alors, notons-le, à propos des processus à l'œuvre dans le champ phénoménologique²¹, la référence à la physique quantique ne demeurant le plus souvent, excepté dans *La crise du sens*, qu'implicite.

²¹ Dans *Phénoménologie et institution symbolique*, abordant la question du marquage symbolique des *Wesen* et du déphasage, Marc Richir observe : « Dans le marquage, qui est à distance, ou par différence des *Wesen* et des essences formelles désincarnées, il y a précisément "action à distance" ou "par différence", c'est-à-dire, en fait, si nous y réfléchissons bien, double "capture" réciproque des uns et des autres, même si elle n'est jamais que provisoire. Entre les *Wesen* et les essences formelles désincarnées, il n'y a ni extériorité ni intériorité pures et simples mais précisément *déphasage*, qui est habitation réciproque (*Ineinander*) ou un type particulier de *chiasme* (entre existentialité phénoménologique et existentialité symbolique » (p.160). Dans les *Méditations phénoménologiques*, le philosophe évoque « une passivité encore plus originaire que celle des synthèses passives de second degré, parce qu'elles sont plus *radicalement* inaccessibles aux phénomènes de langage eux-mêmes, dans leurs transpassibilités mutuelles : elles se disposent au sein de ce que nous nous risquerons à nommer une *transpassibilité de second degré*. Celle-ci est très énigmatique puisqu'elle consiste – il suffit de penser aux paradoxes de l'intersubjectivité transcendantale husserlienne pour l'entrevoir – en une sorte d'"action à distance", mais sans aucun acteur, de monde à monde, ou de "résonance" universelle de phénomène-de-monde à phénomène-de-monde, du sein de ces synthèses "transpassives" [mais encore "passives"] de troisième degré (p. 129) ». Plus loin dans le même ouvrage, on peut lire : « [...] dans le sublime phénoménologique, cette sorte d'*entre-aperception* fugace et transpassible ouvre en fait la pensée à sa *transpassibilité* comme à celle de faire comme si elle s'arrêtait de penser pour s'accompagner de sa réapparition comme pensée. "Action" toute virtuelle – presque au sens même où l'on parle de "particules virtuelles" en mécanique quantique – que cette sorte d'action à distance de la pensée sur elle-même depuis l'entre-aperception de son extinction, qui est paraître en imminence de cette dernière (p. 160) ». Marc Richir évoque encore (comme le notait Robert Alexander) « une parenté conceptuelle énigmatique, y compris pour nous, entre l'"effet tunnel" quantique et la transpassibilité : c'est celle de ce que l'on a classiquement nommé "l'action à distance" quantique, et de la transpassibilité, pareillement à distance, de phénomène à phénomène (pp. 166-167). On trouve encore une référence à *l'action à distance* aux pages 224, 225 et 129. D'autres allusions sont également présentes dans de nombreux articles de Marc Richir qu'il serait trop long de citer dans leur totalité. Retenons toutefois encore un article paru en 1994, « L'espace lui-même », où Marc Richir évoque cette « "action à distance" des amorces [possibles] de sens non déployés en présence sur le déploiement en présence de tel sens ». Dans les *Fragments sur le langage*, il est encore question de l'"action à distance de cette psychose de la sorte transcendantale, transpassible, ou virtuelle au sens que nous donnons à présent à ce mot (p. 168) ».

Il est en outre remarquable que cette anticipation au travers de la notion d'action à distance de la notion de virtuel quantique alors qu'il n'en est pas encore explicitement question dans les textes du philosophe, s'observe également dans l'histoire même de la physique quantique. À la fin des années 1920 et au début des années 1930, W. Heisenberg ne parle pas de *virtuel*, et pourtant, pour nous qui lisons par exemple aujourd'hui *La partie et le tout*²², il est évident que le virtuel dont il sera question dans la seconde physique quantique est déjà là en germe dans le principe d'indétermination qui fera d'ailleurs ultérieurement l'objet de nouvelles interprétations dans la physique des champs. Ce qui est remarquable, c'est que les physiciens rencontrent le même type de difficulté à nommer leur « objet » que le phénoménologue. Dans les deux cas, le problème provient de la difficulté de nommer une « chose » qui n'est pas pensable selon une logique ensembliste identitaire. Pas plus qu'en phénoménologie richirienne, on n'observe en physique quantique un objet déterminé pensable selon une logique identitaire. Le seul observable (il conviendrait d'ailleurs plutôt de dire « la seule ») réside dans les effets de la rencontre de l'appareillage expérimental avec un système physique. Loin de créer de nouvelles entités qui seraient de purs effets de langage selon une sorte d'hyper-nominalisme²³, les physiciens quantiques ont eu et ont encore à affronter l'immense difficulté d'avoir à exprimer en langue naturelle des réalités qui ne sont abordables qu'en langage mathématique. Cette tension entre la volonté de dire quelque chose et l'impossibilité de le faire, faute d'un langage qui conviendrait à cette chose, est particulièrement perceptible dans le cours des discussions qui ont eu lieu notamment entre 1930 et 1932, que

²² W. Heisenberg, *La partie et le tout*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », nouvelle édition, 2016.

²³ Nominalisme, ou plutôt néo-nominalisme, tel qu'on le rencontre par exemple chez les psychanalystes tels que S. Viderman lorsqu'il croit se référer à l'interprétation de Copenhague de la physique quantique, mais qu'il commet un grave contresens qui invalide son propos. Je me permets de renvoyer sur ce point à mon article paru dans les *Annales de Phénoménologie*, N° 14, 2015 : J. Mesnil, « Constructions spéculatives et "constructions" phénoménologiques dans l'espace de la psychothérapie : Pour une critique de la notion de "construction" en analyse à partir de l'exemple de Serge Viderman ». En résumé, j'y montre que les psychanalystes qui ont cru trouver dans l'interprétation de *Copenhague* une caution à leur position anti-réaliste concernant l'ontologie de l'inconscient, se sont situés dans un cadre exclusivement déterminant qui ne pouvait que compromettre leur volonté de créer une nouvelle épistémologie de la psychanalyse, opposée à celle de Freud d'une part, et à celle de Lacan d'autre part. Ils se sont heurtés au réalisme de leurs contradicteurs, mais des deux côtés, il aurait fallu que les uns et les autres articulent déterminant et réfléchissant, c'est à dire que les réalistes renoncent à l'ontologie et que les anti-réalistes parviennent à concevoir des constructions qui ne soit pas purement spéculatives. Seule la notion d'inconscient *virtuel* répond à ces deux exigences.

Heisenberg relate dans *La partie et le tout*. On comprend que si les physiciens et les philosophes néo-kantiens (dont Greta Herman), qui se demandent alors si les particules quantiques pourraient être des noumènes, ne parviennent pas à dire ce que sont les particules quantiques, c'est parce que le langage et l'ontologie sur lesquels ils s'appuient ne conviennent pas à la chose qu'ils étudient et qui n'est pas au sens strict un objet (il n'a pas une identité fixe et ne peut être posé là devant). C'est justement tout l'intérêt du travail de Richir de montrer clairement que le cadre dans lequel on peut parler d'ontologie et de choses en soi ne convient ni à la physique quantique ni à la phénoménologie. Il faudrait pour aborder certaines « régions » du monde concevoir un langage qui ne soit pas la langue instituée, la langue naturelle qui nous est familière. Il faudrait concevoir dans la ligne de pensée de Marc Richir un nouveau langage corollaire d'un nouveau réel impensable en termes d'ontologie et de propriété absolues. Le problème est qu'un tel langage est à strictement parler inconcevable ; on en sera donc réduit à inventer une *pratique* du langage existant qui permette de transgresser ses limites provenant du fait qu'il est forcément institué. Ce langage n'est-il pas celui de la poésie ? Mais alors se présente un nouvel écueil, car il ne s'agit pas, ni en physique ni en phénoménologie, d'écrire des poèmes. L'usage de la métaphore, presque inévitable dans ces deux approches, doit être circonspect. On est à vrai dire pris entre deux écueils puisque l'usage du langage courant est tout aussi problématique. Il est vrai que les physiciens eux-mêmes se sont exprimés dans les termes du langage courant qui ont favorisé bien des contresens. Ainsi, quand ils recourent à des expressions comme celles d'« objet perturbé », et d'« appareil perturbant », pour dire ce qui se passe dans une expérience, mais aussi à celle de « noumène », ils ouvrent la voie à des malentendus, puisqu'ils continuent à recourir à des expressions classiques pour parler de choses qui ne le sont plus. En physique quantique, la notion même d'objet devient hautement problématique, tout comme celle de noumène, puisqu'on n'est plus dans un cadre symbolique où la notion d'étant est encore valide.

Certes, d'autres que Richir ont mentionné cette inadéquation langagière et conceptuelle, mais ils l'ont fait hors d'une perspective phénoménologique ; évoquons entre autres Étienne Klein et Michel Bitbol, tous deux physiciens et philosophes. Bitbol dénonce l'usage d'« un langage de propriétés absolues (celles de l'objet, perturbées, et celles de l'appareil, perturbantes) pour justifier la mise à l'écart des répondants algébriques des concepts de propriété et d'événement absolus dans la théorie physique ». En sorte qu'il demande : « N'a-t-on pas là affaire à l'une de ces tentatives

vaines d'énoncer les limites de validité d'un langage dans les termes mêmes de ce langage?²⁴ »

L'intérêt de la phénoménologie « non symbolique » de Marc Richir, c'est qu'elle permet d'étendre l'épistémologie de la physique quantique au-delà même du domaine de cette physique, en réinterrogeant la nature du langage qui soit à même de renvoyer à des entités sans identité fixe et pourtant bel et bien existantes, puisqu'elles produisent des « effets » dans la réalité empirique. La phénoménologie du langage de Marc Richir offre ainsi un véritable outil à même de penser et de nommer la réalité de ce qui n'est ni déjà objectivé, ni précisément situé. Examinons pour nous en rendre compte quelques textes particulièrement significatifs.

2.2 ARTICLES ET OUVRAGES DE MARC RICHIR SE RÉFÉRANT EXPLICITEMENT À LA PHYSIQUE QUANTIQUE

2.2.1 LES ARTICLES

Marc Richir a consacré trois articles à la physique quantique.

Dans le premier, « Mécanique quantique et philosophie transcendantale »²⁵, le philosophe livre une lecture philosophique approfondie de l'article qu'Einstein, Podolsky et Rosen ont publié en 1935, et où ils mettent en cause le caractère « incomplet » de l'interprétation de Copenhague de la mécanique quantique, plus précisément celle que Niels Bohr a soutenue. Renvoyons le lecteur à ce texte d'une richesse exceptionnelle et retenons la conclusion du philosophe : « la conséquence philosophique à nos yeux la plus importante de la mécanique quantique est qu'en elle la théorie mathématique se dissocie de l'ontologie ». Et, « pour nous, le statut de la théorie quantique requiert de la philosophie une réforme profonde »²⁶.

Deux ans plus tard, dans « Sens et non-sens de la nature »²⁷, Richir nous dit que la mécanique quantique se désontologise dans la mesure où, d'entrée, elle se vise comme une théorie des observables ; or une caractéristique fondamentale des observables de la physique quantique est

²⁴ M. Bitbol, *Mécanique quantique. Une introduction philosophique*, Paris, Champ Flammarion, 1996, p. 31.

²⁵ « Mécanique quantique et philosophie transcendantale », in *La liberté de l'Esprit*, n° 9/10, Krisis, 1985, Hachette, pp. 167-212.

²⁶ *Ibid.*, p. 199.

²⁷ « Sens et non-sens de la nature », in *Modélisation et fondements métaphysiques en sciences*, Actes du colloque de philosophie de l'U.L.B. des 20 et 21 mars, Cercle de philosophie de Bruxelles, déc. 1987, pp. 53-71.

qu'ils n'ont pas un soubassement ontologique bien qu'ils ne soient pas purement idéaux. Cette notion d'observables telle que la conçoit la physique quantique fait aujourd'hui encore, on l'a dit, l'objet de malentendus lourds de conséquences fâcheuses sur le plan non seulement épistémologique, mais encore « ontologique » chez les littéraires qui la ramène trop facilement à des schèmes connus sans comprendre ce qui fait sa spécificité. Bref, répétons-le, un observable ou plutôt une observable en physique quantique n'est pas simplement, comme il apparaîtra plus loin, un objet qu'on pourrait observer !

Enfin, dans un troisième article paru en 1998, « Potentiel et virtuel »²⁸, apparaît l'équivalence entre les notions de virtuel, de transposable et de transcendantal. Richir conclut son article par ces mots : « Maldiney d'abord, nous-même ensuite, sommes arrivés, *par de tout autres moyens*, à parler de *transposabilité* ». Il ajoute alors qu'il convient de ne pas mettre dans cette notion de transposabilité n'importe quelle référence plus ou moins vague et c'est pourquoi il essaye dans cet article de situer le niveau propre et défini où la mécanique quantique en vient précisément à parler de virtuel et de vide. Contre certaines interprétations hyper-idéalistes de la physique quantique, il souligne : « De la première mécanique quantique, celle des fondateurs, à la théorie quantique des champs, la mécanique quantique demeure une *physique*, c'est-à-dire une théorie mathématique, paradoxale et complexe, des faits observés ». Et de préciser : « Ce qui, dans le cadre de la théorie, est réel ou *actuel* est ce qui est *observé* dans un appareil de mesure. L'actualité (l'état du système à l'instant de la mesure) résulte de son interaction quantique avec le dispositif expérimental de préparation et de mesure ». Il importe en outre ici de ne pas confondre potentiel et virtuel. Pour Marc Richir, les observables sont donc du potentiel pouvant devenir actuel sous l'influence d'un virtuel dont le statut « ontologique » demeure difficile à concevoir puisqu'il n'est plus ici question d'ontologie traditionnelle et que pourtant « quelque chose » agit. En tout cas, il faut bien comprendre que ce n'est jamais, en physique quantique, un virtuel qui passe à l'état de réel, seul le potentiel peut faire cela. Mais le virtuel, répétons-le, n'est pourtant pas rien :

Ce serait un réalisme, somme toute assez naïf, de la théorie que de croire que les états virtuels ou les particules virtuelles existent « en soi ». Mais il serait tout aussi faux de dire qu'un tel vide n'est, avec ses états virtuels et ses particules virtuelles, qu'une pure et simple « création » de la théorie, car ce serait un idéalisme – sorte d'idéalisme absolu – non moins naïf de la théorie qui croirait que les états virtuels ou particules virtuelles seraient des créations de l'esprit qui auraient des effets indirectement

²⁸ M. Richir, « Potentiel et virtuel », in *Revue de l'Université de Bruxelles* 1997/1-2 : *Le vide*, Editions Complexe, Bruxelles, oct. 1998, pp. 60-69.

observables, par une sorte de « télépathie » dont, hélas, on a parlé, de la Théorie sur l'expérience²⁹.

Or, c'est un fait que bien des non-scientifiques sont arrivés à cette conclusion ou à une autre tout aussi *idéaliste* en un sens péjoratif du terme.

Établissons un bilan provisoire. Ce qui ressort de ces trois articles publiés entre 1985 et 1998, c'est que la physique quantique reste bien une physique même si elle est à strictement parler dépourvue d'ontologie, et que pour le comprendre une réforme de la philosophie est en effet requise. Cette réforme est corollaire d'une mise en équivalence des notions de virtuel, de transmissible et de transcendantal. Penchons-nous à présent sur les ouvrages de M. Richir.

2.2.2. LES OUVRAGES

En réalité, dans l'œuvre de Marc Richir, si la notion d'action à distance était plus particulièrement présente, on l'a vu, dans *Phénoménologie et institution symbolique* et dans les *Méditations phénoménologiques*, c'est dans l'ouvrage publié en 1990 chez Jérôme Millon, *La crise du sens et la phénoménologie*, qu'une approche phénoménologique plus globale de la physique quantique est la plus développée, même en dehors des chapitres ou paragraphes qui sont plus directement et spécifiquement consacrés à cette physique. L'essentiel se cristallise sur la polarité réfléchissant/déterminant, et sur la notion de *tautologie symbolique*, tautologie qui précisément requiert la différence entre réfléchissant et déterminant, à défaut de quoi elle s'effondre en tautologie logique.

C'est dans ce texte que Richir définit le plus clairement une notion qui a fait l'objet de multiples contresens, celle d'observable quantique. Ce qui est observable c'est « ce qui d'un système expérimental mis en place, *interagit* de manière significative (observable et mesurable) avec le système physique étudié »³⁰. Il y a une « indissociabilité de l'observable et du procédé expérimental destiné à le rendre tel »³¹, mais il n'est pas pour autant

²⁹ Cet « idéalisme » a été dénoncé par d'autres philosophes, notamment par J. Bouveresse qui se demande « pourquoi les littéraires et les philosophes sont généralement si peu attirés par une position réaliste comme celle d'Einstein et trouvent au contraire autant d'intérêt et d'avantages à celle de ses adversaires idéalistes. », in J. Bouveresse, *Prodiges et vertiges de l'analogie*, Ed. Raisons d'agir, 1999, p. 102.

³⁰ M. Richir, *La crise du sens*, Grenoble, J. Millon, 1990, p. 256.

³¹ *Ibid.*, p. 261.

question ici de relation sujet-objet. C'est bien pourquoi Marc Richir met fortement en garde son lecteur contre des interprétations qui relèvent d'un « idéalisme absolu » incompatible avec une démarche scientifique. Lisons-le :

Qu'en est-il en mécanique quantique, de la « relation sujet-objet », qui a prêté à tant de malentendus ? Il ne s'agit pas tant de la relation sujet-objet que de la relation, irréductible en mécanique quantique, *entre d'une part le dispositif expérimental de préparation* (d'un « système » en vue de la mesure) *et de mesure, et d'autre part ce qui est caractérisé comme système physique, l'observé et le mesuré.*³²

Remarquons ici la distinction entre la préparation du système en vue de la mesure, et la mesure elle-même, car elle est souvent occultée. Il n'est en aucun cas question ici d'un sujet qui créerait de toute pièce un objet et le physicien n'est pas Dieu. En d'autres termes, il n'est pas un instituant symbolique, même si la physique est dans les termes de Marc Richir, une institution symbolique.

L'objectivité, qui ne disparaît pas en mécanique quantique... mais [...] subsiste comme celle de l'objet transcendantal=x dont nous ne savons rien et ne pouvons rien savoir, est celle d'une *extériorité irréprésentable*, et dans cette mesure seulement *interprétable* en termes de *dimension ou d'horizon de monde* qu'il est absurde de « réifier » en étants, individués dans l'espace-temps³³.

Richir précise bien qu'« il s'agit en mécanique quantique, d'une autre institution symbolique du "réel", mais cette institution symbolique ne crée pas ses "objets" à partir de rien ». Et de véritables découvertes irréductibles à des inventions sont bien régulièrement faites en physique quantique. Il est vrai que certaines entités sont postulées avant d'être découvertes, mais quand elles sont découvertes c'est grâce à un perfectionnement expérimental, le plus souvent rendu nécessaire par le constat d'une anomalie observée lors d'une expérience précédente. Rien à voir donc avec un simple « effet de langage » ! Comme le souligne fortement Richir, la préparation du dispositif expérimental n'implique pas que le système quantique ne puisse réagir autrement aux appareils de mesure que ce qui a été prévu par la théorie. « S'il n'y avait que cela, il faudrait aussitôt reconnaître qu'il n'y aurait jamais eu de découverte physique en mécanique quantique³⁴. » En ce sens, « il ne s'agit [donc] pas, comme on l'a dit stupidement, de prendre en

³² *Ibid.*, p. 256.

³³ *Ibid.*, p. 261.

³⁴ *Ibid.*, p. 267.

compte la “conscience” de l’observateur, comme si celle-ci “créait” les systèmes qu’il étudie »³⁵. Parce que : « Les conditions de possibilité de son apparition, inscrite dans la matérialité des appareils de l’expérience contestent que la particule quantique soit une pure idéalité »³⁶. Marc Richir n’est donc pas réaliste au sens d’Einstein³⁷, mais cela ne l’empêche pas d’être critique par rapport à certaines interprétations ultra-idéalistes qui sont des dérives regrettables, de son point de vue, de l’interprétation de Copenhague. Elles sont si fréquentes qu’il importe de les dénoncer. D’une façon plus générale, dans *La crise du sens*, Richir exprime sa crainte que certaines tendances épistémologiques contemporaines n’aboutissent à une « science entièrement nominaliste dans la mesure où elle ne ferait que s’énoncer elle-même »³⁸. Cette dernière remarque nous amène à la critique richirienne du relativisme et du post-modernisme favorisant des constructions spéculatives dénuées d’instance critique auxquelles les constructions phénoménologiques sont irréductibles.

CRITIQUE RICHIRIENNE DU RELATIVISME POST-MODERNE. DE QUOI PARLE-T-ON ?

La réflexion de Marc Richir sur la notion de virtuel en physique quantique, comme en dehors, nous donne des arguments pour contrer un constructivisme hyper-spéculatif sans pour autant revenir à un « naturalisme » qui est le plus souvent le seul vis-à-vis de ce « constructivisme » ; c’est en effet faute d’une troisième voie (ni réalisme ontique, ni pur idéalisme) que bien des débats s’enlisent. Il convient en outre de noter que la critique que Richir nous livre du constructivisme et du relativisme post-moderne passe par une critique d’un nominalisme qui n’est plus du tout le nominalisme médiéval, puisqu’au lieu d’être économe, il multiplie les entités ; sauf que cela ne revient pas à un réalisme parce que dans ce néo-nominalisme, c’est désormais le langage qui crée toute la réalité (et pas seulement les universaux)³⁹.

Voici quelques exemples de cette critique du post-modernisme par Marc Richir, par ordre chronologique :

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Le réalisme que défendait Einstein quand il s’exclamait « Dieu ne joue pas aux dés », était un réalisme ordinaire, c’est-à-dire indissociable d’une ontologie ensembliste-identitaire.

³⁸ *Ibid.*, p. 144.

³⁹ Pour une approche plus approfondie de cette question d’un hyper-nominalisme contemporain, on peut se reporter à mon article : J. Mesnil, « Un néo-nominalisme exubérant », in *Eikasia* 47, 2013, pp. 417-436.

1) Dans *Phénoménologie et institution symbolique*, la critique vise alors essentiellement le structuralisme et sa tendance à l'autotélisme. Retenons un passage particulièrement significatif qui distingue clairement relativisation du symbolique et relativisme :

L'envers de notre démarche est bien une « relativisation » du symbolique, une ouverture à son historicité, qui est l'une des dimensions dominantes de notre temps. Mais alors que celle-ci aboutit le plus souvent, aujourd'hui, à une sorte de « déperdition » symbolique, à un « relativisme » et à une indifférenciation générale, il s'agit, par un retour réfléchi à ce qui se joue au sein même du « moment » instituant de l'institution en train de se faire ou de se décider, d'ouvrir le champ à des « créations » ou des « institutions » de sens qui nous protègent des dangers, [...] de l'animalité symbolique et de ses captures.⁴⁰

2) Dans *Du sublime en politique*, au sein d'une partie du texte où il retrace une sorte d'histoire du « nihilisme contemporain », Marc Richir écrit à propos de la fin des années soixante : « Les “sciences” humaines [...] découvraient la diversité et la relativité des cultures, [...]. C'est selon une profonde nécessité que l'immanentisation tendancielle de l'homme et de la société devait conduire, parallèlement, à leur relativisation, et de là, au relativisme – à l'indifférence des cultures et des hommes à l'égard de toute “fondamentalité” aussitôt suspectée »⁴¹. Le refus de la fondamentalité et celui de toute transcendance sont en effet un regret constant et font l'objet d'une dénonciation récurrente chez Marc Richir.

3) Dans les *Méditations phénoménologiques*, le philosophe s'oppose encore à « un exercice “quasi nominaliste” du langage »⁴² où le sens n'est plus sens que de lui-même.

4) Dans l'avant-propos de *Phénoménologie en esquisses*, en 2000, le philosophe prend encore position contre le « déconstructionnisme d'inspiration sémiotique », le « post-moderne [...] où sous couvert d'“herméneutique”, de “relativisme” ou de “perspectivisme” en lequel toutes les interprétations se vaudraient, à peu près tout paraît pouvoir être légitimement dit à propos de n'importe quoi »⁴³. Il réitère sa critique d'un certain néo-nominalisme : « Comme si les mots suffisaient à créer la chose »⁴⁴.

C'est à ces tendances que Marc Richir oppose un « hyper-criticisme », la nécessité d'une « instance critique » quand on se livre à quelque interprétation que ce soit et dans quelque domaine que ce soit. Loin d'être

⁴⁰ M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*, pp. 374-375.

⁴¹ M. Richir, *Du sublime en politique*, Payot, 1991, p. 438.

⁴² M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, p. 124.

⁴³ M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, p. 5.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 10.

partisan de la post-vérité, il exprime tout au long de son parcours un « souci de vérité »⁴⁵ et il nous engage à « ne pas céder à l’inflation verbale ». La question qu’on doit toujours poser, plus encore si on fait de la phénoménologie, c’est – il le répétera maintes fois notamment lors de ses séminaires – *de quoi parle-t-on ?*

En retraçant dans l’avant-propos de cet ouvrage son propre parcours, il met en évidence diverses occurrences de cette référence à la forme de réalisme dépourvu d’ontologie dont il est question ici. Il rappelle ainsi que dans *Phénomènes, Temps et êtres*, il interroge des « êtres » qui ne sont pas des « étants », que dans les *Méditations phénoménologiques*, il présente l’architecture « comme mise en forme systématique, non pas des êtres et des niveaux d’êtres, mais des “problèmes et des questions” de la phénoménologie », que dans *L’expérience du penser*, il invoque « un “fonds” phénoménologique commun à toute institution symbolique ». Cette notion de « fonds phénoménologique » est cruciale. S’il n’y avait pas un tel fonds phénoménologique commun à toute institution symbolique, il serait impossible de faire la différence entre une construction purement spéculative et une construction phénoménologique ancrée dans une forme de « réalité », celle précisément de ce « fonds » qui joue le rôle d’instance critique en bridant les constructions ne reposant que sur des jeux de langage. Notons ici que sans un tel fonds, toute communication entre des cultures serait radicalement impossible.

On peut aussi rappeler que, dans *Phénoménologie et institution symbolique*, même s’il ne le mentionne pas dans ce récapitulatif de ses propres travaux, il met clairement en évidence l’inséparabilité concrète de l’institution symbolique et du registre phénoménologique ainsi que leur articulation, et souligne à plusieurs reprises l’importance de « l’instance critique que nous fournit la distinction plus rigoureuse entre un champ intrinsèquement phénoménologique et l’ordre de l’instituant symbolique »⁴⁶.

5) Enfin, en 2002, dans l’éditorial du premier numéro des *Annales de phénoménologie*, il dresse une sorte de bilan pessimiste de la situation philosophique de son temps, dénonçant plus particulièrement son excès de pensée spéculative et il conclut :

C’est ainsi qu’on entre [...], dans le champ du non attestable et du non effectuable. Alors que le discours phénoménologique ne peut avoir de sens *précis* que s’il donne très précisément à entendre *de quoi* (de quel problème ou question), chaque fois, il parle, et que c’est ce « quoi » (la *Sache selbst*, la « chose même ») qui doit par-là être attestable (directement ou indirectement)

⁴⁵ *Ibid.*, p. 6.

⁴⁶ M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*, p. 139.

dans l'effectuation (au sens mathématique) de l'opération qui permet d'y accéder. Alors, « n'importe quoi peut y être à peu près dit de n'importe quoi, à condition que la « construction » spéculative ait plus ou moins bien l'air de tenir, souvent (mais pas toujours) dans les enchaînements de pseudo-concepts (ineffectuables) relevant plus du bricolage ou de l'idéologie que de la « logique » méthodiquement déployée d'une élaboration qui se donne ses règles et ses angles d'attaque des problèmes⁴⁷.

Marc Richir dit encore que « la question du phénomène en son sens husserlien [...] n'a que très secondairement et très localement à voir avec la question de l'être »⁴⁸, mais qu'il ne faut pas en conclure que le langage n'aurait plus de référent contraignant. Ce référent phénoménologique c'est la chose-même, la *Sache*, cette chose qu'il en vient à qualifier de virtuelle en référence à la physique quantique et en lien d'homologie avec le transposable de Maldiney.

Il est toutefois indéniable que la question récurrente, chez Marc Richir, « de quoi parle-t-on ? », se présente de façon délicate et problématique quand on sort de l'ontologie, de l'identité, de l'actuel, du positif, donc du positionnel et qu'elle pose un problème particulier quant à la question de l'attestation. Comme il le demande justement dans « La refonte de la phénoménologie »⁴⁹ : « Comment faire encore de la phénoménologie et garantir l'attestation quand elle ne peut plus consister en "effectuation" "ou réeffectuation" (*Nachvollzug*) des actes analysés ? Comment éviter alors la pure spéculation ou la pure construction, [...] le risque de prendre les mots pour les choses ? » Comment, encore, s'abstenir de « faire fonctionner subrepticement l'argument ontologique⁵⁰ » ? Que reste-t-il alors au phénoménologue qui lui permette de ne pas succomber à la pure spéculation ?

Ce qui reste dans une telle situation, c'est une double exigence architectonique : d'une part quant à la méthode (situer correctement le problème à traiter) et, d'autre part, quant au contact nécessaire avec la *chose même* ; cette chose « le plus souvent virtuelle » précise Marc Richir, non positionnelle, irréductible à une chose en soi ou à un étant, exerce pourtant « des effets sur l'actualité de par sa virtualité même »⁵¹. Mais il est vrai qu'elle n'est attestable qu'indirectement ; la correspondance entre l'architectonique comme méthode et la tectonique de la *chose-même* devient évidemment délicate à penser puisqu'il n'y a pas ici de critère objectif de

⁴⁷ *Annales de phénoménologie*, N° 1, 2002, p. 8.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 8.

⁴⁹ M. Richir, « La refonte de la phénoménologie », in *Annales de phénoménologie*, 2008.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 206.

⁵¹ *Ibid.*, p. 208.

vérification, mais seulement le « flair » phénoménologique de la « faculté de juger réfléchissante », elle-même forcément phénoménologique. Il est donc possible de concevoir une instance critique alors même qu'on se trouve dans une situation où il n'y a plus de preuve objective possible, mais cette instance critique devient elle-même difficile à cerner dans une situation instable qui est justement celle à laquelle nous confronte, par-delà ce qui les distingue, tant le virtuel phénoménologique des phénomènes de monde que le virtuel quantique des particules élémentaires.

CONCLUSION

On a vu que, tardivement, Marc Richir avait adopté une position fort différente de celle qu'il avait défendue dans des textes plus anciens quant à une possible homologie entre physique quantique et phénoménologie. Pourtant, une relecture minutieuse de textes datant le plus souvent des années 80 et 90 semble bien nous autoriser à soutenir l'idée d'une véritable homologie des « objets » de référence de la physique quantique et de ceux de la phénoménologie refondée. Homologie eu égard non à la nature de chose possédant une identité définie, puisque dans les deux domaines pris en considération on ne dispose justement pas d'une telle identité, mais à l'existence de registres architectoniques hétérogènes et en interaction. Dans les deux cas, une instance critique limite ce qu'on peut dire de tel ou tel « objet », physique ou culturel. Toutes les interprétations ne sont pas acceptables. Toute science humaine, toute philosophie, mais aussi toute science, de quelque nature qu'elle soit, *dès lors qu'elle ne trouve plus face à elle des entités pensables dans une logique ensembliste-identitaire*, devrait compter avec une base phénoménologique ou « naturelle » virtuelles, si elle veut ne pas se réduire à une construction purement spéculative. Et il semble bien que Marc Richir a, à partir de la possibilité d'une homologie entre virtuel phénoménologique et virtuel quantique, ouvert un nouveau champ de réflexion encore peu exploré. L'étude d'un tel champ engage une conceptualité et une architectonique spécifiques qui obéissent à un certain nombre d'exigences imposées tant par la méthode que par l'« objet » d'étude : nécessité d'un cadre déterminant *et* d'une base indéterminée de phénomènes avec laquelle on n'entre en contact que par la mise en œuvre de processus réfléchissants. Ce serait tant cette base phénoménologique ou « naturelle » en tant qu'« irréalité effective » que l'hétérogénéité de deux registres architectoniques, jouant réciproquement l'un par rapport à l'autre le rôle d'instance critique contenant l'inflation verbale, qu'ont manqué aussi bien les structuralistes,

les post-modernes que ceux des réalistes pour lesquels le réel ne peut être qu'ontologique.

« Entre la vie et la mort » : À propos de l'approche richirienne de la psychose

TETSUO SAWADA

INTRODUCTION

On peut distinguer *au moins* trois types d'études lorsqu'on aborde la phénoménologie de Marc Richir : tout d'abord, sa tentative de refondation (« refonte », cf. Richir 2008) de la « phénoménologie » husserlienne ; ensuite, la limite qu'il établit entre la « phénoménologie » au sens propre et ce qui n'en est pas, à savoir entre le « phénoménologique » et le « symbolique » (l'« extra-phénoménologique » ou l'« institution symbolique », Richir 1988, 123)¹ ; enfin, son approche des phénomènes psychopathologiques dans lesquels s'estompe la limite entre le phénoménologique et le symbolique. Tout en ayant les deux premiers en toile de fond, notre discussion se concentra sur le troisième.

Dans ses travaux, depuis les années 1980, Richir n'a cessé de discuter plusieurs types de cas psychopathologiques, observés et traités dans le domaine de la psychopathologie ou de la psychanalyse. En effet, il admet, dans ses conversations avec Sacha Carlson, que les phénomènes psychopathologiques ont pour effet de « révéler » (Richir et Carlson, p. 39) le fonctionnement *virtuel* des moments phénoménologiques – le sublime, la *phantasia* animée par l'affection et son caractère transpassible et transpossible, etc. – dans la vie du soi soi-disant normal ; en somme, l'analyse phénoménologique sur les phénomènes psychopathologiques a pour effet d'attester *indirectement* la vérité de ces moments phénoménologiques, comme étant le « révélateur photographique » (*ibid.*) qui nous permet d'affirmer, *en épreuve négative*, les paysages, les personnages ou les événements que nous avons vus et vécus dans la réalité.

La question s'impose alors de savoir si, dans la pensée phénoménologique de Richir, les phénomènes psychopathologiques demeurent juste des éléments *négatifs* ou encore une version morbide des moments phénoménologiques ; restent-ils toujours pathologiques dans la distinction classique entre le normal et l'anormal ? ; n'y a-t-il pas de caractères phénoménologiquement spécifiques et singuliers dans les phénomènes psychopathologiques et leur approche richirienne ? Pour essayer de répondre à ces questions, nous examinerons tout d'abord le statut

¹ Pour l'appréhension de cette distinction, l'ouvrage de Joëlle Mesnil, auquel nous devons beaucoup, est indispensable. Cf. Mesnil 2018, en particulier pp. 52-53.

des phénomènes psychopathologiques dans la pensée phénoménologique. Ensuite, nous le détaillerons en discutant son approche de la psychose, en nous appuyant particulièrement sur les phénomènes schizophréniques observés par Ludwig Binswanger et, par ailleurs, éprouvés de manière épouvantable par Antonin Artaud.

1. ENTRE LA VIE ET LA MORT

1.1. LE SUBLIME ET LE PSEUDO-SUBLIME

Dans l'article intitulé « Sublime et pseudo-sublime » (Richir 2010), Richir définit les phénomènes psychopathologiques comme relevant du « pseudo-sublime ». Le « sublime », tel qu'il est présenté par Kant dans sa troisième critique, constitue le moment le plus essentiel pour le projet richirien de la refondation de la phénoménologie. En faisant face à une scène « absolument grande (*schlechthin groß*) » (Ak. V, p. 248/123) ou infigurable (« sans forme [*formlos*] ») (cf. Ak. V, p. 244/118) qui provoque sans réserve l'impuissance de la force humaine, l'*ego* se met à prendre conscience de son soi pour protéger sa propre humanité et sa dignité ; et corrélativement, l'« imagination (*Einbildungskraft*) » (*ibid.*, § 35) se met en jeu, dans la vie de ce soi, pour appréhender cette chose « absolument grande » et « sans forme », alors qu'elle n'arrivera jamais à schématiser ce moment transcendant dans des concepts déterminés. Pour expliquer ce sublime kantien, en suivant la terminologie richirienne, l'esprit (*Gemüt*) du soi est fortement affecté par ce moment transcendant (« transcendance absolue », cf. Richir 2011, p. 81) ; et corrélativement à tout cela, cette « affection » (Richir 2010, p. 10), bouleversant l'esprit du soi, met en mouvement les *phantásiai* cachées au fond de sa conscience.

En revanche, dans le cas du « pseudo-sublime », la scène grandiose et transcendante (l'« absolument grand » et l'« informe ») ne provoque plus que des « angoisses » (« affection d'angoisse », cf. Richir 2010, p. 16) paralysant le regard de l'*ego* ; le soi de l'*ego* ainsi angoissé se trouve alors fixé dans le traumatisme, puisque le moment du sublime n'est plus pour lui qu'un moment répulsif et angoissant. L'expérience du sublime est ainsi entièrement modifiée en « trauma » (Richir 2010, p. 14) ; la vivacité (*Leibhaftigkeit*) de ses expériences se trouvant alors « en sécession » (*ibid.*) ; et, au lieu de la libre mise en jeu des *phantásiai*, le soi, fortement traumatisé et terrifié, s'efforce de se figurer des images délirantes pour sortir de ce moment répulsif. Richir trouve ainsi le processus de constitution des symptômes psychopathologiques au cours de la transformation du moment

du sublime phénoménologique en trauma, à savoir un moment « pseudo-sublime »².

1.2. LA VIE DU SOI AU BORD DE L'EFFONDREMENT

Si nous prêtons attention exclusivement à cette transformation morbide, on pourrait hâtivement conclure que, dans la phénoménologie richirienne, les phénomènes psychopathologiques sont juste une version morbide ou un échec des moments proprement phénoménologiques (le sublime, l'affection, la *phantasia*, etc.). Mais, en examinant de plus près ses travaux portant sur les phénomènes psychopathologiques, nous nous apercevons que le phénoménologue ne manque pas de décrire et d'élucider la manière d'être du soi phénoménologiquement bien spécifique au moment psychopathologique. Cela apparaît lorsque, dans *Phantasía, imagination, affectivité*, Richir discute les délires schizophréniques d'Antonin Artaud, et notamment ses textes surréalistes (« Correspondance de la momie », cf. OC. I-2, pp. 57-58) et de ses lettres à George Soulié de Mourant (*ibid.*, pp. 179-196). Dans ce contexte, Richir décrit la manière d'être spécifique du soi schizophrénique sous le terme d'« entre la vie et la mort » :

Paradoxe, donc, d'une vie incomplète, quasi-biologique, et d'une « mort » qui n'est pas « absolument avortée », mais qui n'est pas non plus proprement vécue (pour tout cela, cf. OC, 241 [OC., I-2, p. 57]). *Entre la vie et la mort*, c'est-à-dire dans la *Spaltung* du pseudo-primordial et du *Phantomleib* (Richir 2004, p. 417, souligné par l'auteur).

Puis, en clôturant le chapitre portant sur le cas Artaud, l'auteur conclut :

« Vivante momie », *entre la vie du vécu proche de l'extinction et la mort pure et simple* [nous soulignons], entre une vie irréelle (*nicht reell*) (« momie ») et son risque d'évanouissement (Richir 2004, p. 420).

Ces analyses nous permettent d'observer la manière d'être « paradoxale » du soi au moment psychotique. Dans son paroxysme (l'agitation douloureuse sur les moelles [OC., I-2, p. 52]), la « profonde obnubilation de la conscience » décomposant la faculté représentative (*ibid.*, p. 182), l'absence de la persistance de la pensée (*ibid.*, p. 185), la fuite des idées (*ibid.*, p. 186-187) et l'extrême « lucidité » (*ibid.*, p. 57) de l'intelligence au sein de ces symptômes, l'esprit d'Artaud n'est pas encore mort (« pas

² C'est pour cela que Richir considère le sublime phénoménologique, et son choc, comme « non traumatique » (Richir 2010, p. 10).

absolument avorté ») en même temps qu'il n'est plus vivant (« vie proche de l'extinction »).

Pour expliquer cette ambiguïté du sujet schizophrénique, nous pouvons dire, en reprenant la terminologie richirienne, qu'Artaud n'est pas encore mort parce que « la *Leiblichkeit* est subtile, toujours susceptible de se rallumer en phénoménalisations, de se ranimer » (Richir 2004, pp. 418-419). Cela veut dire que le sujet peut encore ressentir, dans une certaine vivacité, ses propres expériences sensibles sur son corps vivant (*Leib*). Mais, en même temps, il n'est plus vivant puisque les comportements (*Leibkörper*) ainsi figurés sur son corps vivant ne sont que des douleurs (la « profonde obnubilation ») dont il ne comprend pas l'origine et qui provoquent des idées délirantes (l'« absence de la persistance » de la pensée). Ainsi, d'un côté, son corps vivant (*Leib*) fonctionne encore et l'amène à saisir ses propres vécus ; de l'autre, ce fonctionnement est destiné à échouer sans pouvoir figurer les comportements propres à son existence. Cela signifie que, étant situé entre le fonctionnement vide du corps vivant (*Phantomleib*) et sa conséquence morbide (douleurs somatiques et délires psychiques), *Artaud ne peut plus vivre ni mourir*. C'est pour cela que l'écrivain témoigne de cette situation paradoxale en écrivant : « ni ma vie n'est complète, ni ma mort n'est absolument avortée » (OC., I-2, p. 57). Son esprit, devenu « momie », se trouve ainsi suspendu « entre la vie et la mort »³.

On peut dès lors affirmer que, s'approchant des phénomènes psychopathologiques, Richir tente d'en dégager la manière d'être phénoménologiquement bien spécifique du soi au moment psychotique, sans les considérer hâtivement comme des échecs ou des lacunes des moments phénoménologiques. Ainsi, dans *Phantasía, imagination, affectivité*, il écrit à plusieurs reprises que la vérité de l'analyse des phénomènes psychopathologiques consiste à éclaircir ce qui se passe « *au bord de l'effondrement* » (Richir 2004, p. 420 [souligné par nous], aussi pp. 325-335, 355 [« au bord de l'abîme »], p. 380, p. 388 [« au bord de la mort »], *et passim*) de la vie humaine et sa structure phénoménologiquement spécifique. Il s'agit pour Richir de décrire les phénomènes « au bord de l'effondrement », et non ceux qui se sont déjà décomposés *dans l'effondrement*.

³ L'expression « entre la vie et la mort » est aussi utilisée par Richir pour d'autres types de maladie mentale. En discutant par exemple le cas névrotique analysé par Binswanger, Richir écrit : « L'essentiel est ici le glissement de la vie de la patiente dans une vie "*entre vie et mort*" » (Richir, 2004, p. 354, souligné par l'auteur) ; et il y ajoute : « la malade [une patiente névrotique de Binswanger] n'est pas complètement effondrée, "phénoménalement morte" : elle est *entre la vie et la mort* » (Richir 2004, p. 388, nous soulignons).

2. PHÉNOMÈNES AU BORD DE L'EFFONDREMENT : L'APPROCHE RICHIRIENNE DES DÉLIRES SCHIZOPHRÉNIQUES

2.1. LA *VERSTIEGENHEIT* AU MOMENT DU DÉLIRE

Si Richir tente ainsi de décrire la structure spécifique du soi au bord de l'effondrement, ou entre « la vie et la mort », cette tentative est tout aussi manifeste dans son analyse des délires schizophréniques que dans celle du cas Artaud. Parmi les divers types de délires schizophréniques, Richir porte attention notamment au phénomène de « présomption (*Verstiegenheit*) ».

Ce phénomène est observé par Ludwig Binswanger dans ses travaux (*cf.* *Drei.*, 1-8/23-31, *Schizo.*) traitant des délires schizophréniques. Selon l'analyse binswangerienne de cinq cas schizophréniques dans *Schizophrenie*, tous les patients éprouvent, au moment du délire, la « formation de l'idéal présomptueux (*verstiegene Idealbildung*) » (*Schizo.*, 16) : l'esprit purement « martyr » (*Schizo.*, p. 21) conduit Ilse (la patiente du premier cas) à mettre sa propre main au feu ; la « mort comme le seul bonheur » (*Schizo.*, p. 14) oblige Ellen West à s'éloigner des nourritures, de leur digestion et excrétion ; Jürg Zünd aspire (*Sehnsucht, ibid.*), au moment du délire, au « nirvâna » (*ibid.*) ; l'idéal d'« être toute seule » (*Schizo.*, p. 309/42) que se figure Lola Voss au moment du délire la conduit au « jeu » (*Schizo.*, p. 23) monogrammiste des mots ; finalement, Suzanne Urban est obligée, dans le paroxysme de ses délires, d'administrer des « soins exclusifs » (*Schizo.*, p. 386/39) à son époux souffrant et de faire de sa mère l'objet de l'idolâtrie (*abgöttisch*), (*cf.* *Schizo.*, p. 25).

Tous ces patients se figurent, chacun à leur manière, l'idéal « présomptueux », ainsi que l'esprit martyr (Ilse), la béatitude excluant l'animal impur, la nourriture et la digestion (Ellen West), l'idéal solipsiste (Lola Voss), l'au-delà (le « nirvâna ») du monde sensible (Jürg Zünd) et l'amour excessif des prochains (Suzanne Urban). Cet « idéal » pousse finalement ces patients à la figuration de comportements étrangers aux réalités de leur vie ; autrement dit, ils tentent de s'approcher, au moment du délire et de la *Verstiegenheit* qui s'ensuit, des objets qui n'apparaissent jamais dans le champ de leur propre expérience.

2.2. L'ILLUSION TRANSCENDANTALE DANS LA *VERSTIEGENHEIT*

En analysant cette « formation de l'idéal présomptueux » au moment du délire schizophrénique, Binswanger souligne les « moments défailants (*versagende Momente*) » (*Schizo.*, p. 12) de la structure existentielle du

Dasein. Par ailleurs, le psychiatre Eugène Minkowski généralise, dans le même contexte, le délire schizophrénique sous la conception d'une « perte de contact avec la réalité » (Minkowski 1933, p. 68).

Si ces approches psychiatriques se focalisent sur les aspects négatifs et lacunaires (la « défaillance » ou la « perte ») des phénomènes pathologiques, Richir ne partage pas ce point de vue⁴. Il tente plutôt d'expliquer la *Verstiegenheit* schizophrénique à partir de l'« illusion transcendantale » au sens kantien de la première critique. Ainsi, dans son article intitulé « Pour une phénoménologie des racines archaïques de l'affectivité » (Richir 2004), contemporain à son ouvrage *Phantasia, imagination, affectivité*, l'auteur explique :

Il y a dans la *Spaltung* quelque chose comme l'illusion (transcendantale phénoménologique) donc comme le simulacre que l'aspiration infinie puisse trouver son terme, et c'est là peut-être ce que Binswanger désignait, pour la schizophrénie, par *Verstiegenheit* (Richir 2004a, p. 166).

Richir tente ici de rapprocher le phénomène de *Verstiegenheit* de l'« illusion transcendantale ». Celle-ci est, comme on le sait, présentée par Kant dans la « dialectique transcendantale » de sa première critique. Selon lui, la raison humaine a pour nature de poser *infiniment* des questions sur l'origine des phénomènes. Il arrive alors que ce mouvement infini conduise la faculté cognitive de l'homme à appréhender, d'une façon subreptice (« subreption transcendantale », cf. A/B, pp. 509/537, 481), les choses qui ne sont pas en principe l'objet de ses expériences dans la réalité, ainsi que le souverain bien, l'immortalité de l'âme ou encore l'existence de Dieu. En voulant s'élever (*überschreiten*) plus haut en raison du mouvement régressif et infini de la raison inhérente à la connaissance humaine, celle-ci devient alors illusionnée, et puis se comporte comme si elle était capable d'appréhender les choses qui n'apparaissent jamais dans le champ de ses expériences sensibles. Enfin, elle tombe en « antinomie »⁵ et même en « délire (*Wahn*) » (A/B, pp. 497/525, 474) selon la description kantienne.

⁴ L'explication « déficitaire », selon laquelle les phénomènes perceptifs seraient traités comme « normaux » ou même comme « norme » par rapport aux phénomènes soi-disant pathologiques ou délirants, est remise en cause par Richir dès les années 1990. Cf. Richir 1992, pp. 81-85.

⁵ En effet, Monique David-Ménard analyse, du point de vue psychanalytique, la structure des phénomènes psychopathologiques, notamment de la « paranoïa », à partir de la problématique de la dialectique transcendantale kantienne (l'illusion transcendantale, les deux premières antinomies et le délire (*Wahn*) de la faculté cognitive qui s'ensuit, [cf. D-M. 1990, pp. 138-139]). Si notre discussion met en rapport les phénomènes psychopathologiques (l'idéal et la *Verstiegenheit*) avec la problématique de la dialectique transcendantale kantienne, nous devons beaucoup d'idées à son analyse perspicace.

Si Richir assimile la *Verstiegenheit* schizophrénique à l'illusion transcendantale kantienne, c'est parce que les deux cas laissent voir une saisie *subreptice* des choses au-delà des expériences sensibles. Dans la citation ci-dessus, Richir décrit comme « aspiration » l'acte propre au soi au moment du sublime. Suivant le moment du sublime et la mise en jeu des *phantasiai*, le soi « aspire » le mouvement infini, inépuisable et protéiforme (« *apeiron* », cf. Richir 2010, p. 8, p. 15) des phénomènes. Cela veut dire qu'il y a, au cours de cette « aspiration », une certaine *distance* entre le soi en tant qu'être fini et le caractère infini des phénomènes se phénoménalisant au moment du sublime ; le soi aspire à *distance* la phénoménalité des phénomènes en respectant sa propre finitude⁶.

En revanche, les patients observés par Binswanger se comportent comme si chacun de leur « idéal » était accessible à travers leurs pratiques délirantes, alors que celles-ci contribuent, malgré leur intention et leur volonté, à la constitution des symptômes. Pour expliquer cela en suivant la phénoménologie richirienne, le soi des schizophrènes, au lieu d'« aspirer » à *distance* les phénomènes dans leur caractère infini et protéiforme, transforme ces phénomènes infinis en idéaux délirants et les traite comme s'ils étaient à la disposition de leur pouvoir et de leur volonté. Tout cela revient à dire que son « aspiration » est interrompue, comme si elle arrivait à son « terme ». Le caractère infini des phénomènes au moment du sublime est ainsi réduit au « simulacre », avec lequel le sujet se figure les idéaux présomptueux et y éprouve des délires de manière épouvantable. Cette appréhension sans distance est appelée par Richir « illusion de la maîtrise du langage par le “soi” » (Richir 2004, p. 171).

Richir considère ainsi l'appréhension *subreptice* (l'« illusion transcendantale » et le « simulacre ») des étants supra-sensibles par le soi comme une structure phénoménologique des délires schizophréniques. Tout cela signifie que, derrière les aspects visibles et observables (les cas et les symptômes) des maladies mentales, il y a une manière d'être du soi « au bord de l'effondrement » : à savoir, du point de vue phénoménologique, une figuration *subreptice*, ou *de force*, de l'idéal au-delà de l'expérience ; et du point de vue philosophique, un glissement du moment transcendant du sublime à la dialectique transcendantale⁷.

⁶ Cela veut dire aussi que, en étant ainsi poussé à l'infini et à son extériorité, le soi n'adhère jamais à son immanence et à son ipséité. C'est ainsi que Richir décrit la modalité d'être de ce soi comme soi « toujours en écart » (Richir 2008, p. 208) avec lui-même.

⁷ Le rapport des étants supra-sensibles, relevant de la dialectique transcendantale kantienne, aux délires psychotiques, a déjà été étudié dans le domaine psychopathologique. Les travaux psychiatriques de Maurice Dide (Dide 1913) et de Will Boven (Boven 1919) observent ainsi, dans les délires des schizophrènes, l'ébauche d'un extrême idéalisme qui s'érigent jusqu'en une religion.

3. SENS D'ÊTRE DU SUJET AU BORD DE L'EFFONDREMENT

3.1 EN QUÊTE DE LA GUÉRISON : LE SENS D'ÊTRE ENTRE LA VIE ET LA MORT

L'entre-deux « entre la vie et la mort », le fait d'être « au bord de l'effondrement » et leur structure phénoménologique (l'« illusion transcendante » et le « simulacre ») que nous avons envisagés dans les paragraphes précédents, constituent eux-mêmes, dans l'analyse richirienne de la schizophrénie, le *sens* des phénomènes psychopathologiques. Comme nous le verrons, le sens qui y est en jeu n'est rien d'autre que la *recherche de la cure* pratiquée par les sujets psychotiques, chacun à leur manière. Pour préciser tout cela, Richir se réfère aux textes d'Artaud, « Position de la chair » (OC. I-2, pp. 50-51) et « Manifeste en langage clair » (OC. I-2, pp. 52-54), relevant tous deux des « Textes surréalistes ».

La particularité du cas Artaud consiste en ceci que, au sein des délires et des douleurs somatiques provenant des moelles, il aspire, avec une certaine « lucidité » (*ibid.*, p. 55), le moment du rétablissement de son existence : les cris au moment des délires sont, dit Artaud, des « cris intellectuels » (*ibid.*, p. 50) ou une « chair » (*ibid.*) en laquelle s'incarne son « esprit prompt comme la foudre » (*ibid.*, p. 51) ou sa « déraison lucide » (*ibid.*, p. 53). Cela veut dire que, malgré la décomposition de sa pensée et la fuite de ses idées au moment de ses délires, il cherche à trouver, avec sa propre « chair » souffrante et délirante, le « nouveau Sens » (*ibid.*, p. 53) de ses expériences. C'est cette recherche de sens qui le conduit au « bruit de création » (OC. I-2, p. 52) et, finalement, aux inspirations littéraires (la littérature, la poésie et le théâtre). Il va sans dire que, dans *Phantasía, imagination, affectivité*, Richir mentionne cette « chair » artaldienne, sa lucidité et la « recherche de la guérison » (Richir 2004, p. 415) qui y est en jeu. Il précise tout cela de la manière suivante :

C'est en ce sens qu'effectivement, il faut comprendre, selon nous, l'« esprit prompt comme la foudre » qu'il y a *dans* la chair (la *Leiblichkeit*), et son « ébranlement » qui est déjà « spirituel ». C'est du champ même ouvert dans et par la *Leiblichkeit* que jaillit la phénoménalisation en langage, et c'est là que le moi l'apprehende et en pressent le mouvement en y prenant son élan (*ibid.*).

La pensée et l'esprit, au moment des délires, s'incarnent dans le corps d'Artaud, alors que la première (pensée) est déjà décomposée et que le mouvement du second (esprit) est « prompt comme la foudre ». Selon la remarque ci-dessus de Richir, cette incarnation momentanée atteste phénoménologiquement une certaine genèse de la *Leiblichkeit*. C'est en se

basant sur celle-ci qu'Artaud arrive à trouver le « nouveau Sens » ou le « bruit de création » au sein de ses délires, et arrive à s'en libérer⁸.

Suivant la constitution momentanée de la corporéité vivante (*Leiblichkeit*), l'agitation des douleurs sur son corps physique (moelles) ne lui provoque plus de spasmes ni de catatonies au sens schizophrénique, mais bien des ébranlements « spirituels » qui lui donnent une certaine vivacité (« élan »). Et cette vivacité *momentanée*, à son tour, l'amène à appréhender le « nouveau Sens » de sa propre existence. Richir définit délibérément ce processus artaldien d'approche du « sens » comme une « phénoménalisation en langage », à savoir comme une genèse du sens qui pousse l'écrivain à l'expression de ses idées littéraires.

Néanmoins, étant donné que l'« esprit » trop lucide d'Artaud n'est ni permanent ni stable, mais juste « prompt comme la foudre », cette quête de guérison ne dure pas longtemps. En effet, le sens, dès qu'il est découvert, est aussitôt « avorté » (Richir 2004, p. 420) à cause du surgissement de nouveaux délires. Ainsi, si la constitution momentanée de la *Leiblichkeit* est une tentative de la part d'Artaud de chercher la « guérison », cette tentative se trouve entièrement suspendue *entre la vie et la mort* : à savoir entre la « phénoménalisation en langage » (le « nouveau Sens » selon Artaud) et sa conséquence morbide (délires), suivant le resurgissement des délires et des douleurs. On peut dès lors affirmer que la « recherche de la guérison », tel que Richir la trouve dans l'esprit lucide et prompt d'Artaud, se fait foncièrement dans la manière d'être du sujet suspendu lui-même entre la vie et la mort, et non dans un rétablissement individuel ou social.

3.2. EN QUÊTE DE LA VOIE SÛRE : LE SENS AU BORD DE L'EFFONDREMENT

Dans *Phantasía, imagination, affectivité*, Richir affirme l'existence d'une « recherche de la guérison » aussi bien dans les cas schizophréniques analysés par Binswanger que dans le cas Artaud. Il discute en particulier le cas Lola Voss, le quatrième étudié dans la *Schizophrenie* de Binswanger. À mesure que l'idéal que se figure cette patiente d'« être toute seule » s'élève jusqu'à la présomption (*Verstiegenheit*) et qu'il devient incompréhensible pour son entourage, elle commence à se plonger dans le jeu de mots ou, plus

⁸ En ce sens, Jacob Rogozinski a raison lorsque, en critiquant l'interprétation deleuzienne (l'« éloge de la folie », dit-il, cf. Rogozinski 2011, p. 14), il considère l'écriture artaldienne et son caractère schizophrénique, comme une tentative de « se réapproprier son moi, son nom, son corps » (*ibid.*, p. 15). De plus, il y ajoute à juste titre : « Pour lui [Artaud], il ne s'agit pas de s'échapper à ce Fond opaque qui l'a englouti, mais plutôt d'y reprendre la parole [...] » (*ibid.*, p. 18).

précisément, dans les monogrammes. Richir explique ce jeu de mots de la manière suivante :

Le seul sens de l'existence (de la vie intersubjective du moi dans le cas normal) qui subsiste est celui de la *croyance tenace en la superstition des mots*, de leurs décompositions/recompositions et traductions, en un système où, pour ainsi dire, l'« affect » (« impressionnel ») et l'imagination, déjà divisés (*gespalten*), se voient triturés en tous sens pour être décomposés/recomposés selon la structure du fantasme, c'est-à-dire en « éléments » en quelque sorte « plus petits », *moins angoissants et donc plus inoffensifs*, comme si, selon une transposition de la méthode cartésienne, il s'agissait, dans ce système, de « diviser la difficulté » pour trouver « la voie sûre » pour la préservation de ce qui subsiste malgré tout du « soi » (Richir 2004, p. 380).

Lola Voss se perd dans le jeu de mots, lorsque l'entourage ne comprend pas son idéal « d'être toute seule » et, à cause de cela, devient terrifiée et angoissée. L'angoisse amène cette patiente à l'élaboration des choses dans le « fantasme ». Il en résulte son jeu de mots. Considérons par exemple celui-ci : elle témoigne de l'existence d'un « monsieur » qu'elle a vu dans une rue. Ce monsieur avec une « canne » a paru tellement angoissant pour Lola qu'elle a été obligée de se plonger dans le jeu de mots : elle tire d'abord du mot « canne » (« *bastón* » en espagnol⁹) la syllabe « on » et inverse celle-ci en « no » ; puis, elle tire la syllabe « go » du mot caoutchouc (« *goma* » en espagnol) attaché à la pointe de la canne ; finalement, le message négatif « *no go* » est élaboré dans le fantasme, il terrifie Lola et l'oblige à répéter le même type de jeu de mots (Schizo., pp. 297-298/24-25). Binswanger décrit ce jeu monogrammatique dans le fantasme comme un « oracle » (*ibid.*, p. 315/51) ou comme une « loi superstitieuse » (*ibid.*, p. 319/56).

Dans le passage cité plus haut, Richir considère ce « rituel » de Lola comme un « système ». C'est en se trouvant dans ce « système » fantasmagorique qu'elle tente d'éviter l'angoisse. Cela signifie que ce « système », pour fantasmagorique qu'il soit, a pour effet de lui donner asile et de la sauver *symboliquement* de l'afflux des angoisses¹⁰. En ce sens, le jeu de mots est, selon Richir, un moyen qu'a Lola de « décomposer » les angoisses en des angoisses « plus petites » et de les disperser, alors que cette activité monogrammatique ne paraît être pour son entourage qu'une superstition ou un rituel, eux-mêmes incompréhensibles et délirants. Selon l'explication quelque peu cartésienne de Richir, la tentative de Lola,

⁹ La mère de Lola Voss étant d'origine latino-américaine, Lola est polyglotte.

¹⁰ En se référant à *Phénoménologie et institution symbolique*, Philippe Veysset, le traducteur français du cas Lola Voss, nomme à juste titre ce sens symbolique « langage-refuge » (Veysset 2012, p. 15).

quoiqu'elle soit désespérée, fonctionne elle-même comme une *morale provisoire* (la « voie sûre ») pour son existence.

Le « fantasme » fonctionne ainsi, pour l'existence de Lola Voss, comme un certain « sens » qui lui permet de « diviser la difficulté », bien qu'il ne s'agisse en conséquence que d'un monogramme. On peut affirmer dès lors qu'en abordant les cas de Lola Voss et d'Artaud, Richir tente de préciser le *sens* des phénomènes pathologiques dont le sujet s'approche au bord de l'effondrement de son existence, à savoir la quête de guérison, et non tel ou tel processus de modifications morbides.

CONCLUSION

La vérité de l'analyse richirienne des phénomènes psychopathologiques, et des délires schizophréniques en particulier, consiste ainsi à décrire la manière d'être spécifique du soi au moment critique, soit psychotique, soit schizophrénique : il s'agit pour lui de décrire l'effort que font des sujets psychotiques, de survivre « entre la vie et la mort » ou « au bord de l'effondrement », sans réduire ces phénomènes aux phénomènes déficitaires ou lacunaires (la « défaillance » au sens de Binswanger ou la « perte » au sens de Minkowski).

Or, il est significatif que, en analysant phénoménologiquement les délires schizophréniques, Richir y découvre des problématiques de la « dialectique transcendantale kantienne », telles que l'« illusion transcendantale », la « subreption » ou encore le « simulacre ». Comme on le sait, ces problématiques jouent un rôle très important dans la phénoménologie richirienne depuis ses *Recherches phénoménologiques*, et notamment dans sa première *Recherche* (Richir 1981), alors qu'elle était peu traitée dans la tradition et l'histoire du mouvement de la phénoménologie¹¹. La tâche qui s'impose pour nos prochaines recherches est dès lors d'éclaircir le statut de l'« illusion transcendantale » dans la

¹¹ À ce propos, on peut se référer à la remarque d'Alexis Philonenko. Il précise à juste titre que l'abandon de la dialectique transcendantale à l'époque post-kantienne rend précisément possible pour la phénoménologie transcendantale de Husserl d'annoncer l'idée du retour aux *choses elles-mêmes* : « Le choc avec Hegel est ainsi devenu inévitable. C'est que Hegel a précisément opéré la *contre-révolution copernicienne* en rendant aux choses un primat sur la méthode. Un interprète éminent de Hegel [à savoir, Alexandre Kojève] peut ainsi nous assurer que Hegel "a pu le premier abandonner sciemment la Dialectique conçue comme *méthode* philosophique". Abandon de la méthode – donc critique de la réflexion, retour aux choses elles-mêmes – la contre-révolution s'est poursuivie chez Husserl et les phénoménologues aux cent avis et aux cent visages » (Philonenko 1975-1, p. 282).

phénoménologie richirienne, en détaillant la différence entre une situation normale et anormale, ainsi que le passage de la première à la seconde.

BIBLIOGRAPHIE

[Richir 1981] : Richir (Marc), *Recherches phénoménologiques (I, II, III)*. Fondation pour la phénoménologie transcendantale, Bruxelles, Ousia, 1981.

[Richir 1988] : *Phénoménologie et institution symbolique. Phénomènes, temps et êtres II*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1988.

[Richir 1992] : « Phénoménologie et psychiatrie : D'une division interne à la *Stimmung* », *Études phénoménologiques*, n° 15 : Phénoménologie et pathologies mentales, Louvain-la-Neuve, Ousia, 1992, pp. 81-117.

[Richir 2004] : *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2004.

[Richir 2004a] : « Pour une phénoménologie des racines archaïques de l'affectivité », *Annales de phénoménologie*, n° 3, Beauvais, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2004, pp. 155-200.

[Richir 2008] : « La refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie* n° 7, Amiens, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2008, pp. 199-212.

[Richir 2010] : « Sublime et pseudo-sublime. Pourquoi y a-t-il phénoménologie plutôt que rien ? », *Annales de phénoménologie* n° 9, Amiens, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2010, pp. 7-31.

[Richir 2011] : *Sur le sublime et le soi. Variations II*, Amiens, Association pour la promotion de la phénoménologie, Mémoires des Annales de phénoménologie, vol. XI, 2011.

[Richir et Carlson] : *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2015.

Autres textes consultés et leurs abréviations

[OC. I-2] : **ARTAUD (Antonin)**, *Œuvres complètes I-2, Textes surréalistes, Lettres*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Gallimard, 1976.

[Drei] : **BINSWANGER (Ludwig)**, *Drei Formen missglückten Daseins. Verstiegtheit Verschrobenheit Manieriertheit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1956 (trad. fra. par J.-M. Froissart, *Trois formes manquées de la présence*

humaine. *La présomption, la distorsion, le maniérisme*, Paris, Le Cercle Herméneutique, 2002).

[**Schizo**] : *Schizophrenie*, Pfullingen, Neske, 1957 (trad. fra. par J. Verdeaux, *Le cas Suzanne Urban. Étude sur la schizophrénie* (1957), Saint Pierre de Salerne, Gérard Monfort, 2004 ; trad. fra. par L. Hebborn et P. Jonckheere, « Le délire comme phénomène de l'histoire de vie et comme maladie mentale. Le cas Ilse », in *Passage à l'acte*, De Boeck Université, 1998 ; trad. fra. par Ph. Veysset, *Le cas Lola Voss. Schizophrénie. Quatrième étude*, Paris, PUF, 2012).

[**Boven 1919**] : **BOVEN (Will)**, « Religiosité et épilepsie », *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, Zürich, Orell Füssli, 1919, pp. 153-169.

[**D-M 1990**] : **DAVID-MÉNARD (Monique)**, *La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*, Paris, J. Vrin, coll. « Bibliothèque de l'histoire de la philosophie », 1990.

[**Dide 1913**] : **DIDE (Maurice)**, *Idéalistes passionnés*, Paris, Félix Alcan, 1913.

KANT (Immanuel) : *Critique de la raison pure* est citée et abrégée avec la pagination de la version originale (A/B) et de la traduction française (*Critique de la raison pure* ; trad. fra. par A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2006) ; *Critique de la faculté de juger* avec la pagination de la version de l'académie de Berlin (Ak.) et de sa traduction française (*Critique de la faculté de juger* ; trad. fra. par A. Philonenko, Paris, J. Vrin, 1993).

[**Mesnil 2018**] : **MESNIL (Joëlle)**, *L'être sauvage et le signifiant. Marc Richir et la psychanalyse*, Paris, MJW Fédition, coll. « Psychopathologie fondamentale », 2018.

[**Minkowski 1933**] : **MINKOWSKI (Eugène)**, *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychiatriques*, Paris, J. L. L. D'Artrey, coll. « De l'évolution psychiatrique », 1933.

[**Philonenko 1975-1**] : **PHILONENKO (Alexis)**, *L'Œuvre de Kant. La philosophie critique*, t. 1 : La philosophie pré-critique et La Critique de la raison pure, 2^e édition, Paris, J. Vrin, 1975.

[**Rogozinski 2011**] : **ROGOZINSKI (Jacob)**, *Guérir la vie. La passion d'Antonin Artaud*, Paris, Les éditions du Cerf, coll. « Passages », 2011

[**Veysset 2012**] : **VEYSSET (Philippe)**, « Introduction », in *Le cas Lola Voss, op. cit.*, pp. 1-16.

D'une phénoménologie du mâle-soldat – Theweleit avec Richir ou le problème des « pas-encore- complètement-nés »¹

PHILIP FLOCK

INTRODUCTION

Y a-t-il une relation entre la psychose et le fascisme ? À une question posée dans une généralité aussi vague, pouvoir trouver une réponse ne va point de soi. Le simple geste de prendre en vue d'autres horizons de questionnement peut avoir un effet éclairant. Tout d'abord, cette question établit un lien entre des phénomènes sociopolitiques et psychopathologiques. De telles tentatives – qui, dans le passé, ont été menées de bien des façons et pas seulement par les freudomarxistes – ne sont pas, on le sait, incontestées : la psychologisation voire la pathologisation du politique est tout aussi problématique que l'est, inversement, la politisation du pathologique. La définition du « sujet fasciste » (qui ne peut être bien sûr atteint que par abstraction) comme sujet « originairement » aliéné d'une manière pathologique risque toujours de se transformer en une relativisation de la responsabilité. Et supposer que les mécanismes psychotiques du déplacement de la réalité (*Realitätsverschiebung*) ont « originairement » une tendance fascistoïde revient à surcharger ce destin pathologique de responsabilité politique.

Quoi qu'il en soit, établir *d'emblée* que la relation entre psychose et fascisme soit problématique implique pour sa part que nous sachions *déjà* comment ces concepts doivent être compris et comment ils fonctionnent comme éléments de cette relation. Les « contaminations » qui se profilent entre les domaines sociopolitique et psychopathologique renvoient à une idée de « transparence » qui n'est produite que par les pratiques et les idéaux de discours des différentes disciplines.

Mais que se passerait-il si nous pensions leurs « logiques » (psycho-logie et idéo-logie) tout d'abord à *partir de cette relation* ? Si nous décrivions l'enchevêtrement des deux champs comme un *processus logologique* qui nous rende accessible d'une nouvelle manière l'impensé de la relation ? Une

¹ Ce texte est la traduction par I. Fazakas et M. Bois d'une version modifiée d'un essai rédigé en allemand par l'auteur, publié sous le titre « Leib und Faschismus. Psychoanalytische und phänomenologische Annäherungen », dans *Leib – Körper – Politik. Untersuchungen zur Leiblichkeit des Politischen*, Thomas Bedorf et Tobias Nikolaus Klass (éd.), Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2015, pp. 233–247.

telle approche nous semble être possible si l'on garde les termes « fasciste/militaire » et « psychose/psychotique » *flottants* et si l'on les déplie à partir de zones de différenciation et de phénoménalisation « originaires » : zones de transition des phénomènes de monde et de langage, du *Leib* et du *Körper*, de la *psyché* et du *soma*, de l'*ego* symbolique et de l'interfactivité, entre écriture et violence. Cette possibilité doit maintenant être mise à l'épreuve en partant de deux lectures différentes qui ont d'abord ceci en commun qu'elles développent la relation entre psychose et fascisme d'une manière créative, sans faire de présupposés *a priori*. En reflétant l'une dans l'autre les deux lectures, des transpositions de réflexions qui n'étaient qu'implicites dans l'une ou l'autre deviennent tangibles. Quels sont ces textes ?

À propos de l'arrière-plan historique

D'une part, nous nous référerons aux compositions littéraires théoriques présentées par Klaus Theweleit et plus récemment par Jonathan Littell (à la suite de Theweleit). Il s'agit essentiellement d'une lecture de la littérature fasciste au moyen de certains instruments d'interprétation qui s'appuient sur la psychanalyse et la psychologie du développement, et qui vise à rendre tangible la « réalité » du « mâle-soldat » en tant que manière (désintégrée) d'un être-au-monde charnel-affectif-sexuel (*leiblich-affektiv-sexuelles In-der-Welt-Sein*) – un « être » qui ne peut réussir que par des transformations (violentes) énormes.

D'autre part, nous ferons usage des textes de Marc Richir effectuant une analyse phénoménologique *du psychotique*.² Outre de nombreux articles, deux monographies majeures sont ici d'une importance capitale : *Méditations phénoménologiques* (1991) et *Phantasia, Imagination, Affectivité* (2004). Bien que, dans ce dernier, le lecteur trouve une théorie encore plus différenciée de la chair, nous nous concentrerons ici néanmoins sur les *Méditations*, car la relation entre le corps et les phénomènes de langage est plus centrale pour l'analyse de la littérature fasciste. En outre, un article datant de 1995 intitulé « *La mesure de la démesure : de la nature et de l'origine des dieux* » nous fournit des indications importantes sur la relation entre la *Stimmung* et la *Verstimmung*.³

² Soulignons déjà que nous préférons parler du « psychotique » – comme on parle par exemple *du* politique – plutôt que de la « psychose ». Richir lui-même décrit un domaine avec des *transitions continues* vers des formations de sens « saines ». Il s'intéresse particulièrement à ces transitions et rarement aux psychoses aiguës.

³ Marc Richir : *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*. Jérôme Millon, Grenoble, 1992 ; *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, J. Millon, Grenoble, 2004 ; « La

Commençons par Theweleit et Littell. Alors que ce dernier est devenu célèbre dans le monde francophone en tant que romancier, Klaus Theweleit est resté largement inconnu jusqu'à récemment. *Männerphantasien*, son œuvre majeure en deux tomes datant de 1977 – récemment traduite en français sous le titre *Fantasmalgories*⁴ – se décrit le mieux à partir de sa motivation socio-historique.

Les révoltes étudiantes mondiales de 1968 peuvent être caractérisées par certains traits fondamentaux, dont le geste anti-autoritaire est probablement l'un des plus essentiels. Cet anti-autoritarisme a à son tour connu des manifestations nationales très différentes. Alors qu'en Amérique il s'agissait de la question raciale et en France du gaullisme, en Allemagne, les tendances anti-autoritaires étaient dirigées contre la génération des parents et la responsabilité non assumée par rapport au Troisième Reich. Les horreurs de leur propre histoire se dissipaient dans le silence comme un mauvais rêve, alors qu'en même temps, on espérait trouver la nouvelle « identité allemande » dans ledit « miracle économique ». Au niveau politique, ce refoulement s'est manifesté dans la « dénazification » lente, insuffisante voire inexistante des institutions étatiques et que de nombreux « vieux nazis » continuaient à travailler dans les tribunaux, les bureaux, les écoles et les universités. La jeunesse étudiante s'est révoltée contre ce silence et ce manque de transparence. Les universités sont devenues avant tout des lieux où l'on s'engageait dans la lutte contre les institutions et où l'on exigeait la justice. Dans les années qui suivirent, le pouvoir de la révolte étudiante diminua et se scinda, d'un côté, en désillusion face aux utopies de formes possibles de coexistence sociale et de l'autre, en radicalisation et, si l'on veut, en ré-autoritarisation d'une gauche militante. Malgré les progrès réalisés par le mouvement étudiant dans le traitement critique du passé, un aspect essentiel de la question anti-autoritaire initiale restait sans réponse. Même si la plupart des « vieux nazis » ont été expulsés de leur poste, ils étaient toujours assis à la même table *familiale*.

On peut lire les *Fantasmalgories* de Theweleit comme un « manuel » pour cette discussion émergente. Une discussion au sein des familles exigeait des « instruments » complètement différents que la lutte politique contre les institutions. Il fallait d'abord déconstruire l'autorité des pères comme produit d'un corps susceptible de faire à tout moment « irruption » (d'un corps qui se déchire les oreilles, rugit, s'enrage), d'un corps d'un « mâle-soldat ». Le livre de Theweleit traite de cette *dimension charnelle-corporelle (leibkörperlich) du politique* et aboutit à la thèse selon laquelle

mesure de la démesure : De la nature et de l'origine des dieux », *Epokhé* n° 5 : La démesure, Jérôme Millon, Grenoble, 1995, pp. 137-173.

⁴ Klaus Theweleit, *Fantasmalgories*. Édition établie et traduite de l'allemand par Christophe Lucchese, Éditions de L'Arche, 2016.

cette dimension n'est pas à la libre disposition (dans le sens d'une raison instrumentale) du sujet militaire en tant que tel, mais que l'autoritarisme est l'expression d'une production de réalité qui renvoie (et l'emploi de ce terme, comme celui d'autres, s'inspire d'une lecture de l'*Anti-Œdipe* de Deleuze et Guattari) à une *schématisation conflictuelle de l'intérieur et de l'extérieur du corps*.

Cependant, nous voudrions encore analyser un autre texte plus récent qui devrait être bénéfique pour la perspective phénoménologique que nous proposons ici. S'appuyant sur le « *bricolage* » deleuzien de Theweleit, Jonathan Littell révèle les sources historiques de son œuvre littéraire sous la forme d'une étude *phénoménologique* hautement intéressante. Tandis que Theweleit situe son analyse du mâle-soldat dans la littérature de l'entre-deux-guerres – surtout dans les témoignages du corps franc (*Freikorps*) – Littell renvoie aux écrits du fasciste belge Léon Degrelle, dont la lecture a permis à Littell de jeter un coup d'œil dans l'abîme qui l'a inspiré dans l'écriture des *Bienveillantes*, ce roman primé dans lequel il risque un regard bouleversant dans le projet de monde (*Weltentwurf*) d'un soldat SS.

À propos de l'objet de l'étude : le mâle-soldat

La question centrale de ces recherches est celle du fascisme, non pas comme « idéologie » politique, mais comme moyen de production violente de la « réalité », un rapport spécifique au monde qui se fonde à travers une corporéité (*Leiblichkeit*) spécifique. L'extrême mobilité et la diversité des rapports affectifs au monde sont vécues comme existentiellement menaçantes et sont combattues par un « *Gestell* » corporel (*körperlich*) qui « discipline » les perceptions et les sentiments et par là porte tout d'abord un « monde » à l'apparence : le monde du mâle « soldat » « fasciste ». ⁵ C'est cette production militaire de la réalité qui libère les énergies politiques censées rééquilibrer un monde qui a déraillé. *D'une part*, cette productivité lutte contre la désintégration imminente de la corporéité : elle « construit », « structure », « trace des frontières », « anéantit » et « détruit » ; *d'autre part*, le caractère fragmentaire insiste sous la forme d'une sémantique expressionniste déterminée par les emblèmes de la corporéité : les menaces sont toujours de nature charnelle (*leiblich*) : il s'agit de « de la guerre entre différents états du corps, qui – et cela avec une violence (presque) irrépressible – cherchent leurs formes d'expression politique et discursive » (Theweleit 2000, p. 487). Pour saisir théoriquement cette constitution particulière du mâle-soldat, Theweleit mobilise, comme nous le verrons

⁵ « Le mot 'fasciste' est ici entre guillemets, car la production de réalité décrite ne se limite pas au camp politique 'fasciste'. J'ai donc préféré le terme 'mâle-soldat' pour décrire le fasciste. » (Theweleit 2000, p. 486)

bientôt, la terminologie de la théorie de la relation d'objet de Margaret Mahler. La notion d'une genèse problématique de la chair, acquise de la sorte sur le plan théorique, sera liée à une lecture des textes fascistes qui rendent visible un champ métaphorique de la « menace », présentant une *cohérence* sémiotique particulière. Le « menaçant » consiste essentiellement dans le « liquide », le « métamorphique » ou l'« informe », contre quoi un langage de « dureté », de « rigidité » et de « sécheresse » est censé ériger constamment un mur protecteur symbolique. L'« événement » à prévenir à tout prix est celui d'une « transgression », d'un « décloisonnement » ou d'une « dé-limitation (*Ent-grenzung*) », d'une « rupture de barrage », d'une « inondation » et d'un « mélange ». Nous verrons encore dans quelle mesure le sens de telles institutions symboliques est fondé *charnellement* (*leiblich*).

PARTIE I : LA MASSE ET LE VISQUEUX : LA GUERRE DE LA/COMME MAINTENANCE DU MOI

Afin d'interpréter la structure universelle du corps soldat dans le cadre de la psychanalyse, Theweleit invente l'expression « *pas-encore-complètement-né* » (Theweleit 1978, p. 211)⁶. Le Moi n'a pas achevé la fin de sa naissance sous forme d'individuation par rapport à la symbiose mère-enfant, ou ne l'a fait que de façon fragmentaire, et c'est pourquoi il tente d'« accoucher après-coup » (*nachgebären*) de lui-même, principalement dans des institutions comme l'État ou l'armée qui, à leur tour, fournissent des fonctions *symbiotiques* au *pas-encore-complètement-né*. À partir de la structure fondamentale pathologique de sa constitution de la réalité ou (pour parler comme Heidegger) à partir de sa *Verstimmung*, ce Moi fragmenté doit être situé sur le *spectre pathologique*. Chez le « symbiotique (*Symbiotiker*) » (Theweleit, 2016, p. 390), nous avons affaire à un manque plutôt qu'à un conflit névrotique. Selon la théorie des objets de Margaret Mahler, le Moi émergerait comme « la démarcation des représentations du moi corporel à l'intérieur de la matrice symbiotique » (Mahler 1998, p. 16) : « Le moi devient le sentiment de son propre corps en train de se séparer de celui de la mère » (Theweleit 2016, p. 393). Dans la première année de sa vie, le nourrisson, par l'absence progressive de sa mère, constituerait d'abord cette dernière comme un objet auquel il se rapporterait ensuite se trouvant lui-même face à face avec elle. Ce processus est médiatisé par la constitution du *Leibkörper*, dans lequel l'enfant gagne d'abord par

⁶ Theweleit rejette explicitement le possible malentendu selon lequel ce terme désignerait un état final de santé physique et mentale (Theweleit 2000, p. 486).

différentiation sa périphérie charnelle en tant que *limite du corps*, avec son intérieur et son extérieur. Mais le nourrisson ne peut développer un sentiment de sécurité pour ces régions que si elles sont investies de joie et sans crainte, c'est-à-dire par une affection maternelle aimante. Si ces soins manquent, par exemple sous forme de violence, d'absence froide, de dégoût ou de distance (ou même sous forme d'une émotivité « dévorante ») venant de la part du premier soignant, ces limites corporelles deviennent floues. Cela s'exprime dans « le principal échec du moi fragmenté [qui] concerne l'ensemble des mécanismes d'intégration et de synthèse des *stimuli* internes et externes » (Mahler 1998, p. 114). Il en résulte une *surexcitation*, puisque ni les périphéries ne sont libidinalement investies, ni les possibilités d'expulser des influences négatives destructrices ne sont données, de sorte que « le Moi fragmenté est incapable d'affronter les changements et les complexités » (Mahler 1998, p. 76). Le symptôme n'est donc pas le résultat du refoulement d'un conflit, mais une production de réalité fondée sur la chair, entretenue par différents *mécanismes de maintenance*⁷ ; leur but est la « dédifférenciation et la perte de la dimension animée de la réalité (*en anglais : deanimation*) interne et externe » (Mahler 1998, p. 230), qui se produit soit dans l'acte de destruction (qui transforme les vivants en morts), soit est médiatisé dans la perception (où tout apparaît « mort »). Theweleit applique maintenant cette théorie de la psychologie du développement du « symbiotique » au fasciste, à sa corporéité, à son langage, à son projet de monde et enfin à son désir de réaliser et d'agir : ce qui ressort de cela, c'est

l'incapacité de l'homme soldat d'écrire sur quelque chose d'inconnu, ne serait-ce que de le percevoir comme un objet doué de vie [...] le considérant comme déjà mort ou méritant la mort. Et donc la dédifférenciation et la dévitalisation totale du vivant dans l'acte même de tuer... (Theweleit 2016, p. 397).

Ces mécanismes de maintenance du fasciste qui sont à la base de la structure de son Moi, Theweleit les appelle la « cuirasse-moi (*Ich-Panzer*) » (Theweleit 2016, p. 410, que Littell traduit par « Moi-carapace » [Littell, 2008, p. 26]). Essayons de rassembler quelques-uns des résultats les plus importants pour notre intention à partir des riches analyses de Theweleit et Littell.

⁷ À ce stade, il convient de mentionner que nous n'avons pas l'intention de relancer le concept de « mère schizophrénogène », dont l'histoire a montré les effets culturels négatifs. Il ne s'agit pas ici d'un lien causal – et encore moins monocausal – entre le comportement maternel et la manifestation d'une psychose, mais d'une constitution charnelle qui produit un état pathologique selon la configuration décrite ici.

(I) La masse

Dans la littérature fasciste, la diffusion des frontières corporelles et la surexcitation permanente de l'ego fragmenté qui en découle trouvent leur expression dans la « lutte » pour et contre le phénomène de *masse*. L'attitude ambivalente du fasciste face à ce phénomène se dissout quand on se rend compte qu'il y a en fait pour lui deux « masses » : la masse formée, jubilatoire, orientée militairement, c'est-à-dire la bonne masse ; et la mauvaise masse, la masse critique, démocratique et civile. La première, il veut la mobiliser, la seconde, il la méprise et veut l'abolir. Il n'est pas difficile de reconnaître dans cette dernière la surexcitation comme telle. Ce qui fait paraître si dangereuses ces masses rebelles, ce n'est pas la violence qui pourrait en émaner, mais leur caractère sauvage et concret, qui n'évoque rien d'autre que « *la représentation de peur devant la multiplicité des visages et des formes* » (Theweleit 1978, p. 41) en général. Selon Theweleit, ces affects trouvent leur origine « dans le rapport qu'a sa propre chair à la 'masse' ». Pour le Moi fragmenté dans sa cuirasse-moi, « l'apparition publique des masses révolutionnaires [...] est une conséquence des *ruptures des barrages* » (Theweleit 1978, p. 8, nous soulignons ; passage non inclus dans l'édition française) contre lesquelles – pour ne pas être lui-même inondé – il faut renforcer ses propres « barrages ».

Nous trouvons un cas paradigmatique des mécanismes de maintenance du Moi utilisés à cette fin dans la production de réalité que Theweleit appelle « la place vide » (Theweleit 2016, p. 279). Pour l'illustrer, citons un passage d'un roman d'Edwin Dwingier sur le corps franc et les émeutes de l'année fatidique 1920 où il décrit la dissolution violente d'un soulèvement par un coup de feu dans les masses :

Un cri crève vers le ciel, comme jamais personne n'en entendit de pareil – la masse va-t-elle se déverser sur eux en une déferlante qui ensevelit tout sur son passage ?

Mais quelque chose d'autre se produit, l'impensable : la place se vide en l'espace d'un instant ! [...] [L]es flots mugissants d'Êtres furieux sont repoussés presque comme par magie (Dwingier 1939, p. 257sq. ; Theweleit 2016, p. 279).

Dwingier cherche d'abord la proximité de la terreur, il veut regarder la peur en face afin de « l'effacer » par un « coup de magie » au moment de la menace extrême. Ce mécanisme est paradigmatique parce qu'il est capable de restituer d'un *coup* le Moi qui se fragmente : là où, il y a quelques secondes, la complexité d'une masse diffuse menaçait de dévorer le fasciste, il ne trouve plus qu'une image indifférenciée et désertée : la place vide. Ces productions de réalité se caractérisent par une certaine immédiateté, c'est

pourquoi Theweleit les appelle des « identités perceptuelles » et, par là, il attribue à ces mécanismes de maintenance une structure liée au processus primaire freudien.

Jonathan Littell trouve les mêmes fonctions à l'œuvre dans le langage de Léon Degrelle⁸. Dans la description que Degrelle fait de la campagne russe, c'est surtout la colonisation de l'Est qui crée « la place vide ». L'arrière-pays, la « steppe » informe mise en ordre par le fasciste. Une infrastructure de routes, de voies ferrées et de canaux (dans le meilleur des cas en ligne droite) constitue la base topographique de ce « chantier fabuleux » (Degrelle 1949, p. 166) de l'industrie allemande qui découpe le monde selon la structure de la cuirasse-moi. Au point le plus haut se trouve le rêve d'une culture européenne qui trouve chez Degrelle une expression architectonique : il décrit des bâtiments verticaux, imposants, « érigés », se détachant comme des phares et enterrant la foule en dessous d'eux : « J'aimais la vie de soldat, droite comme un *i*, dégagée des contingences mondaines, des ambitions et de l'intérêt. [...] Le grouillement vipérin des rivalités, des susceptibilités et des malhonnêtetés des arènes politiciennes me donnait des nausées » (Degrelle 1949, p. 79).

(II) Le visqueux

Face au politique Degrelle ressent du *dégoût*. Les revendications de la part d'autrui représentent une inondation qui aboutit à une dés-incarnation (*Entleiblichung*) du langage, de sorte que le « borbier officiel » (Littell, 2008, p. 40) devient, en fin du compte, le « borbier » du vivant lui-même. Derrière cette image se cachent les signifiants autour desquels la littérature fasciste organise la peur du morcellement corporel. « Borbier », « marais », « marécage », « glaire » ou « excréments » ne sont que quelques-unes parmi les substitutions que Littell fixe dans le terme de « l'humide », comme Theweleit dans celui de « la saleté »⁹.

⁸ De la postface de Theweleit : « Littell retrouve aussi chez Degrelle – bien que ce dernier soit de vingt à trente ans plus jeune que les miliciens des *Freikorps* et appartienne à une autre culture – presque exactement les mêmes comportements et champs lexicaux, ordonnés autour de la peur panique de la 'dissolution des limites corporelles'. La fange, la boue, le marécage, le visqueux, la bouillie qui désignent l'ennemi, le 'communisme' en tant que 'marée rouge', la peur de tout ce qui liquéfie les corps, de la femme érotique, de la *Flintenweib* ('femme-soldat') à laquelle le mâle-soldat oppose l'Infirmière blanche, virginale, la *verticalité* de sa propre présence au monde, sa carapace corporelle endurcie, indissoluble – tout cela se retrouve de façon analogue dans la langue degrellienne » (Littell 2008, p. 119.)

⁹ En ce qui concerne l'origine de la perturbation fondamentale que Theweleit lie culturellement et historiquement à la terreur de l'éducation wilhelmienne de la pureté, le

Cette surexcitation charnelle se transpose par *le visqueux* (si l'on tente de ramener ces deux métaphores à un concept) dans une surexcitation du langage. Les lignes suivantes de *La Campagne de Russie*, texte apologétique de Degrelle, en témoignent :

Hitler avait broyé des millions de soldats soviétiques, annihilé leur aviation, leur artillerie et leurs chars, mais il ne put rien contre ces abats qui tombaient du ciel, contre cette gigantesque éponge huileuse qui happait les pieds de ses soldats, les roues de ses camions-citernes, les chenilles de ses panzers. La plus grande et la plus rapide victoire militaire de tous les temps fut stoppée, au stade final, par de la boue, rien que par de la boue, la boue élémentaire, vieille comme le monde, impassible, plus puissante que les stratèges, que l'or, que le cerveau et que l'orgueil des hommes (Degrelle 1949, p. 27).

La violence originaire de la boue est *indicible*. Elle ne peut être saisie ni par des catégories humaines ni par des catégories du temps du monde (*Weltzeit*). La boue semble se glisser dans les mécanismes de maintenance du Moi et arrêter définitivement toute production de réalité. Et puisque la tentative de fixer cette menace dans une totalité échoue, Degrelle doit *pénétrer* dans la boue en l'entourant et en la limitant avec une masse de signifiants afin de « dessécher » cet informe de l'intérieur. La boue et l'écriture sont – pour parler comme Derrida – prises dans le mouvement de la différance, elles s'excèdent et s'effacent mutuellement : la boue se transforme en « caoutchouc fondu », en « cloaque », en « coulée de lave » ; elle devient « dure », « huileuse », « collante », « pourrie », « noire comme la poix » ; elle devient « énorme » et « horrible »¹⁰ – c'est-à-dire sublime (négatif). Bien sûr, le « déluge rouge » du communisme se mêle aussi à la boue : les soldats de l'est deviennent des « monstres du marécage », des « créatures de boue et de nuit » qui glissent entre les doigts des fascistes « comme des serpents ». Comme Littell le voit clairement, Degrelle utilise ici le langage comme une « éponge ». Chaque mot doit absorber quelque chose de ce qui remonte vers le haut ou s'égoutte sur lui, et ainsi « drainer » le fasciste. Mais l'inondation sans fin des signes prouve qu'aucun de ces derniers n'est

concept de « saleté » est bien fondé. Cependant – en anticipation de la deuxième partie – je propose ici l'emploi du concept de « viscosité », dans le sens où ce dernier constitue le domaine pré-objectif de la perception dans la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty. Il s'agit d'un polymorphisme qui va jusqu'à l'indétermination et qui résiste aux formations de totalité : « C'est tantôt l'adhérence du perçu à son contexte et comme sa *viscosité*, tantôt la présence en lui d'un indéterminé positif qui empêche les ensembles spatiaux, temporels et numériques de s'articuler en termes maniables, distincts et identifiables. Et c'est ce domaine préobjectif que nous avons à explorer en nous-mêmes si nous voulons comprendre le sentir » (nous soulignons) (Merleau-Ponty 1945, p. 19).

¹⁰ Pour une liste complète, cf. Littell 2008, p. 48sq.

capable de nettoyer la cuirasse du Moi de la boue¹¹. Les manifestations protéiformes du visqueux révèlent un manque de concept, d'histoire et de forme qui, par ses possibles transformations, dévore tout ce qui peut porter des traces. Il n'y a guère de plus grand contraste avec le « Reich millénaire » que le cadavre du fasciste qui s'enfonce dans la boue sans laisser de trace.

Mais le fasciste ne s'enlise pas dans la boue seulement sur le front de guerre, le visqueux ne l'approche pas seulement du front, mais aussi par le haut, lorsque la presse détestée verse son « seau plein de crotte » (Theweleit, 1977, p. 712) sur lui. Et surtout, cela vient de *l'intérieur*. Pendant la guerre, le fasciste a dû se rendre compte que même le corps n'est qu'un « sac plein de liquide » (Littell 2008, p. 57) qui peut échapper aux cadavres des camarades et des ennemis.

Dans le cas le plus extrême, il y a une catastrophe : elle arrive lorsque les institutions de la maintenance du Moi sont elles-mêmes inondées, lorsque, comme l'écrit Degrelle, les troupes « fondent » (Degrelle 1949, p. 160). Puis, lorsque les « post-nés » institutionnels sont laissés à eux-mêmes dans la catastrophe de la désintégration, les frontières entre le combattant et l'ennemi s'estompent. À l'automne 1942, l'avancée allemande est bloquée dans le Caucase, et Degrelle décrit l'horreur que les soldats entourés par des cadavres russes ressentent :

Nous étions alors pris de désespoir, ne sachant comment nous purifier de cette affreuse fange humaine qui nous collait à la peau et nous écœurait à vomir. Nous étions à bout. À bout ! À bout de forces physiques. À bout de ressort moral. Nous ne résistions plus que parce que notre honneur de soldat était en jeu (Degrelle 1949, p. 163).

La « boue originaire » indicible est la « boue d'humain ». Autrui, vis-à-vis duquel la cuirasse du Moi ne peut plus se délimiter, signifie une sur-excitation totale, déclenche la « nausée », car l'autre mort – bien que déjà indifférencié et dés-animé – « colle » au Moi : c'est la fin, la catastrophe. La dernière chose à laquelle il peut s'accrocher maintenant est son soi-disant honneur de soldat : la pure idée du mécanisme de la maintenance du Moi.

Or, malgré tout ce qui dans l'expérience d'une telle catastrophe a pu rester désintégré, Degrelle réinstitue le cuirasse-moi à travers le langage. Elle fonctionne maintenant comme un « bistouri » avec lequel il décompose l'excès phénoménal qui apparaît à la vue des corps détruits en un nombre infini de détails physiques (ce qui ne veut précisément pas dire des

¹¹ « Bien plus qu'un testament politique, une entreprise d'autojustification ou un brûlot destiné à remettre sa carrière d'après-guerre sur les rails, *La campagne de Russie* est avant tout une vaste opération de sauvetage du Moi degrellien, naufragé ballotté par les flots » (Littell 2008, p. 113).

concrétudes charnelles) ; il dissèque jusqu'à ce qu'il découvre des « identités perceptuelles » contrôlables – et Littell de remarquer : « Décrivant sa propre mort, le langage du fasciste découpe, décortique, dissèque, et donc classifie, catégorise, quadrille l'horreur qui le rattrape. Il épingle sa mort comme on épingle un papillon, pour éviter que cette mort fuie, s'écoule, et l'engloutisse » (Littell 2008, p. 64).

Résumons : la phénoménalité du corps fasciste est caractérisée par une perturbation fondamentale qui rend impossible l'intégration, l'incarnation ou la synthèse des *stimuli* internes et externes. L'expérience des limites du corps vivant ayant échoué, ces limites se transforment en une sorte de périphérie infinie qui fonctionne comme « *point aveugle* » de la corporéité (*Leiblichkeit*) propre, et par conséquent les *stimuli* semblent émaner continuellement de ce lieu obscur, ils apparaissent diffus et donc menaçants. Selon une telle *Verstimmung* de l'être-au-monde charnel (*leibliches In-der-Welt-Sein*), la perception et la langue fonctionnent comme une « production de réalité » dont le but est la maintenance du Moi fragmenté par une « cuirasse », un *Phantomleib* acquis par la pratique et la dureté. Ainsi, lorsque le soldat entre dans les hiérarchies et les ordres rigides des troupes, lorsqu'il fait allégeance et exécute les ordres, lorsqu'il porte des uniformes, lorsqu'il réalise sa politique de violence, le fasciste atteint *charnellement* « son repos ». Même lorsqu'il écrit, il le fait avec sa chair, dans le sens où son langage, comme le dit bien Littell, « épouse les courbes de sa pression artérielle, de son rythme cardiaque » (Littell 2008, p. 42). La peur de la dissolution et de la désintégration de sa chair se manifeste dans le phénomène de langage qui, sous cette menace, est symptomatiquement entraîné dans l'attraction d'un certain champ sémantique : celui de la « viscosité ».

PARTIE II : LECTURE PHÉNOMÉNOLOGIQUE : LA TRANSPASSIBILITÉ, LE SUBLIME PHÉNOMÉNOLOGIQUE ET LA DÉSINCARNATION DU LANGAGE DANS LE VIVRE PSYCHOTIQUE

Écart et transpassibilité

Degrelle ne refoule pas. Dans son langage, il n'y a pas de résistance au contact avec le visqueux. C'est plutôt la tâche de l'institution symbolique d'écartier l'expérience – son caractère concret charnel – par *forclusion*. C'est en tout cas ainsi que Theweleit interprète le processus de production de réalité par lequel l'expérience se transforme en une institution symbolique : « Une expérience possible s'échange contre une signification, contre un terme 'objectivant' [...] et c'est précisément en ceci que l'on perçoit la

fonction de la clarté excessive du langage symbolique fasciste : elle met les écrivains aussi bien que les lecteurs à l'abri face à des expériences qu'ils redoutent » (Theweleit 1978, p. 10, passage non inclus dans l'édition française). Comme on le sait, selon Marc Richir, le danger des institutions symboliques est de succomber à l'illusion de se posséder soi-même, d'imploser en une identité :

[L]'institution symbolique est indissociable de son concept, qui l'ouvre à sa propre élaboration – la culture –, qui est élaboration symbolique, et une institution symbolique qui croit se posséder dans son identité à soi est une institution symbolique qui *dégénère* en *Gestell* symbolique, en « système » ou « dispositif » de « formules » en réalité devenues vides, désincarnées, mais non pour autant [...] désincorporées, tout au contraire (Richir 1992, p. 263).

L'identité absolue de l'institution symbolique n'est donc efficace qu'en tant qu'illusion, car en fait, aucune institution ne peut se déraciner de telle sorte qu'elle soit complètement à l'abri, d'une part, de l'attraction vers de nouvelles amorces de sens et, d'autre part, de la dérive irréductible du symbolique dans son historicité. Car ces deux figures ne relèvent pourtant pas d'un domaine de possibilités intentionnelles, mais surgissent au-delà de nos attentes, sont (pour citer Schelling) *impréensables* ou (pour citer Henry Maldiney) *transpossibles*. Marc Richir désigne cette réceptivité du langage en fonction (*fungierend*) (de nouveau avec Maldiney) comme *transpassibilité*.

La perméabilité à l'inattendu, « l'écho à la profusion » (Richir 1994, p. 8) est pour le « pas-encore-complètement-né » précisément cet abîme, ce champ catastrophique de non-appartenance diffuse des apparences contre lesquelles il fait appel au pouvoir dé-différenciateur et dés-animateur des institutions symboliques. Le mouvement du transpossible ne trouve pas le chemin du rythme qui permettrait de schématiser la phénoménalisation. Plutôt, les amorces de sens qui pénètrent indéfiniment et de façon incontrôlable dans les ouvertures transpassibles de la signification menacent la formation vivante du sens. Ces amorces deviennent alors des emblèmes de l'inondation, une menace mortelle non seulement pour le sens, mais aussi pour le *soi*. L'explication basée sur la théorie d'objets (d'après Mahler et Winnicott) peut être à son tour expliquée phénoménologiquement de la manière suivante : si le double mouvement du sens – qui d'une part cherche à s'ouvrir aux transpossibilités, tout comme il cherche, d'autre part, à résister à ces amorces dans le but de former une identité ou une « ipséité » réfléchissante du sens – ne peut être mis à l'épreuve d'une manière ludique – donc sans concept, sans *a priori*, « *logologique* », sans conséquence (sans *telos*), c'est-à-dire accompagné et porté par un sentiment de sécurité –, si donc l'environnement (mère, père, première nourrice) ne peut fournir cet

espace de réflexivité sans concept, parce qu'il a toujours déjà été traversé, aliéné, dépouillé de chair, transformé en fantôme par les revendications de l'institution symbolique (idées culturelles, familiales, religieuses, etc.), alors l'*écart* entre le déroulement de l'ouverture et l'enroulement en réflexivité, indispensable à la mobilité du double mouvement, ne peut se former et, par conséquent, l'attraction de l'amorce de sens sauvage se vit à distance, comme un état de confusion extrême, comme une crise aiguë. Cette forme de traumatisme est archaïque non seulement parce qu'elle est génétiquement antérieure au traumatisme sexuel de Freud, mais aussi parce qu'elle concerne *la spatialisation originnaire*.

Écart et sublime

La question de la transpassibilité du sens est donc corrélative de la question de savoir quel type de phénoménalité est celle qui est habitée par cet écart, et dont la phénoménalisation est synonyme de la spatialisation (et de la temporalisation) « originnaire » du sens. Avoir reconnu la valeur phénoménologique-méthodologique du sublime phénoménologique pour la clarification de ces problèmes est probablement l'une des contributions les plus importantes de Richir à la phénoménologie contemporaine. Le passage suivant, que nous nous permettons de citer *in extenso*, explique l'idée de base. De plus – et nous y reviendrons dans les sections suivantes – Richir nous donne ici des indications importantes concernant le problème du corps psychotique.

Toute la différence que nous tentons de cerner ici tient dans la différence entre le sublime phénoménologique et le choc unilatéral de l'horrible, de l'im-monde et de l'effrayant. [...] [N]ous devons rappeler [...] qu'il n'y a précisément pas d'épreuve phénoménologique du sublime sans la distance, précisément, qui met à distance le menaçant, l'horrible ou l'effrayant. Distance qui est celle d'une proto-spatialisation (coextensive, irréductiblement, d'une proto-temporalisation), et à partir de laquelle ou en laquelle, seulement, peut s'amorcer quelque chose comme la temporalisation/spatialisation en langage. Le sublime phénoménologique – c'est-à-dire la rencontre phénoménologique, dans et par une facticité coextensive d'autres facticités, de *l'apeiron* ou de l'illimité phénoménologiques – serait ainsi, comme nous le pensons, le point nodal de toute articulation phénoménologique, très proche, mais distinct de la psychose en ce que cette dernière relèverait d'un excès de passivité à son égard. La « peur » ou le « refoulement » du sublime serait aussi en un sens, mais en un sens seulement, « peur » ou « refoulement » de la folie – dans la fatale confusion architectonique de celle-ci avec le sublime (Richir 1992, p. 58).

Laissons pour l'instant de côté les références pathologiques. La différence entre le sublime phénoménologique et l'effondrement phénoménologique consisterait précisément dans le fait que le premier maintient le second à distance. Cette prise de distance a déjà été décrite par Kant dans l'analyse du sublime d'une manière proprement phénoménologique. Le sentiment du sublime est donc complexe en soi : il consiste à s'élever au-dessus (à s'éloigner) d'un échec, à savoir de l'échec de la schématisation face à une phénoménalité sans mesure ou sauvage. Chez Kant, le sublime est marqué par l'éveil d'une faculté « d'une tout autre sorte »¹² en nous. Il s'agit de la raison que l'on peut ressentir ici dans la réflexion esthétique comme une sublimité au-dessus (*erhaben sein über*) de l'entendement. Chez Richir, le champ esthétique de Kant se transforme en champ phénoménologique. L'indétermination illimitée de ce champ, pensée au sens d'un *apeiron* phénoménologique, devient maintenant aussi « perceptible » comme un échec de la phénoménalisation qui se manifeste dans l'effondrement de toutes les institutions symboliques avec leur stabilité. Dans ce moment négatif du sublime, l'ego symboliquement institué subit sa « mort » symbolique. La reconquête des points d'appui symboliques – la transition vers le moment positif du sublime – se produit maintenant, selon Richir, non pas grâce à l'instance de la raison, mais par la chair et par l'affectivité. Les indéterminations sauvages immaîtrisables du champ phénoménologique consistent en ces facticités qui ne sont pas les miennes, en ces « présences » et aperceptions de monde qui ne sont pas les miennes, bref : en la vie d'autres qui sont radicalement en retrait par rapport à moi et jouent pourtant un rôle essentiel dans la phénoménalisation des phénomènes de monde et de langage. Aussi s'agit-il de rencontrer cet *apeiron* (après une mort symbolique) non pas avec la peur (paranoïa), ni avec la forclusion – dans le contexte de la psychose, nous continuerons de parler de forclusion plutôt que de refoulement –, mais d'en activer, pour ainsi dire, les « réserves » relevant de la chair et de l'affectivité, ou en d'autres termes, de m'engager par transpassibilité avec l'imprévisible, de m'approcher de manière ludique de la différenciation de l'intérieur et de l'extérieur (du double mouvement de l'enrouler-dérouler) afin de réaliser une prise de distance dans l'approche qui ouvre le « Moi » à l'épreuve et à l'institution créative d'un soi : « l'énigmatique auto-aperception du soi comme un soi qui, ayant traversé cette mort, se retrouve dans l'énigme de son incarnation » (Richir 1992, p. 81).

¹² « [...] eine Selbsterhaltung (*auto-conservation*) von ganz anderer Art », I. Kant, KU A104.

Malencontre symbolique

Nous sommes maintenant en mesure de thématiser l'horizon pathologique du passage que nous venons de citer. L'*apeiron* phénoménologique, par les amorces de sens surgissant *ad infinitum* dans l'anonymat, devient menaçant et se révèle, dans le moment négatif du sublime, dans « le choc unilatéral de l'horrible, de l'im-monde et de l'effrayant » (Richir 1992, p. 58) comme une transgression absolue. Dans la psychose, le soi se fige par l'angoisse devant le moment négatif du sublime, il ne peut pas établir de distance nécessaire pour que puisse avoir lieu la rencontre avec le sens se faisant, mais, dans une sorte de « malencontre symbolique » (Richir 1992, p. 63), il reçoit *passivement* et *sans distance* les institutions symboliques implorées en identité¹³.

Si l'implosion était « générale », elle serait coextensive d'une sorte [...] de psychose, en laquelle on peut voir la « folie » des origines. Une crispation extrême du sens sur soi l'amène à implorer, et de là, à *engloutir* le champ phénoménologique. Le sens phénoménologique de l'illumination implose dans l'identité qui elle-même ne fait plus sens [...] : c'est par là qu'elle *se désancre* du champ phénoménologique, *se désincarne*, perd sa concrétude phénoménologique de langage, c'est-à-dire aussi le jeu, en elle, des *Wesen* sauvages de langage [...] (*nous soulignons*) (Richir 1992, p. 275).

L'absorption du champ se produit à travers le « champ de gravitation » d'une identité qui polarise le champ du sens en vue de lui-même et, à la suite de l'implosion, donne lieu à une explosion de la langue qui, pourtant, ne fait que répéter l'écho de cette identité comme une sorte de pseudo-langage :

[E]lle prolifère dans la langue, et va dans la psychose, jusqu'à en perturber, voire en déformer complètement l'usage [...] (Richir 1992, p. 307).

Par conséquent, le sens 1.) se *déracine* du champ phénoménologique, et par là il dérive dans l'opacité même malgré son apparente translucidité, car ses itérations proliférantes le rendent incompréhensible ; et 2.) il se *désincarne* parce qu'il renonce aux concrétudes de la parole ayant leur temps et leur temporalisation propres pour remplacer désormais le jeu rythmique des amorces de sens par l'« alphabet » d'un *Gestell* symbolique.

¹³ Ce qui fait fonctionner comme le signifiant chez Lacan. Cf. Richir : « Merleau-Ponty : un tout nouveau rapport à la psychanalyse », *Les cahiers de philosophie*, n° 7 : Actualités de Merleau-Ponty, Lille III, 1989, pp. 155-187.

Cette dimension charnelle du phénomène de langage est ici d'une importance capitale. Dans ses travaux sur l'intersubjectivité, Husserl a déjà attiré l'attention sur cette dimension. En mettant l'accent sur la distinction entre la chair intérieure et le corps extérieur, entre l'*Innenleiblichkeit* et l'*Außenleiblichkeit*, il s'affronte à l'objection de la psychose, dans laquelle les voix des autres seraient entendues de façon immanente, c'est-à-dire « originairement », ce qui contredirait le principe de la fondation charnelle d'autrui chez Husserl (Husserl 1973, p. 366). De même que ma chair apprésentée se constitue comme étant entrelacée avec un *Außenleib*, de même une voix immatérielle est apprésentée avec un *Innenleib* qui y est entrelacé. En d'autres termes : derrière les signes abstraits de la parole se révèle un événement d'expression, l'*Innenleiblichkeit* d'une vie égoïque – l'incarnation du langage¹⁴. Merleau-Ponty, lui aussi, parle dans ses dernières notes de travail de « la force d'incarnation du langage » (Merleau-Ponty 1964, p. 289), par laquelle les *Wesen* sensibles communiquent de façon ludique avec les *Wesen* langagiers. Comme chez Richir, nous trouvons déjà chez Merleau-Ponty l'idée d'une sorte de structuration *musicale* de l'enchevêtrement de la *Leibhaftigkeit* du sensible et du langage incarné. Cette idée est ici d'une importance particulière parce que le psychotique semble précisément être « dés-accordé (*ver-stimmt*) » par rapport au langage¹⁵.

Stimmung et Verstimmung

La question de la *Stimmung* est décisive pour une phénoménologie de la psychose. Elle seule nous donne des indices sur l'être-au-monde psychotique. Comme on le sait, Heidegger a déjà décrit cette dimension pathique-passive de l'existence dans *Être et Temps*. Le *Dasein* trouve non seulement ses possibilités d'existence, mais il *se trouve* aussi toujours dans une tonalité affective et dans une couleur d'atmosphère – dans une *Befindlichkeit* face au monde. Le fait que le sujet se trouve ici toujours aussi dans la position d'un complément d'objet indirect – comme celui *pour* qui le monde semble être accordé de telle ou telle manière – fait référence à l'après-coup (*Nachträglichkeit*) constitutif de la conscience de ces *Stimmungen*. Le « toujours déjà » de la *Stimmung* est l'expression de son

¹⁴ Cf. Richir 1992, p. 36sq.

¹⁵ Il s'agit d'un état de fait que la psychopathologie connaît par le terme de « parathymie ». Avec la différence essentielle, cependant, qu'elle y caractérise une relation intrapsychique, alors que la *Stimmung* (à partir de Heidegger jusqu'à Binswanger et Maldiney) décrit un rapport au monde – ou encore chez Richir, la « charnière » entre les *Wesen* de monde et les *Wesen* de langage.

passé transcendantal – d'un passé qui n'a jamais été présent – et corrélativement d'un futur transcendantal qui ne sera jamais présent. Le problème que Richir révèle dans la conception heideggerienne est la structure fondationnelle hiérarchisante que Heidegger introduit ici : la subdivision des *Stimmungen* en *Grundstimmungen* et *Stimmungen* de la vie quotidienne. La « distinction » ontologique existentielle des *Stimmungen* comme la peur et l'ennui magnétise le champ des *Stimmungen* vers un centre qui est censé permettre un accès privilégié, c'est-à-dire « réel » à l'être du *Dasein*. Mais selon Richir, cette finitisation ou cette clôture des possibilités du *Dasein* conduit à travers l'être-pour-la-mort, conçu par Heidegger comme relevant de l'ontologie fondamentale, précisément – c'est ce que la psychopathologie nous enseigne – à la psychose. La *Daseinsanalyse* de Heidegger peut donc, selon Richir, être comprise comme une psychose transcendantale – « transcendantale » parce qu'elle reste au niveau de l'hypothéticité de l'investigation philosophique. Nous retrouvons au cœur de ce problème le court-circuit de la spatialisation/temporalisation du sens que nous avons déjà décrit. La spatialisation originaire avait comme fonction de garder l'écart ouvert. Dans ce cas, il s'agit de l'écart entre la résolution (*Entschlossenheit*) (active) et l'être accordé (*Gestimmtheit*) (passif). Si maintenant les deux s'identifient l'un à l'autre, si le transpossible implose en possible, se ferme ou devient fini, alors cela ne signifie rien d'autre qu'un court-circuit (absence de distance) du passé et du futur transcendantal. Le *Dasein* perd sa transpassibilité, il devient insensible au temps au-delà de sa possibilité, au temps de la non-présence. Et quel est ce temps de cette non-présence ? Rien d'autre que le temps et par conséquent la possibilité de l'autre. La fermeture de la *Stimmung* conduit donc, selon Richir, à un *solipsisme existentiel*. *Existential* signifie ici : le *Dasein* est ouvert à l'autre, qui par conséquent existe pour lui « réellement », mais il y est passible seulement à partir de la résolution de ces propres possibilités qui demeurent à chaque fois en deçà du passé et du futur transcendantsaux.

Sans la réceptivité « du dedans » de la *Stimmung* des mots, il n'y a pas de chair intersubjective. Et les conséquences peuvent être fatales : « S'il y a 'rencontre', c'est bien plutôt dans ce qui n'a jamais cessé de frapper les hommes, à savoir dans *l'impossibilité d'exister* du sujet malade » (Richir 1992, p. 367). Rien n'arrête alors le processus de désincarnation du langage. La production de réalité d'un système linguistique sans frontières et sans résistance, de « l'opérativité quasiment magique des signes, » fait de ce langage « la barbarie dévastatrice de la psychose » (Richir 1992, p. 369).

La chair de langage psychotique et le mâle-soldat

Si nous appliquons maintenant cela à notre question de départ, nous retrouvons cette structure dans ce que nous avons appelé « la place vide ». L'infini polymorphisme dans le visage de la masse rebelle qui s'élève comme intersubjectivité (que Richir appelle « interfacticité » afin de rendre compte de l'indétermination concrète de la rencontre) du « marécage de la vie publique » – emblème de *l'apeiron* phénoménologique, de son indétermination et de son caractère immaîtrisable – est dispersé par un coup de feu dans la foule, transpossibilité et transpassibilité étant séparées de force et le sens implosant dans l'identité de l'idée fixe du mécanisme de la maintenance du Moi. Si le « fasciste » crée cette identité perceptuelle (Richir et Theweleit parlent ici également d'une sorte de « court-circuit ») et force la « réalité » dans le fondement déraciné et désincarné de son cuirasse-moi, la seule possibilité d'existence de son soi se réalise comme une totalité, le solipsisme existentiel est achevé (« Degrelle n'est rien, si ce n'est cohérent ») (Littell 2008, p. 72). Ce court-circuit caractérise aussi son rapport à la politique par le court-circuit d'une « filiation directe » sans histoire (et surtout sans père) : c'est la filiation du pouvoir qui l'emporte sur tous les pouvoirs sociaux. Elle accouche d'un grand Moi, si grand qu'il peut devenir identique aux limites du monde (Theweleit 2016, p. 409). La politique est donc investie sans distance, « directement, sans détours [...], sans codification par des conventions, des institutions ou des conditions historiques » (*ibid.*). Et nous pouvons ajouter avec Richir : cela se passe au prix qu'il n'y a de rencontre dans ce « politique » car tout sens est déjà polarisé par le trou noir de ce court-circuit.

Mais le fasciste ne réussit pas toujours à s'« instituer » après coup lui-même dans l'isolement solipsiste au-delà de toute transpassibilité : la « boue » est l'*emblème d'être* de cette capitulation. La boue, par son caractère informe et protéique, est le signe phénoménologique de *l'apeiron* phénoménologique lui-même qui dans le moment négatif du sublime évoque la « kata-strophe » (littéralement : le bouleversement complet du Moi) ; *l'apeiron* se trouve souillé de la boue, submergé et envahi par elle. On s'en souvient : le fait même que la menace se joue « sur la peau du fasciste » est dû au fait que ses limites corporelles diffuses échouent d'intégrer les sensations charnelles et c'est pourquoi tout sentir équivaut à une sur-excitation et est donc vécu comme « être à la merci de ». À propos de cela, nous pouvons encore une fois citer Richir :

[C]ela montre qu'il y a, entre la mise à jour de l'épreuve propre de la transpassibilité comme d'un schématisme inlassable et d'un *apeiron unheimlich* – en un sens toujours inhabité et à jamais inhabitable –, et l'expérience de la

psychose une sorte d'étrange proximité, presque infinie, dans une distance non moins infinie qui tient toute en une subtile nuance – celle qu'il y a entre une passibilité de chair, avec sa distance, donc sa proto-spatialisation (indissociable de sa proto-temporalisation), et une passivité qui, poursuivie jusqu'à l'impression d'une empreinte sur la cire, *incorpore* plutôt qu'elle n'incarne (Richir 1992, p. 58).

Dans la psychose selon Richir, le point où la réceptivité aux amorces de sens se transforme en un « être à la merci de » est, comme nous l'avons vu, conditionné charnellement comme le revirement nuancé de l'incarnation en incorporation – une relation d'expression dans laquelle un « moi-de-chair (*Leib-Ich*) » intérieur s'entremêle avec un *Außenleib* (qui n'est pas un corps sans esprit) ou atteint le point d'un recouvrement (*Deckung*) avec celui-ci. L'intériorité n'est donc constituée que lorsque je peux malgré tout inscrire la distance de la proto-spatialisation dans cette correspondance. Par le court-circuit de la surexcitation, le fasciste ne peut pas développer cette relation d'expression, mais reçoit les « *stimuli* » dans une passivité sans distance. Sa relation à l'*Innenleiblichkeit* et à l'*Außenleiblichkeit* est donc désincarnée.

Si Richir plaide ailleurs pour retrouver l'expression vivante en allant à la « frange d'indéterminité et d'indétermination originaires » (Richir 1992, p. 294) de chaque cadre symbolique, il faut souligner au terme de ce que nous venons de voir que cette « revitalisation » de la transpassibilité suppose que cette « frange » – ou plutôt la topologie qui l'ouvre – est déjà avant tout instituée. Sur la base des analyses de Theweleit et Littell à propos du corps fasciste, on peut comprendre pourquoi les institutions de sens doivent être laborieusement et successivement écartées de la « frange » charnellement indéterminée dans le développement de la petite enfance pour que le Moi toujours menacé par la fragmentation puisse se retrouver dans les amorces infinies de sens de la chair. Si la transpassibilité s'est atrophiée, cette « métempsychose » (Richir 1992, p. 297) du soi échoue et des « réalités » telles que celles du mâle-soldat ou celle de la maintenance existentielle-solipsiste du Moi doivent être produites. Leur seule fonction est de fixer la dimension protéiforme de l'(inter-)facticité dans des identités sans vie qui à leur tour commencent à proliférer dans cette « production » infinie elle-même¹⁶; Cela explique peut-être aussi pourquoi la « passion » et l'expressivité excessives du fasciste agissent d'une manière si *spectrale*.

¹⁶ « ...que la langue, par la stabilité de son institution, 'nous aide' à penser tout comme il nous protège contre la prolifération des possibles du penser (une protection qui se brise chez certains psychotiques et les plonge dans la 'folie') », Richir 2000, p. 107sq.

BIBLIOGRAPHIE

Degrelle, Léon (1949) : *La campagne de Russie, 1941-1945*, Paris.

Dwinger, Edwin E. (1939) : *Auf halbem Wege*, Jena.

Flock, Philip (2015): « Leib und Faschismus. Psychoanalytische und phänomenologische Annäherungen ». In: *Leib – Körper – Politik. Untersuchungen zur Leiblichkeit des Politischen*, Thomas Bedorf et Tobias Nikolaus Klass (éd.), Weilerswist, 2015, pp. 233-247.

Husserl, Edmund (1973) : *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität; Zweiter Teil: 1921-1928*, in *Husserliana*, vol. XIV, I. Kern (éd.), Den Haag, 1973.

Littell, Jonathan (2008) : *Le sec et l'humide*, Paris.

Littell, Jonathan (2008) : *Die Wohlgesinnten*, trad. par Hainer Kober, Berlin ; *Les Bienveillantes*, Paris.

Mahler, Margaret S. (1998) : *Symbiose und Individuation – Psychosen im frühen Kindesalter*, trad. par Hildegard Weller, Stuttgart.

Merleau-Ponty, Maurice (1945) : *Phénoménologie de la perception*, Paris.

Merleau-Ponty, Maurice (1964) : *Le visible et l'invisible*, Paris.

Richir, Marc (1992) : *Méditations phénoménologique*, Grenoble.

Richir, Marc (1995) : « La mesure de la démesure : De la nature et de l'origine des dieux », *Epokhé* n° 5 : La démesure, Grenoble, 1995, pp. 137-173.

Richir, Marc (2000) : *Das Abenteuer der Sinnbildung*, trad. par Jürgen Trinks, Wien.

Richir, Marc (2004) : *Phantasía, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Grenoble.

Theweleit, Klaus (1977) : *Männerphantasien 1: Frauen, Fluten, Geschichte*, Frankfurt a.M., 1977.

Theweleit, Klaus (1978) : *Männerphantasien 2: Männerkörper – zur Psychoanalyse des weißen Terrors*, Frankfurt a.M., 1978

Theweleit, Klaus (2000) : „Nachwort zur Taschenbuchausgabe“, dans *Männerphantasien 1 und 2*, München, Zürich, 2000.

Theweleit, Klaus (2016) : *Fantasmâlgories*, trad. par Christophe Lucchese, Paris.

Le rythme du regard en peinture

MATHILDE BOIS & ISTVÁN FAZAKAS

Dans cette contribution, nous proposons de dégager la dimension charnelle du regard éveillé par les images de l'art. Nous comprenons le regard comme un parcours phénoménalisant qui, plutôt que de s'épuiser dans ce qu'il phénoménalise, *se* sent dans et par ses battements, est incarné dans une chair. Certes, la vision paraît le plus souvent désincarnée par son apparente immédiateté ou encore par son institution comme le sens *par excellence*, d'une façon analogue à celle de la pensée pour se penser – comme si penser ne revenait qu'à voir dans un espace immatériel des idées ou des essences indifférentes à leur incarnation. En outre, l'art de la peinture peut être conçu, et l'a déjà été, comme celui d'ouvrir une fenêtre sur un monde purement idéal, dépourvu de toute matérialité¹. En prenant le contre-pied de telles considérations, nous soutiendrons que le regard vivant s'éveillant dans la rencontre avec une œuvre d'art a une dimension charnelle qui lui confère une épaisseur, et que cet éveil révèle des couches d'expérience plus archaïques que le clivage entre un réel perceptif et un imaginaire purement fictif. Les images ne sont pas que des simples reproductions d'une réalité plus originaire : elles mettent parfois en jeu des dimensions de notre chair pointant vers une incarnation primordiale presque synesthésique des sens, avant même leur distribution dans les différents « lieux » du corps. Pour mettre en évidence cette dimension, nous montrerons qu'il y a vie non seulement devant ou dans l'image, mais que notre regard peut parfois devenir lourd, se condenser ou se dissiper, courir, ralentir ou s'envoler, comme si l'élément de la peinture était un milieu lui-même ayant une pesanteur.

Pour explorer cette dimension charnelle du regard, nous partirons des analyses husserliennes des kinesthèses pour ensuite nous concentrer sur les kinesthèses imageantes et imaginaires que l'on peut avoir devant et dans l'image. L'enjeu sera de déterminer en quel sens la chair constitue un point d'ancrage pour les kinesthèses d'un moi vivant dans le monde de l'image. En nous inspirant de quelques remarques de Husserl sur l'intensité, les moments de force et le tempo des kinesthèses, nous proposerons de décrire

¹ On peut rappeler la définition célèbre de la peinture par Alberti : la peinture « s'efforce de représenter les choses visibles », elle « est pour moi une fenêtre ouverte par laquelle on puisse regarder l'histoire ». Leon Battista Alberti, *La peinture*, trad. T. Golsenne et B. Prévost, Paris, Seuil, 2004, p. 83.

la dimension charnelle du regard qui contemple une image en termes de rythme. En effet, si le regard a un rythme, ce dernier doit être le rythme de la chair même. Il doit être pensé comme le mouvement d'un élément dont les condensations et dissipations sont vécues comme sa spatialisation primordiale ; où les temps forts et les temps faibles scandent la vie avant la fixation de la temporalisation dans une succession uniforme de maintenant. Nous approcherons cette dimension rythmique du regard en nous appuyant sur les travaux de Richir sur la *phantasia* pour montrer que s'il y a des mouvements avec des battements dans la phénoménalisation d'une œuvre d'art, ces derniers relèvent originairement de l'affectivité. C'est ultimement dans la rencontre de la matérialité d'une œuvre, dans le regard se déployant en *phantasia* « perceptive » et dans les affections qui mettent en mouvement cette dernière que se révèle la dimension rythmique du vécu de l'image.

1. LES KINESTHÈSES EN IMAGE

Nous savons depuis les leçons de Husserl sur la spatialité que la constitution de l'espace est strictement liée aux mouvements du corps. C'est en effet le mouvement de la chair, et plus précisément les sensations de mouvements qui sont ancrées dans celle-ci, qui déploie l'espace des choses, présentées pour nous à travers les sensations exposantes². Ainsi, les kinesthèses « mettent en perspective »³ les sensations exposantes, pour en faire des apparitions d'objets localisés dans l'espace de mon corps et dotés d'une certaine volumétrie. D'où l'idée d'un pouvoir constituant de la chair : ma chair fait varier les apparences perceptives et c'est dans le caractère réglé de cette variation que le monde d'objets s'esquisse. La chair est, en effet, le lieu « vécu » des synthèses qui, sans devenir thématiques, sont toujours en fonction (*fungierend*) pour unifier le divers des sensations, des aspects, des adombrations en des unités de sens de façon à constituer un phénomène en connexion avec d'autres et son horizon.

L'image, en revanche, a tout l'apparence d'être un objet insensible au déplacement de ma chair. Certes, quand je circule dans l'espace du musée, cet objet composé de pigments, de toile, susceptible de recevoir les reflets de lumière, se transforme en corrélation avec le déplacement de ma chair. Mais cet objet coloré n'est pas encore, à proprement parler, une image.

² E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome 2 – Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. E. Escoubas. Paris, Presses universitaires de France, 1982, pp. 93sq.

³ E. Husserl, « Notes pour la constitution de l'espace », in *La terre ne se meut pas, Recherches fondamentales sur l'origine phénoménologique de la spatialité de la nature*, trad. D. Franck, D. Pradelle et J.-F. Lavigne, Paris, Éditions de Minuit, 1989, pp. 54-55.

L'image, au moins si on l'entend dans un sens phénoménologique, ne se réduit pas à son support physique, mais est constituée par un acte de mise en image, qui consiste en un dédoublement de l'intentionnalité : viser quelque chose à travers quelque chose. L'objet constitué par là – l'objet-image – n'est pas l'une des esquisses de la chose-image. En effet, la petite figurine brunâtre représentant le paysan labourant son champ dans *La chute d'Icare* n'est pas un aspect de l'objet couvert de pigments, mais une apparence flottante dans mon environnement, rompant l'unité de mon champ de vision pour présenter un monde appartenant à un autre espace et un autre temps :

Partons de l'image, avec ses figures, paysages, etc. qui figurent et sont figurés. Ce monde idéal est un monde pour soi. Mais pourquoi ? Grâce à quoi est-il phénoménologiquement caractérisé comme tel ? Or notre champ visuel s'étend plus loin que le champ d'image, et ce qui y survient a aussi son rapport à l'image. Là est le cadre. Il encadre le paysage, la scène mythologique, etc. À travers le cadre quasiment comme à travers une fenêtre, nous jetons le regard à l'intérieur de l'espace d'image, dans la réalité effective de l'image⁴.

Le cadre signale ainsi les frontières de cet espace qui ne sont pas corrélées à mon corps empirique, que je ne peux toucher, dont je ne peux m'approcher. Les apparitions en dehors du cadre, le signe que le gardien fait par exemple pour montrer que le musée fermera dans dix minutes, continuent à faire partie de mon espace empirique. Le monde représenté en image a une autre réalité, il est un monde pour soi qui n'a pas d'effets directs sur les choses et les événements qui persistent ou surviennent dans l'espace de la perception. Et inversement, c'est comme si je n'avais pas de pouvoir sur lui : par mes déplacements dans l'espace, je ne fais qu'atteindre ce lieu depuis lequel l'image se donne « correctement⁵ » – sans reflets, sans déformation du cadre. Mais, comme l'explique Husserl, ces modifications de la chose-image ne concernent en rien l'objet-image, qui se situe au-delà, intouché par les transformations que ma chair fait subir au champ visuel : « [...] toutes les déformations précisément ne sont pas apparitions de l'objet-image [...], la figurine en image qui se modifie n'est pas l'objet-

⁴ E. Husserl, *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, trad. R. Kassis et J.-F. Pestureau, Grenoble, J. Millon, 2002, p. 85.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 468. Rien n'en témoigne mieux, paradoxalement, que les anamorphoses qui cachent, pour ainsi dire, deux images dans un objet physique. Ces deux images ne peuvent cependant pas être appréhendées en tant que telles en même temps, car elles prescrivent deux positions différentes à ma chair perceptive. Le déplacement de ma chair dans l'espace ne les constitue pourtant pas progressivement comme images, mais tout ce que je peux faire c'est de me placer à l'endroit où je vois l'une ou l'autre image. Bref, il y a deux objets-image, mais non pas deux choses-image.

image pour lequel la photographie est substrat »⁶. Est-ce à dire que *dans* l'image le pouvoir constituant de ma chair est entièrement suspendu ? Est-ce que le monde qui s'offre au spectateur de tableaux est un monde qui n'est pas perçu par un regard incarné ?

Si c'est le cas, l'image serait une sorte d'apparence déçue, une copie sans vie du visible, qu'il faudrait rapporter à un objet à l'extérieur d'elle pour en faire du sens (cette étendue de bleu émeraude tirant sur le bleu *ressemble* à une mer). La force des analyses husserliennes de l'image tient notamment à ce qu'elles rendent compte du fait que toute image porte en elle, bien que non figuré, quelque chose comme un regard, que toute figuration d'un monde imaginaire inclut intentionnellement celui qui le (quasi-)perçoit. Certes, ces objets qu'on reconnaît habituellement comme images relèvent d'un type de réalité bien différente de celle dans laquelle nous vivons dans une attitude pratique. Il n'en demeure pas moins que cette différence ne se constitue paradoxalement pas par une dissemblance totale, mais plutôt par un excès de ressemblance avec le monde de la perception, par une parenté dans la façon dont les objets ont de se donner au regard :

Toute donnée sensorielle a pourtant un rapport à ma chair. Les enchaînements kinesthésiques peuvent être appréhendés comme des mouvements oculaires, les données visuelles sont appréhendées comme des apparences perceptives (*perzeptive Apparenzen*). Les pures données s'ordonnent dans le champ sensoriel visuel qui a son existence propre en rapport avec la chair, et tout particulièrement en rapport avec les yeux. Dans l'apparition perceptive s'expose néanmoins quelque chose d'autre, un semblable, il s'y figure (*verbildlicht sich*) quelque chose de semblable, et dans l'enchaînement des mouvements kinesthésiques se figure (*verbildlicht sich*), d'une certaine manière, l'enchaînement de mouvement qui appartient à ce qui est exposé (*Dargestellte*) et à sa constitution⁷.

À suivre Husserl, il y aurait des kinesthèses *imageantes* dans lesquelles se figurerait l'enchaînement des mouvements corrélés aux apparitions quasi-perceptives du monde figuré. Ce n'est donc pas seulement les apparences

⁶ *Ibid.*, p. 468.

⁷ Nous traduisons. « Alle Empfindungsdata haben aber Beziehung zu meinem Leib. Die kinästhetischen Reihen sind auffassbar als Augenbewegungen, die visuellen Data sind aufgefasst als perzeptive Apparenzen. Die blossen Data ordnen sich dem visuellen Empfindungsfeld ein, das sein eigenes Sein hat in Beziehung auf den Leib, speziell in Beziehung auf das Auge. In der perzeptiven Erscheinung aber stellt sich dar ein anderes, Ähnliches, verbildlicht sich darin ein Ähnliches, und in der Reihe der kinästhetischen Bewegungen verbildlicht sich in gewisser Weise die zu dem Dargestellten und seiner Konstitution gehörige Bewegungsreihe », E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Erster Teil (1905-1920)*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 292.

perceptives qui sont dédoublées de façon à en faire une figuration, mais aussi mes kinesthèses face à l'image, qui, dans le champ imaginaire, semblent entrer en jeu dans la constitution des objets figurés. La question, ou les questions demeurent entières : de quel type de constitution s'agit-il exactement (à savoir, à quelle région d'être donne-t-elle accès⁸) et à quoi ces kinesthèses correspondent-elles (à savoir, qu'est-ce qui les éveille, ou motive) ?

Pour rendre compte de la présence de kinesthèses constitutives – même minimales – pour la constitution du monde figuré, Husserl reprend les exemples, certes obliques, du paysage qui s'offre par une fenêtre ou du panorama depuis le sommet d'une montagne. L'immobilité du corps face à l'image rappelle en effet celle que l'on peut éprouver dans certaines expériences perceptives où les objets sont hors de portée de ma chair :

L'« image » est une « vue » (*Ansicht*) d'un paysage. Il ne s'agit pas d'une seule apparition, mais d'une unité d'apparitions, qui se constitue dans le parcours des apparitions diverses tout comme l'est la vue (*Aussicht*) que l'on a sur le sommet d'une montagne ou devant une fenêtre. Je regarde çà et là avec mes yeux, dans une certaine diversité de points de vue (*Blickstellungen*) et je gagne ainsi l'aspect de ce que je peux embrasser d'un coup d'œil depuis une position déterminée⁹.

L'image, le paysage sur lequel s'ouvre une fenêtre ou la vue depuis un sommet montagneux ont ceci en commun que, dans ces expériences, le visible est détaché de l'espace immédiat du corps empirique, et corrélativement – dans une articulation que l'on pourrait sans doute analyser plus finement – perd en partie ou en totalité son investissement par la foi perceptive. De la sorte, la scène n'apparaît que comme une « vue » toujours et déjà constituée « ailleurs », sans la participation d'un moi qui la vivrait comme son monde environnant, dans lequel il est agissant. Cependant, cette vue qui semble s'offrir à nous impassiblement, voire, dans le sublime, nous écraser, d'un seul coup, comme si nous n'y étions « pour rien », est toujours déjà le résultat d'une synthèse, celle d'une multiplicité d'apparitions perceptives acquises par le déplacement de mes yeux. L'unité du paysage, son apparence harmonieuse, semble nous être prescrite de l'extérieur – en nous prescrivant même le lieu pour la saisir – alors que c'est la multiplicité de positions de regard qui en constitue, une fois les apparitions assemblées, le caractère de « vue » unifiée, d'image perceptive. Ainsi, de manière similaire aux objets de la perception dont la teneur matérielle se constitue

⁸ Cf. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 35.

⁹ E. Husserl, *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, *op.cit.*, p. 291.

par le déplacement de ma chair, la possibilité pour l'image d'apparaître repose sur les micro-mouvements de mon regard et leur synthèse réglée sur le rapport entre les points de vue – en tant qu'ils sont divers points dans un espace unifié par ma chair – et ce qui est vu, autrement dit, sur le rapport entre les kinesthèses et les sensations exposantes. La seule différence notable entre l'espace de l'image et celui de la perception empirique est que la staticité de l'image (ou de la vue du paysage) impose à mon corps de conserver une position relativement déterminée devant l'image physique (ou la fenêtre), de telle sorte que les kinesthèses entrant en jeu dans la constitution sont seulement des kinesthèses oculaires. Je ne peux m'approcher du figuré, ni le contourner, mais je peux (et dois) le parcourir. Ainsi, de manière analogue à la corrélation du si... alors... qui caractérise la constitution du monde d'objets empiriques, devant *La chute d'Icare*, je sais que si je regarde vers la droite, je verrai les voiles du navire sur l'eau, si je regarde vers la gauche, je verrai les flancs rocheux, et c'est dans ce parcours que se constitue l'image.

La césure entre l'espace de mon corps et celui de l'image soulève l'exigence de déterminer si les kinesthèses correspondant à ces mouvements sont des kinesthèses « imaginaires » ou des kinesthèses ancrées dans mon corps empirique. Cette ambiguïté est redevable au caractère figurant des kinesthèses empiriques devant l'image :

Je suis le moi effectif et j'ai devant moi un tableau sur le mur que je contemple. J'accomplis l'imagination (*die fingierenden Akte*), je contemple le paysage idéal plutôt que la chose sur le mur ; et là, je bouge mes yeux et rends explicite (*vollziehe Explikationen*), mais je suis en même temps dans la *phantasia*, et dans le paysage idéal, je me déplace comme si j'en étais les yeux « idéaux », j'accomplis une contemplation *idealiter*, etc. [...] Je bouge effectivement mes yeux (comme je peux le dire par la réflexion et dans l'appréhension de la perception de ma chair), mais quand je vis dans la conscience d'image, je bouge certes mes yeux, mais dans ce mouvement se figure un mouvement oculaire en *phantasia*. [...] Vivre une apparition comme une image exige de tout vivre de façon modifiée, incluant les sensations kinesthésiques¹⁰.

¹⁰ Nous traduisons. « Ich bin das wirkliche Ich und habe mir gegenüber das Gemälde an der Wand, das ich betrachte. Ich vollziehe dabei die fingierenden Akte, ich betrachte die ideale Landschaft und nicht das Ding an der Wand hier; dabei bewege ich meine Augen und vollziehe Explikationen; aber ich bin dabei gleichsam in der Phantasie, und in der idealen Landschaft bewege ich, als wäre ich in ihr, die "idealen" Augen, vollziehe *idealiter* Betrachtungen etc. [...] Ich bewege wirklich die Augen (so sage ich in der Reflexion und in der Auffassung der Leibeswahrnehmung), aber wenn ich im Abbildungsbewusstsein lebe, so bewege ich zwar die Augen, aber darin verbildlicht sich ein Phantasie-Augenbewegen. [...] Eine Erscheinung als Bild erleben, das fordert, all das modifiziert haben, also auch die kinasthetische Empfindungen. » E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, op. cit., pp. 292-293.

La constitution du sens du monde de l'image ne dépend pas entièrement du moi de la conscience d'image (autonomisé, réglé par l'image seule, etc.), mais de l'activité de la chair du moi empirique (*Leibkörper*), le spectateur, devant l'image. C'est bien moi (c'est-à-dire, le sujet institué dans et avec ses histoires, dans et avec son corps) qui accomplit les actes imageants et ce n'est qu'en les accomplissant que j'initie le parcours de la surface picturale à la fois comme un parcours accompagné par des kinesthèses empiriques et comme un parcours imageant dans lequel se figurent les mouvements « idéaux ». Il y a donc deux séries de mouvements : celle des mouvements empiriques de mes yeux et celle des mouvements du regard en *phantasia*. Le rapport entre ces deux séries, Husserl le saisit en termes de « modification », que l'on peut décrire comme transposition du perceptif en régime d'imagination. Ainsi, si l'image doit apparaître comme *une* image, c'est parce que les déplacements de mes yeux figurent ceux qu'effectuerait un spectateur appartenant au monde de l'image. Le monde figuré doit être constitué comme doit l'être le monde de la perception, et cela est possible par la transposition de mes kinesthèses en imagination, et la synthèse des sensations exposantes que cette transposition permet.

Si l'introduction par Husserl du moi-de-*phantasia* paraissait déjà inventive, accorder à ce moi-de-*phantasia* des kinesthèses, dotées d'un rôle quasi-constituant, et corrélativement une véritable chair (*Phantasieleib*), est, même au regard de la phénoménologie contemporaine, particulièrement original et riche de conséquences. Cela permet notamment, d'un point de vue exégétique, de constater le primat de la perception chez Husserl : car s'il y a bel et bien une chair de *phantasia*, celle-ci n'est conçue que comme la modification du *Leibkörper* ; la quasi-constitution mise en œuvre par les kinesthèses imaginaires sont à l'image de celle opérées par des kinesthèses empiriques dans le monde de la perception. Sans doute cette description rend compte d'une certaine façon de « s'orienter » dans l'espace de l'image, et du sens que peut prendre notre parcours de certains tableaux (et plus particulièrement des paysages classiques construits sur le modèle de la perception empirique, notamment par l'emploi de la perspective). Cependant, si l'on tient compte du fait que, pour Husserl, les modifications le sont d'une donation originaire et, par là même, n'ont pas la même originarité, une telle description du regard sur l'image impliquerait que l'expérience du monde figuré soit toujours une version appauvrie de notre expérience du monde empirique.

En va-t-il cependant ainsi ? Lorsque, par exemple, devant *Vue de Collioure* de Derain, je sens, dans les interstices blancs, l'air qui fait ondoyer les herbes folles au premier plan, pour ensuite parcourir par sauts la mosaïque des toits brûlants sous la lumière du soleil, m'arrêter sur la

petite figure immobile près de l'église, pour finalement me perdre dans la profondeur du bleu de la mer, ce ne sont pas que des kinesthèses oculaires qui sont en jeu. Je sens des mouvements de chutes, des accélérations, des tensions, comme si parfois je me penchais sur un objet avec sollicitude, en éprouvais la charge, ou m'engouffrais dans un espace vide comme sous le pouvoir d'un appel d'air, etc.

L'idée de kinesthèses imageantes, telle que la présente Husserl, suppose une analogie entre mon corps empirique et le corps de *phantasia*, au sens où c'est la transposition de ma position dans l'espace et de l'ancrage de mes kinesthèses oculaires à un point précis de la figure spatiale de mon corps (*i. e.* de mon schéma corporel¹¹) qui permet à mon regard de spatialiser le monde imaginaire en le parcourant. C'est comme si le *Phantasieleib* n'était qu'une modification de mon *Leibkörper* empirique, avec une *Gestalt* modifiée certes plus « protéiforme » que mon schéma corporel, mais qui en relèverait quand même comme sa transposition. Or, parler d'une *Gestalt* du *Phantasieleib* ne va pas du tout de soi : en suivant le parcours d'une forme, je peux avoir l'impression, en glissant sur son contour, de la caresser, le contraste entre deux couleurs peut s'éprouver comme un effet de balancier, l'hésitation du regard à la pointe d'une ligne comme un équilibre précaire, et je peux sentir le poids de deux masses picturales en tentant de me frayer un passage à travers elles, comme si je devais pour ce faire les séparer l'une de l'autre. Les kinesthèses éveillées par le déplacement de mon regard sur la surface peinte ne sont pas clairement distribuées selon un schéma corporel qui orienterait chacun des différents « membres » ou « organes » par rapport au corps du moi-de-*phantasia*, ni même, dans différents sens (tactile ou visuel).

Ultimement, c'est le bien-fondé de ce clivage entre réel et imaginaire que nous pousse à questionner cette absence de schéma corporel : la série de tensions, relâchements, contractions que subit mon regard sur l'image relève d'une dimension des kinesthèses qui est vécue de l'intérieur, en

¹¹ Ainsi, non seulement le corps a une position dans l'espace, mais aussi une spatialité dans laquelle sont distribués les champs kinesthésique et sensoriel : « Tout corps, et plus précisément tout schème sensible de la peine corporéité est une corporéité spatiale (une figure spatiale), "sur laquelle" ou "dans laquelle" des qualités sensibles s'étendent. Tout schème sensible de ce genre a une détermination "place" variable, de telle sorte qu'avec l'identité du schème un système clos de places (orientations) est idéalement possible. » E. Husserl, *Chose et espace : leçons de 1907*, trad. J.-F. Lavigne, Paris, Presses universitaires de France, 2001 p. 348. Ceci correspond au sens le plus général de schéma corporel chez Merleau-Ponty : « De la même manière mon corps tout entier n'est pas pour moi un assemblage d'organes juxtaposés dans l'espace. Je le tiens dans une possession indivise et je connais la position de chacun de mes membres par un *schéma corporel* où ils sont tous enveloppés. » M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2010, p. 777.

présence, plutôt que d'être modifiée, et elles ne peuvent pour autant se réduire au parcours de mes yeux empiriques sur l'image apparaissant dans le champ perceptif. L'expérience incarnée devant l'image nous semble avoir pour fond une dimension des kinesthèses qui ne relève pas du mouvement de membres déterminés de mon corps dans l'espace, et échappe à la scission entre l'espace réel de mon corps empirique, et l'espace imaginaire du moi-de-*phantasia*.

Dans un manuscrit datant probablement de 1931, Husserl approfondit sa conception des kinesthèses en général en reconnaissant une part que l'on pourrait désigner d'une manière très générale comme affective dans chaque kinesthèse. Husserl lui-même parle à ce propos de tensions de forces. Ainsi, chaque kinesthèse en fonction dans un parcours phénoménalisant comporte deux dimensions : d'une part, une dimension liée à sa position dans le système des kinesthèses, qui est aussi une dimension spatialisante à la fois de l'espace des choses et de l'extension de ma chair en un corps et, d'autre part, une dimension de force qui est responsable du caractère d'intensité des sensations de mouvement¹². Ce caractère d'intensité ne concerne cependant pas seulement la sensation du mouvement tel qu'elle est rapportée à un *ego* transcendantal habitant sa chair, mais entre en outre dans la constitution même des phénomènes en modifiant la manière dont les sensations exposantes exposent le divers. En parlant du caractère d'intensité des kinesthèses, Husserl remarque en effet que « [l]e divers peut être parcouru tantôt dans telles, tantôt dans telles autres "lignes", singulières et multiples, dans des *tempo*s très différents. Et toujours selon le *tempo*, la tension de force est aussi différente »¹³. Les deux moments kinesthésiques (situation et intensité) ne sont donc pas séparés, mais il y a un enchevêtrement, au niveau kinesthésique même, donc en deçà de toute exposition (*Darstellung*), de la spatialisation et de la temporalisation par le caractère de force et de tension. Le *tempo* d'un parcours phénoménalisant implique des tensions de forces différentes et *vice versa*¹⁴. Un regard agité parcourt un paysage plus

¹² « 1) Jede aktiv fungierende Kinästhesie hat in jedem immanent zeitlichen Moment ein Moment, eben das, was in der Konstitution des Systems zur *kinästhetischen Lage* wird, und 2) ein *Moment der Kraft*. Das erstere hat seine Abwandlungsmöglichkeiten in Form einer Mannigfaltigkeit (von Lagen); das andere Moment hat intensitätsartigen Charakter, und zwar ein Null und ein Extrem. » E. Husserl, *Die Lebenswelt, Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution, Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, New York, Springer, 2008, p. 397.

¹³ Nous traduisons. « Die Mannigfaltigkeit kann bald in diesen, bald in jenen 'Linien', einzelnen und mehreren, durchlaufen werden, und zwar in sehr verschiedenem Tempo durchlaufen werden. Und je nach dem Tempo ist die Kraftanspannung eine verschiedene », *ibid.*, p. 398.

¹⁴ R. Rojczewicz suggère dans son *Introduction* à la traduction anglaise de *Chose et espace* que la notion husserlienne de kinesthèse est gagnée par une application rigoureuse de la

rapidement et avec plus de revirements qu'un regard calme et contemplatif, et ces différents rythmes ne concernent pas seulement les déplacements dans l'espace de ma nuque ou de mes yeux : les différents efforts de la focalisation oculaires modifient aussi les apparitions visuelles elles-mêmes.

2. RYTHMES ET TENSIONS DU REGARD

Considérer à la fois la distribution d'unités dans leur écoulement temporel et leurs intensités revient à envisager la dimension rythmique des phénomènes. Le rythme n'est pas simplement ce qui mesure le temps, mais l'expression de la manière particulière qu'il a de s'écouler. C'est une telle distinction entre la cadence – et sa façon de diviser mécaniquement et uniformément le temps – et le rythme – comme l'expression de ce qu'il y a d'imprévisible, de spontané dans le mouvement – qui a mené Benveniste à parler du concept originaire de rythme comme renvoyant à la « la forme dans l'instant qu'elle est assumée par ce qui est mouvant, mobile, fluide¹⁵ ». À rebours des définitions platoniciennes et aristotéliennes du rythme, qui en font un arrangement, une disposition ordonnée de parties temporelles¹⁶, il s'agit d'insister sur le fait que le rythme est toujours « en train » de se faire, ce qui en fait quelque chose qui ne peut être objectifié, mais doit plutôt être envisagé comme le mouvement dans le cours de son déploiement, avant que l'on puisse en abstraire, le procès terminé, un ordre. C'est en ce sens que Maldiney associe le rythme à la *Gestaltung* – la forme en train de se faire – plutôt qu'à la *Gestalt*¹⁷ – et soutient qu'il ne peut être séparé de la forme dont il épouse le mouvement, de façon à être posé comme un objet : « Un rythme n'est pas objectivable. Nul ne peut l'*avoir* devant soi¹⁸. » Une telle

méthode de la réduction phénoménologique aux phénomènes que la psychologie empirique a décrits comme le sens musculaire, censé nous renseigner sur l'état de nos organes moteurs et les contractions et relâchements qui s'y situent. (E. Husserl, *Thing and Space: Lectures of 1907*, trans. R. Rojcewicz, Dordrecht, Springer, 2010, p. XIV.) Or, si cette réduction peut en effet mettre hors circuit les présuppositions empiriques et biologistes, elle laisse intacte le donné phénoménologique des tensions de force et des relâchements. Celui-ci, loin d'être perdu, se trouve, par une telle réduction, purifié. Les sensations de mouvement comprises par le regard phénoménologique ne sont pas des sensations de purs mouvements désincarnés, mais dans la mesure où elles sont ancrées dans la chair, elles participent aussi de la *Leibhaftigkeit* de cette dernière, qui est caractérisée par des condensations et décharges affectives, comme si le *Leib* phénoménologique lui-même avait des « muscles ». Nous y reviendrons.

¹⁵ E. Benveniste, « La notion de "rythme" dans son expression linguistique », in *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 333.

¹⁶ *Ibid.*, p. 334.

¹⁷ H. Maldiney, *Regard, parole, espace*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1973, pp. 211-212.

¹⁸ H. Maldiney, *L'art, l'éclair de l'être*, Chambéry, Comp'Act, 2003, p. 247.

objectivation, qui le pose comme un étant, revient, comme le souligne Garelli, à le détruire¹⁹.

Aller jusqu'au bout de l'idée selon laquelle le rythme ne peut jamais être visé par une intentionnalité objectivante comme quelque chose qui se trouverait en face de nous nous mène à l'envisager comme indissociable d'un vécu, comme le remarque Maldiney²⁰, et ce, même s'il s'agit du rythme d'un objet à l'extérieur de moi : le rythme de la démarche d'un passant est perçu par sa manière de rythmer mon regard sur lui, le rythme d'une musique modifie l'écoulement même de mes pensées. Cela implique que le rythme n'est pas seulement la forme du mouvement dans le temps, une forme qui serait à même d'exprimer ses revirements, ses latences, ses fulgurances. Dans la mesure où ce procès est vécu, l'arrangement du temps en temps forts, temps lents, temps faibles, n'est pas purement formel : le rythme n'exprime pas seulement les discontinuités du temps en ce que ces discontinuités elles-mêmes correspondent à des moments de contractions, de relâchements, de tension, qui relèvent sans doute davantage de la spatialisation opérée par le rythme que de la temporalisation. Ces tensions sont relatives à l'intensité du rythme, au-delà de sa capacité à exprimer la manière qu'a le temps de s'écouler, et c'est celle-ci qui nous permet d'envisager le rythme comme ayant partie liée à son inscription dans un vécu, et ultimement, à l'affectivité.

Richir insiste sur le fait que les condensations et dissipations enchevêtrées avec les jeux d'intensités des temps forts et des temps faibles ne peuvent l'être que d'une chair primordiale, qu'il désigne, en reprenant ce concept à Platon, comme la *chôra*²¹. Ce qui nous importe ici dans cette idée richirienne, qui se déploie d'ailleurs dans un contexte extrêmement compliqué, tient à ce que le rythme comporte toujours une part affective. En effet, si la force des temps forts et des temps faibles, ainsi que les condensations et dissipations corrélatives, sont des changements d'intensité vécus de l'intérieur – fût-ce d'une manière inconsciente, non-thématique ou même virtuelle – il faut que ces changements d'intensité surviennent dans cet élément même de la vie qui est la chair conçue dans sa primordialité comme nourrice et réceptacle amorphe du devenir²². Il s'agit donc de la

¹⁹ J. Garelli, *Rythmes et mondes, Au revers de l'identité et de l'altérité*, Grenoble, Millon, 1991, p. 423.

²⁰ H. Maldiney, *L'art, l'éclair de l'être, op. cit.*, p. 274.

²¹ M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, Millon, 2006, pp. 360, 375, 391.

²² Soulignons encore que nous pouvons reconnaître dans la notion richirienne de la *chôra* une nouvelle détermination du concept merleau-pontien de « chair du monde ». La *chôra* n'est pas seulement l'élément qui explique la connivence entre ma chair et le monde, mais elle est également ce qui rend possible la temporalisation et la spatialisation du schématisme en général, donc ses condensations et dissipations qui habitent tout sens se

chair avant même sa différenciation en parties du corps, comme nous l'avons déjà vu, de la chair en tant qu'elle est pourvue d'une dimension affective par laquelle elle sent ses propres condensations et dissipations, ses propres tensions et relâchements, ses propres moments de forces et de faiblesses. Ces condensations et dissipations sont donc à la fois affectives et charnelles, *leibhaftig* et *leiblich*, et elles entrent par là dans non seulement dans la constitution de toute figuration, mais aussi, et plus originairement, dans toute phase de phénoménalisation habitée par de l'infigurable, dans toute ouverture du monde et même dans les *Stimmungen*, les tonalités affectives qui y sont liées.

Le paradoxe de l'affectivité du rythme est qu'il ne peut être compris comme un moment réel du vécu – comme le sont les sensations – dans la mesure où le rythme se déploie dans un temps qui est une phase de présence. En tant qu'il exprime le rapport, la succession de moments d'intensité, on ne peut pas segmenter les affections qu'il met en jeu en des mainteneurs ponctuels, isolables l'un de l'autre. C'est ici que l'on peut revenir à l'idée richirienne selon laquelle l'affectivité est toujours liée à des entre-aperceptions clignotantes en deçà de toute figuration que Richir appelle des *phantasiai*. Ces dernières sont des *Wesen* sauvages mis en mouvement par l'affectivité et s'inscrivant à chaque fois dans un parcours phénoménalisant inchoatif, protéiforme et intermittent comme un tout concret de *phantasia*-affectif²³. Ce parcours phénoménalisant est lui-même accompagné par des kinesthèses tout aussi inchoatives, les kinesthèses faisant partie aussi du tout concret de la *phantasia*-affectif. Sur ce point nous retrouvons, d'une manière radicalisée, l'idée husserlienne selon laquelle les kinesthèses sont

faisant de l'intérieur. En outre, il s'agit également de rendre compte de la *Leibhaftigkeit* de la chair, donc de la dimension affective primordiale que la chair a dans sa facticité irréductible et qui se distingue d'une pure « sensibilité » comme « souche de la connaissance » par le fait qu'elle est le site architectonique des *Stimmungen*, des tonalités affectives ouvrant le monde. (A. Schnell, « Leib et Leiblichkeit chez Merleau-Ponty et Marc Richir », in *Annales de phénoménologie*, 2009, pp. 154-155 ; *Le sens se faisant*, Bruxelles, Ousia, 2011, pp. 170-171.)

²³ Richir formule cette idée peut-être le plus clairement et le plus explicitement dans une réponse à Sacha Carlson : « D'ailleurs, pour moi, la découverte de la *phantasia* a justement été de m'apercevoir aussi que les *Wesen* sauvages comme tels [...] sont des ombres et n'ont pas de consistance en soi. Ce qui leur donne un statut phénoménologique traitable, c'est leur mobilité, qui leur est donnée par l'affectivité. Ainsi, un *Wesen* sauvage animé, mise en mouvement par l'affectivité, c'est une *phantasia* : c'est-à-dire une ombre mobile, qui joue, qui peut modifier quelque chose, qui n'est pas statique d'apparence. [...] Ce peut être la couleur, la terre comme donnant sur l'horizon, ou même la *Gestalt*, la forme arbre, la forme herbe ; bref tout cela mais en tant que non plus structuré par la langue : il n'y a plus de langue pour les désigner, cela se distingue de soi-même, la langue étant hors circuit. » (M. Richir, *L'écart et le rien – Conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble, Millon, 2015, p. 165.)

dotées de deux dimensions : le moment de spatialisation-temporalisation lié aux *phantásiai* et l'intensité liée aux affections qui les mettent en mouvement, avec la différence capitale que les *phantásiai* ne sont pas liées à des sensations exposantes, elles-mêmes n'exposent rien, elles se situent en deçà de toute *Darstellung*, et que les affections relèvent d'une affectivité primordiale et même archaïque de la chair comme élément du rythme. Autrement dit, le regard (*phantásia*), dans la mesure où il entre aperçoit plus que ce qui est tout simplement présenté en figuration, est toujours déjà rythmé par un sentir qui fait précisément qu'il n'implose pas en pure perception objectivante, mais qu'il « vit » ou « vibre » dans un clignotement entre le visible et l'invisible, le figurable et l'infigurable. L'on pourrait donc dire que le rythme relève précisément du fait que les *phantásiai* ne sont jamais déconnectées des affections qui les mettent en mouvement.

Ce qui fait donc que mon regard peut devenir lourd devant un tableau, qu'il peut phénoménaliser l'image par sauts, par revirements ou envols, c'est que son parcours est rythmé, et que ce rythme affecte la chair qui voit. Par là, le regard ne perçoit pas qu'un ensemble d'objets – même spatialisé dans un quasi-espace tridimensionnel qui serait celui du moi-de-*phantásia* – mais il « perçoit » aussi, dans le paysage, quelque chose qui relève des affections ou des *Stimmungen* : la pesanteur de la chaleur, le caractère d'horizon de la mer, la solitude de la figure, etc. En termes richiriens, ce par quoi il peut y avoir *phantásia* « perceptive » devant un tableau, et pas simplement perception (ou quasi-perception d'un moi-de-*phantásia*), ce sont les affections qui mettent en mouvement le regard et qui permettent de voir au-delà des images une part affective, animant les formes et les objets comme leur fond infigurable²⁴.

Nous voyons par là également que le regard échappe à la distinction entre le réel et l'imaginaire précisément par la part rythmique qui l'habite et qui le rend vivant. En effet, autant le réel perceptif que l'image qui n'est saisie que comme simple image-copie relèvent d'une figuration liée à une intentionnalité objectivante ou quasi-objectivante, qui pose le statut ontologique de ce qu'elle vise. La perception nous présente des objets à

²⁴ C'est en effet la thèse de Richir dans *De l'infigurable en peinture* : « les *phantásiai* [constituent] le fond infigurable de la "vie" de ce qui n'est déjà plus tout à fait sujet, conscience au sens classique. Car, non intentionnelle, la *phantásia* n'a pas d'objet figuré, qu'il soit "réel" (*real*) ou imaginé. Il n'y a pas, en elle, de perception (*Wahrnehmung*) sous la forme de quasi-perception. Mais cela ne veut pas dire qu'elle n'est en rapport qu'avec le néant – dire cela serait y mettre subrepticement la structure de l'intentionnalité. Il peut y avoir en elle de la "perception" (Husserl : *Perzeption*), mais en un tout autre sens, celui que Husserl a dégagé avec ce qu'il appelle *phantásia* "perceptive" (*perzeptive Phantasie*), où ce qui est "perçu" est précisément l'infigurable, l'affection » M. Richir, « De l'infigurable en peinture », in *Sur le sublime et le soi – Variations II*, Amiens, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2011, p. 135.

travers des adombrations et l'image présentifie des objets à travers l'objet-image. Animé par un rythme, le regard lui-même en tant que *phantasia* « perceptive » n'est pas intentionnel dans le sens traditionnel du terme, il ne vise rien comme son thème, ni ne figure rien, mais permet précisément, s'il se greffe sur du réel ou de l'imaginaire, de laisser chatoyer l'infigurable derrière toute figuration. Dans la mesure où la mise en suspens de l'adhésion de la figuration à un visé intentionnel (réel ou imaginaire) est liée à l'éveil de la dimension rythmique du parcours phénoménalisant, il devient aussi clair que nous ne pouvons pas distribuer les vécus charnels liés au rythme entre un corps qui serait purement celui de la perception et une chair qui serait en fonction dans le monde de l'image. Le rythme est en ce sens en deçà du clivage entre le réel et l'imaginaire et le regard devant le tableau n'est ni celui de ma chair empirique ni celui d'une chair de *phantasia* qui serait une transposition de la première. Le rythme relève d'une dimension où l'affectivité fait partie du tout concret de la phénoménalisation des phénomènes en tant que *rien que* phénomènes.

L'affectivité de la chair au niveau primordial où nous nous situons n'est pas localisée en des membres précis, elle relève du simple fait de sentir des contractions, des relâchements, des silences, des mouvements en amorces, etc. On ressent ces rythmes certes dans le parcours du tableau par analogie avec des mouvements déterminés – celui de traverser un espace, de caresser, de tomber, de perdre l'équilibre, de sentir la pression d'une masse entraver un mouvement. Mais l'idée d'analogie ou de *comme si* n'implique pas l'idée de la modification, elle renvoie plutôt au fait que si l'affectivité circule dans le corps, c'est par une structure d'échos, d'associations entre des rythmes analogues²⁵ et que ces renvois à des expériences charnelles précises appartenant à notre histoire nous permettent de préciser, en les figurant comme les mouvements d'un corps, les mouvements qui animent le parcours des *phantasiai*. Il en découle que l'incarnation du regard comme *phantasia* « perceptive » est tout à fait indéterminée eu égard à une chair spatialisée en un schéma corporel, les rythmes qui affectent la chair dans la mise en mouvement du regard éveillent des expériences charnelles antérieures qui peuvent éventuellement déterminer ou modifier la suite du parcours phénoménalisant.

Comme l'exemple de la *phantasia* « perceptive » le laisse apercevoir, les *phantasiai* mues par l'affectivité ne jouent pas seulement dans une strate archaïque de la vie de ce qu'on ne peut pas encore appeler une conscience, mais également à des niveaux ultérieurs, qui mettent en jeu des régimes intentionnels institués. Le rythme dans le regard est ce qui permet qu'il y ait

²⁵ Pour le rapport entre rythme et association, ou synthèses passives : cf. M. Richir, *Phénoménologie en esquisses, Nouvelles fondations*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000, pp. 215sq.

phénoménalisation, plutôt que saturation de l'intentionnalité, ce qui permet de faire chatoyer une part infigurable derrière les apparitions d'objets via les sensations exposantes. C'est comme si le rythme, par ses condensations et dissipations, par ses temps forts et faibles, introduisait des écarts dans la temporalisation de présents, pour l'ouvrir à une *présence sans aucun présent assignable*²⁶. Il n'en demeure pas moins que la dimension rythmique du regard n'est de prime abord et le plus souvent pas thématiquement vécue, que le temps semble le plus souvent s'écouler de façon régulière et cadencée, sans ces fulgurances, ces condensations et ces dissipations propres à la temporalisation des *phantasíai*-affections.

Dans ses analyses des *Synthèses passives* reprises par Richir, Husserl explique que le propre de la temporalité de l'intentionnalité perceptive est l'ajointement constant des rétentions et des protentions²⁷. Si, contrairement à la libre *phantasía*, chaque apparition nous apparaît comme une apparition du même objet, c'est parce que les apparitions tout juste passées permettent de préparer, préfigurer les autres à venir selon des règles, ces « règles » étant génétiquement formées à travers l'acquisition d'habitus quant à la modification des apparitions par le changement des circonstances kinesthésiques et environnementales (comme l'éclairage). Chaque nouveau maintenant porte avec lui une charge de nouveauté, mais, par cet ajustement continu des protentions et des rétentions, cette nouveauté est toujours intégrée sans heurts apparent dans le flux temporel, de façon à ce que l'écoulement du temps signifie l'enrichissement progressif du sens intentionnel de l'objet visé. Ainsi, la stabilité et la persistance du monde d'objets, constituées par l'intentionnalité perceptive, ont pour condition une temporalisation uniforme du flux des apparitions.

Si les images de l'art nous donnent l'occasion de revenir à cette part rythmique et affective du regard – et ce ne sont pas les seuls objets à le faire, nous y reviendrons – c'est parce qu'elles déstabilisent tout à fois la temporalisation de l'intentionnalité de la perception et le caractère objectivant des vécus perceptifs. D'une part, l'image échappe à cette structure d'évidement et de remplissement progressif, où chaque apparition prépare la suivante. Certes, mon regard sur l'image peut durer, et chaque nouvelle apparition s'ajointera aux précédentes selon l'horizon interne de l'objet (c'est notamment ce qu'on a vu avec l'idée que l'image est une « unité d'apparitions »). Mais l'image elle-même ne s'écoule pas dans le temps, il y a un hiatus entre le cours de mon regard et la fixité de l'image,

²⁶ Cf. M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, Millon, 2000, pp. 91-92.

²⁷ E. Husserl, *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, trad. B. Bégout et J. Kessler. Millon, Grenoble, 1998, pp. 70, 74, 96. Aussi : E. Husserl, *Chose et espace*, *op. cit.*, p. 338. Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses*, *op. cit.*, p. 186sq.

comme si chaque nouveau « maintenant » perceptif n'était pas indicateur de l'existence stable et continue dans l'objet dans le temps du monde. En effet, comme l'indique Husserl, l'image ne « dure pas²⁸ », ce qu'il faut comprendre comme renvoyant au fait que l'objet-image est une apparition fixe, qui ne se transforme pas dans le temps, mais qui existe dans un espace dépourvu de temporalité (d'où l'idée de l'« immortalité » des œuvres d'art), qui s'approche de l'idéalité²⁹.

Mais au-delà de l'(a)temporalité de l'image, c'est surtout à la structure intentionnelle propre à la conscience d'image qu'il faut attribuer cette façon qu'elle a de faire remonter, dans les strates instituées, les rythmes inchoatifs comme enchevêtrements des *phantasíai* et des affections. Si dans la perception, les objets s'imposent à la vision, l'image nous mettrait plutôt en présence d'objets « flottants », à la fois présents et absents, apparaissant à même l'image, mais sans s'y confondre tout à fait. L'expérience de l'image n'est que rarement rivée sur les objets qu'elle figure ; des apparitions ne contribuant pas à préciser ou confirmer le sens intentionnel des objets imaginaires participent de la conscience d'image. L'image avec support physique est en effet un objet intentionnel tripartite, et si c'est par l'enchevêtrement des objets qui la compose qu'il y a bien conscience d'image – et non illusion, *phantasía* ou simple perception –, il n'en demeure pas moins que ces trois objets possèdent l'un vis-à-vis de l'autre une certaine autonomie. Il est en effet possible de viser l'assemblage de formes et de couleurs qui compose l'objet-image, en mettant au second plan leur caractère figuratif, tout comme on peut, par exemple en s'approchant du tableau, plonger notre regard dans la matière picturale, de façon à suspendre l'apparition de l'objet-image³⁰.

En ce sens, le temps de contemplation de l'image n'a pas pour sens la détermination progressive du sens intentionnel de l'objet visé, dans une temporalité uniforme où chaque nouvelle apparition l'est du même objet :

²⁸ « La même “image”. Cette “image” est un objet *idéal* (pas un réel durant dans le temps), la montagne offre cette image en durant, mais l'image même n'est pas quelque chose qui dure », E. Husserl, *Phantasía, conscience d'image, souvenir, op. cit.*, p. 508.

²⁹ Husserl caractérise à quelques reprises l'image d'objet-idéal, notamment dans le cadre de textes où l'image est envisagée comme un objet culturel. Notamment : « Une objectivité fictive, en tant que *fictum*, une image, en tant qu'image, ont pour résultat un genre d'objectivité, idéelle, noématique : ce que le moi a, par jeu, confirmé de la sorte se laisse identifier dans la répétition du jeu et sous condition de maintien du sens constitué dans le jeu [...] », E. Husserl, *De la synthèse active*, trad. M. Richir et J.-F. Pestureau. Grenoble, Millon, 2004, p. 25.

³⁰ La phénoménologie de la conscience d'image, au sens de l'opération de description de ce phénomène, peut être comprise chez Husserl comme un jeu de l'attention, qui consiste à modifier l'orientation normale de cette dernière face à une image de façon à faire voir ce qui n'était pas vu dans le phénomène. Par exemple : E. Husserl, *Phantasía, conscience d'image, souvenir, op. cit.*, p. 83.

certaines apparitions défigurent les objets imaginaires, d'autres y sont tout simplement indifférentes. L'image nous donnerait ainsi la possibilité de vivre le temps autrement que comme celui de l'écoulement d'un objet dans le temps du monde, d'initier des parcours qui n'aient pas pour fil conducteur les objets visés. La matière picturale, notamment, en tant qu'elle est mue par des forces, porte l'empreinte de gestes, ou se défait atmosphériquement dans les formes, est un lieu où le regard peut circuler dans une série de tensions, relâchements et accélérations détachés de toute saisie objectivante. Cette « libération » de la matière par rapport aux objets – une traînée de pâte ne représente rien, un lavis laissant transparaître la trame de la toile non plus – suspend également la phénoménalisation de la chose-image comme une fraction mesurable de l'espace physique : quand le regard y entre, la matière devient un flux, une masse en mouvement qui n'est pas en face de moi, mais le milieu où se meut mon regard.

C'est comme si le mouvement se détachait de celui de mes yeux empiriques dans l'espace tridimensionnel pour se ramener à un processus de spatialisation-temporalisation hors de l'espace géométrique et du temps objectif, dont le rythme est vécu par une chair qui se détermine seulement fugacement, par les échos affectifs à des expériences corporelles passées. Le rythme en ce sens n'est pas un mouvement dans un espace ni la forme de ce dernier, mais il est mouvement de l'élément même qui par là se fait temps et espace. Cette autonomie de la matière par rapport aux objets pointe vers un des caractères propres à l'image. Les objets de la nature objective deviennent des objets en contenant, dissimulant, la matière dont ils sont faits : si une montagne peut s'éventrer de façon à ce qu'on en voie le roc, le roc reste ce qui fait la montagne, et par l'érosion redeviendra dissimulé en elle. De même, une blessure peut nous montrer la matérialité élémentale de notre chair, mais ce sera toujours comme la matérialité de tel muscle ou tel organe, et il ne restera de cette exposition que des traces une fois la plaie cicatrisée. La matérialité de l'image échappe à une telle dynamique d'ouverture et de fermeture : elle ne forme pas l'objet en se retirant en lui, dans la mesure où l'objet flotte simplement « sur » elle sans qu'il y ait coïncidence.

Les moments heureux devant les œuvres d'art relèvent souvent de cette ondulation du regard entre les différentes strates objectives de l'œuvre. Dans le parcours du regard sur le tableau, les pigments deviennent couleur, l'éclat se perd dans les reflets s'accrochant sur les empâtements, les formes deviennent figuratives, ou les figures se défont dans un assemblage de lignes et de masses. Dans ce jeu, le sujet – qui est quasi-perçu selon son sens intentionnel – n'est cependant pas inessentiel dans la mesure où par lui des affections animant le parcours peuvent être instituées en affects et émotions. Le sujet peut redoubler l'affectivité qui anime le tableau, de façon à en fixer

le sens pour qu'il soit saisissable (ce qui correspond grossièrement à ce qu'on appelle traditionnellement la cohérence entre la forme et le contenu), ou au contraire créer un contre-rythme qui fasse du tableau un événement dramatique (pensons par exemple aux *Fleurs du désastre* de Fautrier, ou à l'inverse, au *Christ jaune* de Gauguin).

Ainsi, la fixité de l'image, qui la place « hors du temps », et le caractère flottant des objets donnent au regard une liberté qu'il n'a pas dans la perception d'objets empiriques, où le rythme du regard se régularise pour faire des objets perçus des objets persistants dans un temps uniforme et continu. Mais on comprend aussi que cette liberté n'est pas une indifférence face à la singularité de chaque œuvre : si les parcours se détachent des objets figurés, ils ne sont pas aléatoires pour autant : ce sont les harmonies chromatiques, les rapports entre les masses, la dramatique des lignes, ou encore, les traces des gestes du peintre dans la matière, les effets de transparences, d'empâtements qui motivent l'animation du regard. Si l'on ne peut prétendre saisir alors adéquatement l'affectivité du peintre au moment de l'exécution de l'œuvre – nous y reviendrons – il n'en demeure pas moins que l'affectivité qui rend mon regard mobile appartient quand même au tableau lui-même, à sa matière, à sa composition, à son chromatisme.

C'est ce rapport particulier entre liberté et rapport à l'objet qui permet de distinguer l'image d'autres phénomènes qui, eux aussi, permettent de faire resurgir, dans la temporalité uniforme en présents, la part rythmique propre à la phénoménalisation. C'est notamment le cas de la rencontre d'autrui : l'échange des regards est un moment où, au-delà de la prunelle, je sens les rythmes du regard d'autrui, et où survient ultimement un croisement entre l'affectivité qui porte le sien et le mien³¹. Ce croisement se fait par des *phantasíai*-affections mutuellement « perceptives » par lesquelles la chair d'autrui, loin de se réduire à une simple effigie, devient la part visible de son intériorité invisible, qui chatoie dans chacun de ses gestes et de ses mouvements, et qui éveille en moi des kinesthèses de mouvements proprement infigurables. Par *Einführung*, je sens les rythmes qui traversent la chair d'autrui de l'intérieur dans une polyrythmie où les temps forts et les temps faibles coïncident parfois pour ensuite s'écarter de nouveau selon la

³¹ « Par exemple dans l'*Einführung*, il y a une *phantasía* "perceptive". La vivacité du regard est *perzipiert*. Si cela était simplement *wahrgenommen* dans la réalité, je verrais un œil avec son iris et sa pupille ; mais le regard, ce n'est pas cela. C'est ce qu'il y a derrière, c'est une ombre qui va et qui vient, qui vit de manière plus ou moins vivace, et surtout qui ne peut se fixer [...] » (M. Richir, *L'écart et le rien, Conversation avec Sacha Carlson, op. cit.*, p. 116.) Nous avons vu que ce qui fait vivre cette ombre du regard c'est précisément la part affective qui habite toute *phantasía*-affection et en ce sens, dans l'échange des regards, c'est deux affectivités qui se touchent.

singularité de leur déploiement. Il y a donc un mouvement de rapprochement et d'éloignement lui-même rythmique entre les différents rythmes rendant possible l'ipséité de la rencontre même, rencontre qui n'est ni tout simplement la mienne, ni celle d'autrui. C'est par exemple cette « circulation rythmique » qui est au cœur de ces discussions où je peux poursuivre les pensées de l'autre ou sentir des affects que je sens partagés, clarifiés et enrichis par le regard d'autrui.

Comme autrui, l'œuvre d'art comprendrait une part invisible qui serait exprimée par une part visible : l'expressivité du corps d'autrui est ce par quoi j'entre-aperçois, en *phantasia* « perceptive », quelque chose qui relève de son « âme », de la même façon que le tableau, par ses formes, ses couleurs, sa matière, serait ce par quoi j'accède au regard de l'artiste, regard qui a initié la création de l'œuvre et que celle-ci devrait rendre visible, partageable intersubjectivement. Il faut alors accepter que le corps du tableau est un corps « pathologique », traversé par une multitude d'affects contradictoires, que l'artiste, autrement dit, ne s'exprime pas immédiatement à travers le corps du tableau. La matière avec laquelle il travaille ou la connotation des sujets sont des éléments qui portent eux-mêmes une charge affective qui échappe à l'artiste et qui ne sont pas pour autant des moments inessentiels de l'œuvre : le regard de l'artiste n'est qu'une des sources de l'infigurable en peinture, et c'est une conception impressionniste de l'art, qui fait de la peinture la condensation instantanée, en une image, d'une rencontre entre une sensibilité et le monde qui nous mène à oublier que le processus de peindre est lui-même l'occasion d'une démultiplication des regards de l'artiste, que la technique elle-même (pensons aux icônes) ou la matière picturale génèrent des effets de sens indépendamment de l'affectivité de l'artiste, et que cette affectivité fait souvent l'épreuve de l'impossibilité de se traduire complètement en forme et en couleurs³². Cela a notamment pour conséquence que deux parcours phénoménalisants contradictoires peuvent aussi bien l'un que l'autre faire voir quelque chose d'un tableau, sans que l'un soit plus juste que l'autre : parcourir *La Mort de Sardanapale*, même le sujet mis à l'écart, peut être fait dans une certaine violence, dans un regard qui est animé par les désaccords entre les formes, les contrastes chromatiques violents, ou au contraire, dans une forme de délectation sensible, en s'enroulant, s'attardant sur l'accumulation baroque d'objets, le faste du jeu entre le blanc de la peau et le velours rouge du lit, etc. Faire l'expérience de cette multiplicité de

³² Ainsi, le différend entre Merleau-Ponty et Richir quant à savoir si c'est le regard du monde (ou les objets) ou celui de l'artiste qui joue dans l'œuvre ne doit pas être tranché : les deux alternatives disent quelque chose de juste quant à la façon que l'œuvre a de mettre en mouvement de la *phantasia* « perceptive ». Sur la critique richirienne de Merleau-Ponty : M. Richir, *L'écart et le rien, Conversation avec Sacha Carlson, op. cit.*, p. 243.

rythmes dans l'œuvre, pressentir la possibilité de passer de l'un à l'autre sans qu'entre en jeu, contrairement à la rencontre d'autrui, l'exigence d'adéquation avec les affects qui le traversent est précisément ce qui fait le bonheur de l'expérience esthétique, la liberté dont elle nous donne l'occasion³³.

Au-delà de la présence de l'artiste dans le tableau, c'est peut-être la portée de cette analogie entre autrui et l'œuvre autour le modèle du *Leib* (invisible) et du *Körper* (visible) qu'il faut limiter³⁴. Si l'image participe bel et bien de trois registres architectoniques (perception, imagination, *phantasia*), cela implique, très simplement, que sa part visible est elle-même stratifiée, comme si (sans minimiser les limites d'une telle métaphore) on voyait toujours les convulsions des entrailles d'autrui en même temps que l'on comprenait l'expressivité de ses gestes ou que l'on voyait ses pensées. D'autre part et surtout, animer la surface d'un tableau en *phantasia* « perceptive » ne signifie pas « croiser » son regard, ni par ailleurs le regard du peintre³⁵. Ce dernier peut certainement jouer dans mon

³³ On se référera avec profit aux réflexions de Marc Richir à ce propos : « Il n'y a peinture, pour le spectateur, que quand le regard flottant de celui-ci se met à danser entre plusieurs manières d'entrer dans l'espace du tableau, c'est-à-dire, entre plusieurs possibilités de se temporaliser de manière stable qui, pourtant, tout en se contrecarrant, ou plutôt tout en se contrepointant, se répondent harmoniquement les unes aux autres. Alors, la peinture apparaît pour ce qu'elle est proprement en tant que telle : l'art de faire coexister ensemble, dans le même espace, différents rythmes de temporalisation du regard [...] ». M. Richir, « Le travail de l'artiste à l'œuvre : visible ou invisible ? », in *Ratures et repentirs*, éd. Bertrand Rougé, Pau, Publications de l'Université de Pau, 1996, p. 83. On peut cependant se demander si les rythmes entrent nécessairement dans un rapport harmonique les uns avec les autres.

³⁴ « Car l'œuvre est à sa façon, très paradoxale, une sorte de *Leibkörper*, *Leib* par sa vivacité infigurable, *Körper* par sa représentation figurée, dont l'apparente saturation de sa figurabilité induit de son côté une sorte non moins paradoxale d'"espace" (entre guillemets phénoménologiques) du dedans – celui que l'on a voulu thématiser par ce qu'on appelle la profondeur, et qui n'est pas originellement la troisième dimension de l'espace. On comprend par là que la peinture constitue, non pas un espace fictif opposé à l'espace réel – ce qui ne serait le cas que si la peinture se réduisait sans reste à la représentation –, mais un *autre monde* qui, de son "dedans", est *transcendant* à ce monde-ci, celui que nous rencontrons dans l'expérience quotidienne », M. Richir, « De l'infigurable en peinture », *op. cit.*, p. 140.

³⁵ Voir par exemple chez Marion : « Puis, laissant percer un regard autre, l'icône demande de lui rendre un regard – l'aumône d'un regard – qui l'envisage comme elle envisage. » (Jean-Luc Marion, *La croisée du visible*, Paris, Presses universitaires de France, 1996, p. 152) Mais aussi chez d'autres auteurs de la tradition phénoménologique, dont exemplairement Richir : « C'est dire que si nous définissons le Beau comme l'échange actuel, selon la voix silencieuse du langage, du regard du peintre et du regard du spectateur, ce "moment" ne peut avoir lieu si le "moment" du sublime n'a pas été traversé un instant – l'instant qui clignote phénoménologiquement avec l'instantané – pour se retirer immédiatement dans la virtualité qui ne cesse d'avoir des effets dans l'échange – en termes

regard sur l'œuvre, mais il ne me regarde pas. Ce n'est pas la multiplicité d'affects que porte de façon virtuelle l'œuvre que l'on doit rappeler pour comprendre en quoi celle-ci, contrairement à autrui, ne peut me regarder. En effet, autrui aussi est parcouru de rythmes plus lents et plus rapides, qui ne sont pas nécessairement conciliables³⁶. Mais ces différents rythmes sont « tenus » ensemble par le fait qu'ils sont tous vécus de l'intérieur, qu'ils ont une dimension ipséique qui manque aux affects perçus en *phantasia* « perceptive » dans le parcours du tableau. Le tableau lui-même ne sent rien, ne vit pas les rythmes que l'on voit en lui : on doit plutôt former un regard dans le tableau, le regard ne peut être entièrement prescrit, et c'est là la fragilité de l'expérience esthétique. Sans que rien ne nous réponde, la vie du tableau répond de nous : nous sommes dans l'expérience esthétique responsables de quelque chose qui ne nous appelle pas³⁷.

CONCLUSION

Il peut arriver, au musée, ou dans une galerie, que notre regard glisse sur les œuvres sans que ce parcours perturbe l'immobilité de l'image. Le regard erre d'un objet à l'autre, et, tout en pouvant les reconnaître (ceci est un paysan, ceci est un bateau, ceci est un soleil), c'est comme si le sens des

husserliens : en ne cessant pas d'être "en fonction" –, en poussant pour ainsi dire le schématisme, celui de la création des voies d'accès à son regard chez l'artiste » (M. Richir, « De l'infigurable en peinture », p. 141). Parler ici d'un « échange » de regards est pour le moins ambigu, car, l'on peut certes dire que « le peintre a laissé quelque chose de son regard dans le peint, dans l'infigurable du tableau peint », mais la trace du regard du peintre ne peut qu'éveiller en moi un parcours phénoménalisant non spéculaire (par *mimèsis* active), mais il ne peut pas se retourner pas vers moi, il regardera toujours vers cet au-delà d'un monde autre que celui de la perception. (Cf. *ibid.*, pp. 139-141.)

³⁶ « Il y a toujours, en nous, à la fois de l'enfance, de l'adolescence, de l'adulte et du vieillard [...]; notre "vivre" plonge toujours, de manière extrêmement subtile car différenciée de façon prodigieusement complexe, dans divers styles ou diverses figures de l'absence [...], et nous sommes toujours, multiples, traversés par divers rythmes de temporalisations, le plus souvent inaccomplis, les uns très lents, et les autres très rapides. » M. Richir, « Vie et mort en phénoménologie », *Alter*, n° 2, 1994, p. 346.

³⁷ L'œuvre ne nous ordonne pas de ne pas la tuer, mais apparaît seulement comme une possibilité, à prendre ou non, de la regarder. En ce sens, les questions de nature éthique n'entrent pas en jeu dans la question de l'art, ou sinon, pas immédiatement (il faudrait pour envisager le croisement entre éthique et esthétique envisager l'œuvre en ce qu'elle s'adresse à une *communauté* de spectateurs, qui ont des rapports entre eux). On peut s'interroger en ce sens sur ce que serait une malencontre avec une œuvre d'art, sur le sens qu'a l'impossibilité, fréquente, d'en faire l'expérience en *phantasia* « perceptive ». Ce qui nous apparaît certain est que cette impossibilité n'est pas une véritable malencontre qui serait liée à un échange de fantasmes spéculaires, qui soit source de traumatismes – et certainement pas pour le « *Leib* » de l'œuvre.

objets figurés nous était indifférent, qu'ils flottaient sous nos yeux, oscillant dans un non-lieu entre leur statut de représentant pour quelque chose d'autre (une figuration d'homme) et leur existence sur le tableau (une petite figure sans profondeur). Rien ne nous est dérobé au regard, tout est visible, trop visible peut-être, et ce qui fait défaut, c'est quelque chose pour arrêter notre égarement sur la surface du tableau, mettre en mouvement notre regard de façon à ce qu'il ait plus à percevoir que ce qui s'offre sans réserve à la vision. Le regard se laisse alors gagner par une torpeur, s'absorbe impassiblement dans ce non-lieu qu'est la planéité de l'image, un peu comme lorsque, dans la lune, nous perdons la conscience de l'écoulement du temps.

En s'inspirant des § 36-39 des *Idées II*, Richir évoque ce qu'il appelle, par opposition au regard, le voir :

le voir ne se voit pas voyant pas plus que l'intentionnalité ne s'intentionne intentionnant: le voir, tout comme l'imagination, est totalement invisible à lui-même, c'est-à-dire pour Husserl totalement illocalisé en lui-même par rapport au *Leib*. C'est pourquoi il ne peut y avoir d'*Empfindnis* pour le voir³⁸.

Le voir est ainsi un regard complètement indifférent à son incarnation. S'il est totalement illocalisé par rapport au *Leib*, c'est par l'absence d'ancrage kinesthésique dans une chair différenciée selon un schéma corporel et, *a fortiori*, par manque d'ancrage dans une chair primordiale qui pourrait lui conférer son épaisseur :

le voir n'a pas d'épaisseur et [...] c'est en ce sens que, comme tel, il ne peut jamais se voir en train de voir – se réfléchir en lui-même à dis-tance ou à l'écart de ce qu'il voit³⁹.

Ainsi, c'est tout comme si ce que nous avons nommé tour à tour le moment d'intensité des kinesthèses, le caractère vécu du rythme, ou l'affectivité qui meut les *phantasíai* manquait au voir ; que celui-ci n'avait pas de dimension charnelle par laquelle il pourrait se sentir voyant. C'est en cela que consiste précisément la différence entre le regard et le voir : tandis que le regard est toujours rythmé par le contact des *phantasíai*-affections, le voir, dans son apparence d'être désaffecté, s'épuise dans la temporalité uniforme de l'objet qu'il voit.

Si le voir n'est pas ancré dans une chair, c'est parce que le parcours « phénoménalisant » (si on peut encore parler de phénomènes ici) n'est pas vécu par des moments de condensations, de tensions, de relâchements –

³⁸ M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, op. cit. p. 283.

³⁹ *Ibid.*, p. 284.

comme si le temps s'écoulait sans rythme, ou du moins, avec un rythme sans intensités susceptibles d'être senties. Dans un article qui précède de deux décennies la distinction terminologique entre voir et regarder, Richir avait déjà insisté sur les différents rythmes des sensations, en reconnaissant la tendance qu'a la vision de se délivrer, en apparence, de toute temporalisation :

Ce qui différencie cependant les sensations, c'est moins leur situation par rapport à leurs organes respectifs que leurs rythmes propres de temporalisation : si la vision est d'une rapidité telle qu'elle en paraît instantanée, le toucher ou la gustation sont plus lents, requièrent leur temps. Il y a donc aussi, dans la masse des sensations qui s'effectuent toujours ensemble, une différenciation corrélative de leur caractère éphémère. Et paradoxalement, ce sont les sensations aux rythmes les plus rapides, donc, à l'extrême, la vision, qui paraissent les moins éphémères, les plus stables, comme si la plus grande vitesse de leur temporalisation, qui les fait paraître instantanées, les en délivrait au point de les faire paraître hors-temps, susceptibles d'être répétées dans leur identité⁴⁰.

Avant leur distribution dans le schéma corporel, les sensations se différencient par la part rythmique qui les habite et les fait vibrer dans leur primordialité phénoménologique comme des manières du déploiement du schématisme. La vision mettrait en jeu un rythme tellement rapide que les événements qui le composent se fonderaient en une longue fréquence, qu'on ne pourrait dire « durer » tellement son uniformité échapperait à toute possibilité de fixer des points dans l'écoulement qui rendent possible quelque chose comme une mesure, un découpage du temps. On comprend que le voir a la possibilité de s'écouler avec un rythme trop rapide pour être vécu, la possibilité, si on veut, de s'écouler sans nous, en notre l'absence, dans une temporalité qui n'est pas celle de notre chair. La notion de « voir » développée dans les *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* peut ainsi être comprise comme celle de la vision qui se trouve elle-même captée dans son apparence d'être sans rythme. Ce manque – au moins apparent – de rythme qui serait intrinsèque au voir relève de ce que Richir désigne comme l'apparente immatérialité du voir :

le noème du vu (de l'imaginé) ne contient que de l'incorporel, voire même de l'immatériel, et que sa *hylè* phénoménologique, pour « sensible » (*empfindbar*) qu'elle soit potentiellement, n'est pas de l'ordre de ce que l'on entend par matière (sensation actuelle), mais est au contraire partie abstraite du tout

⁴⁰ M. Richir, « Vie et mort en phénoménologie », *art. cit.*, p. 349.

noématique concret, lui-même immatériel, dont l'autre partie abstraite est la morphè intentionnelle⁴¹.

C'est comme si, pour reprendre un motif platonicien, il y avait deux soleils : celui, immatériel, du voir et celui, plus « obscur », du regard, dans lequel se déploie un élément d'épaisseur par lequel pouvait danser, sous les apparences lumineuses, une part infigurable. Et s'il faut bien de la lumière pour voir, quand la vision devient pure lumière, quand cette lumière se détache de la masse d'une chair pour devenir transparence, alors il n'y plus personne pour voir, ni, a *fortiori*, quelque chose à voir⁴².

Richir identifie clairement le voir avec ce qu'il appelle imagination et le regard avec la *phantasia*⁴³, et si la perception ne se défait pas en un pur voir bien qu'elle soit la transposition architectonique de l'imagination⁴⁴, c'est parce que la dimension d'absence propre à la *phantasia* joue encore en elle⁴⁵. Avec la différence entre voir et regarder, il s'agirait donc aussi d'une distinction entre deux versions de l'imaginaire : un imaginaire qui nous capte et qui paraît se détacher de toute matérialité et un imaginaire protéiforme, transi par des rythmes qui le rendent vivant. Insister sur la part rythmique de l'expérience du regard en peinture est pour nous un moyen de comprendre ces deux possibilités que portent toutes les images, celle d'élargir notre expérience, de nous faire vivre thématiquement des couches de phénoménalisation plus archaïques, ou encore d'absorber notre regard, qui se trouve paradoxalement captivé par un objet parce que celui-ci lui est indifférent, ne le touche pas. D'un côté, le rythme est ce par quoi je peux sentir l'activité de mon regard, de l'autre, il est aussi, comme le décrit magnifiquement Levinas, une puissance qui peut « emporter » le sujet, faire

⁴¹ M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, op. cit. p. 283.

⁴² « C'est ainsi que la transposition de l'élément fondamental en élément imaginaire est en quelque sorte contournée et que, s'il y a transposition elle l'est de l'élément fondamental dans l'élément de l'intelligible, qui est en fait, phénoménologiquement, tout d'abord l'élément ou le *medium* du pur voir sans vu. Pour reprendre des formulations platoniciennes, ce voir sans vu ne voit qu'un "océan immense" (*polu pelagos* : *Banquet*, 210 d), un océan de lumière où rien, proprement, ne peut être fixé. Il s'agit pour ainsi dire d'un sommeil éveillé sans rêve, d'un regard halluciné sans hallucination, d'une hypnose par rien de perçu mais par de l'invisible infiguré et infigurable qui n'est pas réceptacle ou nourrice (*chôra*) de quoi que ce soit, mais qui est bien un transposé architectonique de l'élément fondamental par enjambement et effacement de la *chôra* », M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, op. cit. p. 384.

⁴³ Cf. par exemple M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, op. cit., p. 318 ; M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Grenoble, Millon, 2008, p. 21 ; M. Richir, *L'écart et le rien*, op. cit., 216.

⁴⁴ Richir parle à cet égard d'une « dégénérescence de l'intentionnalité imaginative ». M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble, Millon, 2010, p. 228.

⁴⁵ M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, op. cit., p. 190.

passer le soi dans un anonymat où il n'y a plus rien qui puisse sentir⁴⁶. Si l'imaginaire est ce par quoi on peut se libérer de la stabilité et de l'uniformité de la perception, il est aussi ce qui peut supprimer ce qui fait la vie du regard, en aplanissant la phénoménalité en une série d'images.

Ainsi, bien que l'image soit en apparence désincarnée par rapport à notre commerce corporel avec les objets du monde, elle pointe en fait vers une dimension plus fondamentale de notre existence charnelle : celle du rythme de la chair, de la temporalisation-spatialisation originaire dont elle est l'élément. Les deux versants de l'imaginaire polarisent la phénoménalité propre à notre expérience quotidienne du monde, en laquelle jouent toujours en effet à la fois quelque chose qui relève de la vie du regard et de la fascination dans le voir. Comme le remarque Levinas : « La désincarnation de la réalité par l'image n'équivaut pas à une simple diminution de degré. Elle ressort d'une dimension ontologique qui ne s'étend pas entre nous et une réalité à saisir mais là où le commerce avec la réalité est un rythme⁴⁷. » Ce rythme peut certainement être envoûtant ou anonyme quand il est celui, plus perceptible, car apparemment désaffecté, du pur voir, mais – et c'est ce que nous voulions montrer – il peut aussi être celui du regard, habité par des affections qui ne se déploient pas dans l'aveuglement d'une lumière immatérielle, mais qui se sentent à même le monde.

⁴⁶ « Le rythme représente la situation unique où l'on ne puisse parler de consentement, d'assomption, d'initiative, de liberté – parce que le sujet en est saisi et emporté. Il fait partie de sa propre représentation. Pas même *malgré lui*, car dans le rythme il n'y a plus de *soi*, mais comme un passage de soi à l'anonymat. » E. Levinas, « La réalité et son ombre », in *Les Imprévus de l'histoire*, Paris, Le Livre de Poche, 1984, p. 111.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 114.

Structure matricielle de l'*architectonique*

RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA

La tectonique du champ intentionnel est organisée dans un cadre de lignes et de colonnes qui sont en rapport mutuel et qui donnent lieu à une étrange matrice. C'est Husserl qui a étudié en profondeur la ligne inférieure de la matrice, l'*intentionnalité objective* : des opérations d'un sujet (évidemment opératoire), des sensations, des significations et des synthèses d'objet avec identité. Quelques années plus tard, c'est aussi Husserl (*Hua. XXIII*) qui a découvert la ligne « intentionnelle » supérieure, la *phantasia* : des transopérations d'une subjectivité non égoïque (évidemment sans identité), des sensations, des chemins diastoliques de sens (virtuels), et des synthèses schématiques sans identité.

Il y a aussi deux colonnes aux extrêmes qui se croisent avec ces deux lignes matricielles : à gauche, la colonne des (trans)opérations ; et, à droite, la colonne des synthèses (avec et sans identité). Il y reste, au milieu, une colonne de sensations, apparemment identiques, et une autre colonne de significativités, qui vont du simple sens à la signification.

Si le transposable correspond horizontalement au virtuel (synthèses schématiques sans identité) sur la ligne d'en haut, et, si le possible correspond, aussi horizontalement, à l'ontologique (synthèses d'identité), sur la ligne d'en bas, il y a alors « homologie » entre les deux lignes intentionnelles opposées, dont les extrêmes sont, à leurs tours, « homogènes » ; les transopérations sont homogènes aux synthèses schématiques, et les opérations sont homogènes aux synthèses d'identité objective.

Husserl a découvert et établi cette structure homologique des deux lignes extrêmes de la matrice intentionnelle. Dans les deux cas, la synthèse se produit d'une façon directe, immédiate, à la seule différence que ce qui a lieu dans la ligne d'en haut est *le non présent*, tandis que ce qui a lieu dans la ligne d'en bas est *le présent*. Ce qui implique qu'il y a un *conflit*, étant donné qu'il s'agit de deux intentionnalités *séparées*.

Tout ce qu'on vient d'exposer jusqu'ici peut avoir l'air d'une « symétrie » bilatérale, qui impliquerait la thèse suivante : *le transposable équivaut au virtuel*.

Par exemple, Marc Richir, dans son dernier livre, *Propositions buissonnières*, finit le chapitre XXIX en parlant de la « réalité » de la ligne supérieure de la matrice. Il écrit : « Par rapport au temps ordinaire des présents... la phase de présents de langage est "irréelle" ou "fictive", alors

même que, du point de vue transcendantal, elle est plus “réelle” que le “réel” quotidien de l’attitude naturelle [...]. C’est le transposable, à savoir, le virtuel, dont l’effet est toujours inattendu »¹.

Peut-on alors affirmer que le *transposable* équivaut au *virtuel* ? À mon avis, si l’on répond affirmativement à cette question, on brouille la matrice proposée, parce que :

1. Le *transposable* se donne du côté « actif » des transopérations, tandis que le *virtuel* se donne du côté « passif » des synthèses (voir fig. 2).
2. Le *transposable* est plus large que le virtuel, de sorte qu’il peut y avoir des lignes intentionnelles transposables qui ne sont pas virtuelles, mais qui ont de l’identité.
3. Effectivement, de telles lignes supposées transposables, et avec identité, ont été découvertes par Husserl dans les œuvres d’art, et il les a appelées des *fantaisies perceptives*.

Si l’on maintient l’équivalence entre le transposable et le virtuel, la matrice perd sa structure et on ne trouve que deux blocs opposés : le phénoménologique *versus* le symbolique, avec un étrange *hiatus* de séparation (voir fig. 1). Joëlle Mesnil l’expose très nettement : « l’inconscient, avec ses existentiels symboliques d’un côté, et ses existentiels phénoménologiques de l’autre, relève lui-même de ce transcendantal/virtuel qu’il qualifiera également de transposable en reprenant ce concept à Maldiney »².

C’est ainsi que la confusion dans les lignes de la matrice entraîne la confusion dans les colonnes de la matrice architectonique.

C’est donc Husserl qui a découvert les lignes extérieures, objectives et de *phantasia*, et celui qui a aussi découvert ce niveau d’intermédiation dont la composante opératoire (côté subjective) est transopératoire (c’est-à-dire, transposable), et dont la composante synthétique (côté objective) a de l’identité. Et il a découvert ce niveau dans l’art.

Une œuvre d’art est un *constructum* de fantaisies perceptives qui n’ont pas d’identité objective (elles ne sont pas des objets intentionnels), mais elles sont capables de *doter le transposable d’identité*.

¹ M. Richir, *Propositions buissonnières*, Grenoble, J. Millon, 2016, p. 109. Texte cité par Joëlle Mesnil dans : *L’être sauvage et le signifiant*, Paris, M. J. W. Fédition, 2018, p. 61 et p. 241. Dans ce même livre (p. 21) on peut lire : « Le virtuel est un concept que M. Richir reprend à la seconde physique quantique et qui équivaut au *transposable* des précédents ouvrages lorsqu’il se réfère à H. Maldiney : “Le transposable est-ce que j’appelle aujourd’hui le virtuel” ».

² *Op. cit.*, p. 250.

Il y a donc trois éléments : le transposable (transopérable), l'identité (ontologique), et le caractère fermé (dominant) du *constructum* artistique.

Il est évident que les *fantaisies perceptives* trouvées par Husserl réalisent l'identité du transposable. Elles ne se réduisent pas à l'art, mais sa manifestation la plus claire se trouve dans les œuvres d'art, et c'est à cause de ceci qu'elles ont été découvertes dans ce domaine.

Husserl égraine, avec un style insistant, comme un méandre de pensée, dans les numéros 18 au 20 de *Hua. XXIII (Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, de 1980, édité par Marbach), les trois idées philosophiques citées plus haut : *identité*, *fantaisie transposable* et *clôture*, qui définissent les fantaisies perceptives, lesquelles, ainsi découvertes dans l'art, deviennent des composants de la structure de la ligne d'intermédiation de la matrice.

Les fantaisies perceptives (fantaisies transposables aperçues) sont douées d'identité.

Il s'agit d'une thèse largement confirmée par Husserl. Voici quelques citations :

Nous accomplissons des actes qui visent toujours « le même », qui y sont l'un avec l'autre en coïncidence de concordance et qui sont dominés par la tendance intentionnelle au remplissement³.

Je peux donc dans la *phantasia* aussi dire que tel et tel individu-de-*phantasia* sont la même chose [...]. L'identité est une identité vraie : tous les concepts de réalité effective reçoivent cet exposant modifiant au sein du domaine de la *phantasia*⁴.

Comme nous pouvons, en restant dans l'attitude de la *phantasia*, « phantasmer » plusieurs fois la même chose, et avoir aussi identifié comme le même le « phantasmé » de *phantasiai* séparées⁵.

Dans la même conscience, deux *phantasiai* peuvent entrer en scène dans un l'un après l'autre sans avoir aucun rapport l'une avec l'autre, et cependant être d'un contenu pleinement identique⁶.

Dans la *phantasia*, j'identifie, je pose le quasi donné comme le même⁷.

³ *Hua. XXIII*, p. 527 (p. 497 de la traduction française de 2002).

⁴ *Ibid.*, p. 528 (trad. française p. 498).

⁵ *Ibid.*, p. 530 (trad. française p. 499).

⁶ *Ibid.*, p. 532 (trad. française p. 502).

⁷ *Ibid.*, p. 543 (trad. française p. 512).

Mais en tant que sujets actuels, nous avons une « *phantasia* » au sens ontique, comme un individuellement identifiable, comme un même susceptible de répétition⁸.

L'œuvre d'art est formation-de *phantasia*, et est un « phantasmé » du même type d'apparition que ce qui est posé comme demeurant dans une validité fixe [...]. L'identifié peut aussi être posé intersubjectivement de manière objectale : le *fictum* idéalement identique comme objet est alors un objet intersubjectif⁹.

Je peux reproduire la première *phantasia*... Je réassume ainsi comme la même la possibilité antérieure et le cas échéant je la détermine plus précisément comme je l'entends dans n'importe quelle formation de sens concordante au sein de l'identité¹⁰.

Les fantaisies perceptives qui forment l'œuvre d'art ne sont pas que quelque chose d'*identique*, elles continuent à être du *transpossible*, bien qu'elles ne soient plus du *virtuel*.

Voici, à cet égard, trois citations de Husserl :

Puis-je aussi me placer sur le sol de la *phantasia* sans me placer sur celui de l'expérience ? [...] Je me figure la maison et le monde entier « bleus » comme à travers un verre bleu [...]. *J'abandonne le sol de la réalité effective, et vis entièrement dans l'intuition du monde bleu et laisse celui-ci me convenir*¹¹.

Mais les mondes de la *phantasia* sont des mondes libres de part en part, et toute chose « phantasmée » pose dans le quasi un monde-de-*phantasia* : or leur horizon d'indéterminité n'est pas explicable par une analyse déterminée en expérience [...]. Est un « phantasmer au-dedans » librement et à neuf, mais seulement un « phantasmer » dans le style de la concordance¹².

L'intérêt esthétique porte sur l'objet figuré dans le comment de son être-figuré, sans intérêt pour son existence même ni pour sa quasi existence¹³.

Finalement, les fantaisies perceptives dans l'art, en plus d'avoir une identité et d'être transposables, sont closes.

Cette idée peut être encore soutenue par des citations de Husserl lui-même :

⁸ *Ibid.*, p. 544 (trad. française p. 513).

⁹ *Ibid.*, p. 545 (trad. française p. 514).

¹⁰ *Ibid.*, p. 549 (trad. française p. 517).

¹¹ *Ibid.*, p. 534 (trad. française p. 503).

¹² *Ibid.*, p. 535 (trad. française p. 504).

¹³ *Ibid.*, p. 586 (trad. française p. 547).

Le « phantasmé » se donne dans le style de la concordance [...] mais dans la progression de l'expérience, dans la quasi perception qui s'appelle ici *phantasia* [...], il y a une prescription par des quasi-expériences avec contenu fixe et thèses fixes¹⁴.

La *phantasia* n'est pas assujettie, elle est libre et n'est assujettie que pour autant qu'elle doit correspondre au style de sens d'un horizon de monde, c'est-à-dire justement qu'elle doit se retrouver en concordance et constituer l'unité chosale et les enchainements unitaires de telles unités¹⁵.

Le moi qui « fantasme » prend la « réalité effective » de *phantasia* comme si c'était une réalité effective et, l'admettant, il choisit, il s'assujettit librement, à discrétion, à l'horizon appartenant au « sens » de cette réalité effective¹⁶.

Ainsi donc, dans l'expérience artistique, la *phantasia* n'est pas libre ; le récepteur reste assujetti, reste soumis à ce qui est exposé, en tant que ceci est une « unité close d'apparitions ». Le récepteur n'est pas libre, il ne peut pas inventer, en s'écartant de la composition fermée de l'artiste.

En résumé, les *phantasiai* perceptives qui composent l'œuvre d'art possèdent : une identité non objective, une transpossibilité non virtuelle, et elles sont closes d'une façon concordante.

Husserl l'a bien expliqué, et ce, catégoriquement, avec des variations subtiles, comme en témoigne l'abondance des citations précédentes.

Une œuvre d'art se situe au carrefour de deux constrictions qui en font presque un oxymore. Dans la dimension verticale, l'œuvre d'art s'en tient à la dimension strictement intentionnelle du réel, sans participer ni de l'eidétique ni du devenir naturel ; même si sa liberté illimitée lui permet d'utiliser, en tant que matériel, n'importe quel contenu, y compris l'eidétique. Et, dans la dimension horizontale, l'œuvre d'art est enchâssée entre le niveau intentionnel des objets et le niveau purement phénoménologique ; ce dernier étant le niveau de l'expérience esthétique, et non pas celui de l'expérience artistique.

L'œuvre d'art s'origine alors, par *désobjectivation*, en ce qui se rapporte à sa *production* (*anabasis* intentionnelle) et se déploie dans sa *réception* (*catabasis* intentionnelle).

L'artiste opère techniquement en construisant un « pseudo-objet » qui ne l'est que lorsque l'artiste lui-même en devient le premier récepteur ; les autres récepteurs de l'œuvre la reconnaissent en tant qu'art lorsqu'ils sont capables d'une aperception du transposable.

¹⁴ *Ibid.*, p. 535 (trad. française p. 504).

¹⁵ *Ibid.*, p. 536 (trad. française p. 505).

¹⁶ *Ibid.*, p. 562 (trad. française p. 527).

Quand cela se produit, le processus habituel d'aperception objective se renverse. Tandis qu'un objet s'offre de façon identique à tous ses récepteurs et à tout moment (avec de légères nuances), l'œuvre d'art apparaît toujours de façons diverses puisqu'elle n'a pas de signification. Dans le processus d'objectivation, les *Abschattungen* convergent en un « point fixe » ; tandis que, dans l'expérience artistique, la réception est dispersée. Dans la réception d'un objet, la signification force l'interprétation en un point ; dans la réception d'une œuvre d'art, l'absence absolue de signification multiplie son interprétation.

L'identité objective concentre, tandis que l'identité transposable répand, sans tomber dans l'arbitraire. La tension close des fantaisies perceptives de l'œuvre, qui a l'air d'un objet sans l'être, rend impossible l'objectivité sans toutefois arriver à l'aléatoire.

Dans la réception de l'œuvre d'art a lieu quelque chose de semblable à ce qui se produit dans la théorie du chaos, lorsqu'un régime strictement périodique nuit, paradoxalement, à sa stabilité. Un rythme strictement périodique ne peut pas faire face aux perturbations du milieu et finit par être pathologique. De la même manière, la liberté des fantaisies perceptives artistiques stabilise le pseudo-objet fermé, en innovant et en s'ouvrant à l'*expérience esthétique* au niveau intentionnel supérieur originaire.

Ce qui, au niveau de la *phantasia*, le niveau proprement phénoménologique, a une structure *linéaire* (puisque la pluralité de chemins diastoliques est une pluralité de chemins linéaires de sens), perd sa linéarité dans sa transposition au niveau intentionnel suivant (niveau d'intermédiation). Et cette non-linéarité fait la structure chaotique. Mais les fantaisies perceptives qui donnent forme à l'identité du transposable freinent le caractère aléatoire de ce qui serait un pur chaos sans aucune détermination.

Les fantaisies perceptives closes qui constituent l'œuvre d'art sont le meilleur exemple de ce qui, dans le domaine physique correspondant, s'appelle le *chaos déterministe*. C'est l'identité qui fixe la transposabilité et freine le glissement vers l'aléatoire. C'est alors que les aperceptions de fantaisie, les synthèses d'identité du transposable, *variées* dans la réception, configurent, en s'approchant et en divergeant, un espace qui reste *clos*.

D'après la théorie du chaos, cet espace délimité de la réception variée (variée même au long du temps), reçoit le nom d'*attracteur*, et on a l'habitude de qualifier cet attracteur d'« étrange », parce qu'il ne correspond à aucune figure géométrique connue. C'est précisément l'étrange configuration qu'on observe dans ce que nous connaissons comme *section de Poincaré*, lorsqu'on sectionne perpendiculairement des orbites qui ne se ferment jamais exactement, parce qu'elles ne coïncident jamais, mais qui

ne s'échappent pas non plus parce que l'espace clos de l'attracteur les en empêche.

Évidemment, l'espace configuré par l'attracteur peut différer en taille. Dans la théorie du chaos, cette diversité de tailles de l'attracteur est codifiée par ce qu'on appelle l'*exposant de Liapunov*. Dans l'évaluation de l'art, il y a un exposant analogue, par lequel l'attracteur qui définit l'espace de réception le rend plus grand ou plus petit.

En tout cas, c'est le *constructum* clos de l'œuvre d'art, qui n'est pas un objet, qui fait qu'il n'y a pas de synthèse univoque forcée par la signification, parce que l'œuvre d'art *manque* de signification. La seule chose qui force l'œuvre d'art est le *changement de l'expérience esthétique* au niveau originaire phénoménologique : la réélaboration du sens.

Mais, tout comme dans la physique, l'attracteur étrange du chaos déterministe ne peut pas être acquis par des procédés purement « statistiques ». On procède statistiquement lorsque les données avec lesquelles on travaille sont objectives et immenses. Mais celui-ci n'est pas le chemin à suivre pour explorer le résultat des synthèses obtenues par l'identité du transposable. Au fil du temps, l'attracteur peut changer, les interprétations qu'il circonscrit peuvent fluctuer, mais sans jamais arriver à une situation d'*équilibre*, puisqu'elle deviendrait alors une situation objective ; et sans arriver non plus à une dispersion sans contrôle, purement aléatoire.

La non-linéarité du niveau intermédiaire, qui noue ce qu'on aurait dit impossible à assembler en une identité, la fantaisie, le transposable, exclut l'équilibre, qu'il s'agisse d'un équilibre objectif donné dans un point fixe, ou d'un équilibre dans un cycle limite.

Tout ce qu'on vient de dire, résumé de façon très serrée, exprime la raison pour laquelle Husserl a découvert les fantaisies perceptives dans les œuvres d'art. C'est seulement dans les œuvres d'art, dans le théâtre, par exemple, qu'il y a une étrange *stabilité non objective*, qui oscille entre la linéarité phénoménologique et la linéarité objective. C'est seulement dans les œuvres d'art qu'il y a des « structures sous-jacentes » qui fournissent la stabilité qui permet l'innovation et la résistance au milieu, sans le faire à partir de positions définitivement objectivées et, par conséquent, répétitives et manquantes de vie.

C'est cet ordre caché, cette stabilité non objective, qui fournit la *centralité* du niveau d'intermédiation dans le champ intentionnel. Ce qui, d'un point de vue classique, serait une faiblesse, est du point de vue temporel de l'évolution d'un système dynamique, c'est la seule façon d'assurer une stabilité flexible, sans les rigidités apparemment exigibles, mais irrémédiablement fatiguées ou pathologiques.

Et tout ce qui arrive aux fantaisies perceptives dans l'œuvre d'art, arrive, en général, à toutes les fantaisies perceptives douées d'identité.

Tous les éléments nécessaires pour établir la structure matricielle de l'Architectonique Intentionnelle sont ainsi donnés :

1. D'abord apparaissent les colonnes extérieures de la matrice, puisque *le possible* se trouve sur le côté « actif » (opérations), dans la colonne extérieure gauche ; et *le virtuel* se trouve sur le côté « passif » (synthèses schématiques sans identité), dans la colonne extérieure droite. Les colonnes intermédiaires expriment les sensations et les significativités.

2. Si l'on soutenait la thèse de l'égalisation du transposable et du virtuel, il n'y aurait pas de fantaisies perceptives ; il n'y aurait que deux régions : celle du phénoménologique, et celle du symbolique ; confrontées et séparées par un hiatus énigmatique. Dans ce cas-là, les lignes de la matrice perdraient leur consistance.

3. C'est alors que les fantaisies perceptives, avec identité, analysées par Husserl, relient le transposable à l'identité synthétique et elles articulent ainsi le niveau intermédiaire de la matrice, qui consolide les deux niveaux extérieurs : le niveau d'en bas, des opérations avec des synthèses objectives d'identité, et le niveau d'en haut, phénoménologique et virtuel, avec des transopérations et des synthèses schématiques sans identité. En même temps, on confirme que de telles fantaisies perceptives ont de l'identité (identité du transposable).

4. On instaure ainsi, dans la matrice architectonique, une nouvelle symétrie qui prône la centralité. La centralité d'un niveau d'intermédiation qui établit l'identité du transposable et la centralité d'un *ego transopérateur* responsable des fantaisies perceptives (des « signes linguistiques » du monologue silencieux intérieur de la pensée, par exemple), et artisan ultime de la réflexion phénoménologique (*ego* phénoménologisant).

La symétrie bilatérale qui confrontait le phénoménologique et le symbolique, le positif et le négatif, est maintenant une symétrie doublement centrée, qui implique, en plus, un double degré de symbolisation.

On peut examiner, pour finir, la structure des trois niveaux de la matrice ainsi décrite.

Au niveau d'en haut, originaire, niveau où le *progressus* ontique finit après la suspension (*épokhê*) du naturalisme, niveau qui constitue ce qu'on appelle « humanité », on trouve la *virtualité*. Marc Richir a avoué avoir pris cette idée de virtualité de la seconde formulation de la physique quantique

élaborée par R. Feynman avec son *intégrale de chemins*¹⁷. En réalité, il s'agit d'un aveu très modeste ; ce que Marc Richir a fait, en réalité, a été de confirmer, moyennant un principe élargi de correspondance, que la structure de ces chemins diastoliques de sens était équivalente à la structure des chemins sans trajectoire de Feynman.

C'est justement cette *pluralité* des chemins, pluralité équivalente en physique et en phénoménologie, qui les rend *virtuels*. La virtualité est associée à une temporalité « pas encore irréversible ». Lorsque le sens *se fait*, lorsque le temps *se fait*, les chemins virtuels font partie de processus réels, non pas potentiels, et qui ne peuvent pas être observés.

Feynman a remplacé la fonction d'onde verticale hamiltonienne de Schrödinger, qui suppose un *temps préalablement donné*, par des chemins horizontaux, parallèles et pluriels, qui ne sont pas des trajectoires, mais des amplitudes de probabilité, et qui, sans avoir de potence, ont de l'influence sur ce qu'on actualise.

Puisqu'il n'y a pas de temps préalable supposé, le temps est *se faisant* quand les chemins virtuels s'intègrent, chacun d'eux fournissant son propre *poids*. La mathématique verticale d'une équation différentielle qui progresse point par point est ainsi remplacée par l'addition horizontale de chemins entiers définis en termes d'*action*.

En phénoménologie, ceci a un « prix », que Richir appelle l'*inconscient phénoménologique*, à un autre niveau que celui de l'inconscient symbolique freudien. L'inconscient phénoménologique devient ainsi le « gardien » de la virtualité. Étant donné qu'à ce niveau transposable, il n'y a pas d'identité, la subjectivité ne peut pas être égoïque et les synthèses ne peuvent être que schématiques.

La virtualité est donc un effet de la pluralité de chemins parallèles. Il s'agit du principe d'incertitude, formulé par Heisenberg, qui confirme alors la virtualité. Non seulement est impossible le contrôle simultané de la *position* et du *moment*, mais aussi le contrôle simultané de l'*énergie* et du *temps*.

Il n'y a pas de temps donné, le temps est remplacé par l'*action* (énergie par temps, les mêmes dimensions d'*h*, la constante de Planck). On trouve ainsi l'amplitude de probabilité du chemin, un numéro complexe qui représente mathématiquement la *superposition* d'états, quantiques ou phénoménologiques.

On appelle *cohérence* cette situation particulière des chemins qui semblent être dans un monde étranger à notre monde habituel, un monde de *phantasia*. Cette cohérence maintient ces chemins hors de tout contact avec

¹⁷ M. Richir. *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble, Millon, 2015, p. 289 : « J'ajouterais cependant que, dans la seconde mécanique quantique il y a une invention magnifique que j'ai reprise sans vergogne ».

le *milieu* ; c'est cette cohérence qui fait que les chemins sont préalables à toute significativité possible, à toute logique intentionnelle.

Pourtant, bien qu'ils n'aient pas d'identité, ces chemins diastoliques de sens se distinguent les uns des autres, et tous fournissent leur plus ou moins grande (même infime) contribution lorsque, par transposition (ou par mesure), le niveau intentionnel phénoménologique change vers un autre niveau, déjà symbolique (première instance de symbolisation), et le transposable n'est alors plus virtuel.

Les particules virtuelles (les photons, par exemple, en électrodynamique quantique) *deviennent* plurielles et virtuelles, tout comme les chemins diastoliques à la recherche du sens, parce qu'ils sont le résultat d'une *interaction directe* entre les électrons. Ce qui veut dire que, de la même façon, qu'à ce niveau-ci, il n'y a pas de temps préalable, il n'y a pas non plus de champ intentionnel préalable et donné. Ce champ *se fait* dans cette interaction directe qui suscite la virtualité, et le temps *se fait* aussi parce que la virtualité est en soi même réversible.

Lorsque les chemins diastoliques pluriels et virtuels s'additionnent, l'identité s'approche et l'irréversibilité s'ébauche ; par la suite, la virtualité s'évanouit et le sens apparaît. C'est alors que la *décohérence* se produit, le niveau quantique-phénoménologique se transpose, et le champ intentionnel se déploie avec toute sa puissance.

La question qu'on peut poser, lorsque le classique remplace le quantique/phénoménologique, est la suivante : est-ce qu'on peut attribuer la responsabilité d'un tel processus à la symbolisation comme un tout ?

Si le transposable coïncide exactement avec le virtuel, alors le phénoménologique affronte le symbolique par négation, sans médiation. Il s'agit de savoir si l'identité qui s'oppose au virtuel reste scindée en une identité intentionnelle objective et une identité intentionnelle non objective (l'identité du transposable des fantaisies perceptives). Dans ce cas-là, le symbolique se dédouble en *deux phases de symbolisation* qui correspondent aux signes linguistiques du monologue intérieur et aux significations de l'aperception objective.

Si le transposable s'identifie au le virtuel, alors le symbolique s'identifie à l'ontologique, en s'opposant au phénoménologique comme son négatif. Et, dans ce cas, le possible est ce qui seul possède une structure d'identité.

À mon avis, comme on vient de dire plus haut, c'est l'irruption des fantaisies perceptives qui impliquent l'identité du transposable et excluent que l'identité ait le monopole du possible, qui empêche cette polarisation du symbolique *versus* le phénoménologique en tant qu'*axe organisateur de toute anthropologie, de toute « science de l'homme »*¹⁸.

¹⁸ Voir *op. cit.*, Joëlle Mesnil, p. 194.

Le quantique-phénoménologique ne s'effondre pas et se fait classique grâce à l'intervention des symboles. Il se trouve que, avec la consolidation du centre (irréversibilité temporelle), se produit la *décohérence*, sans que les significations objectives n'entrent en jeu.

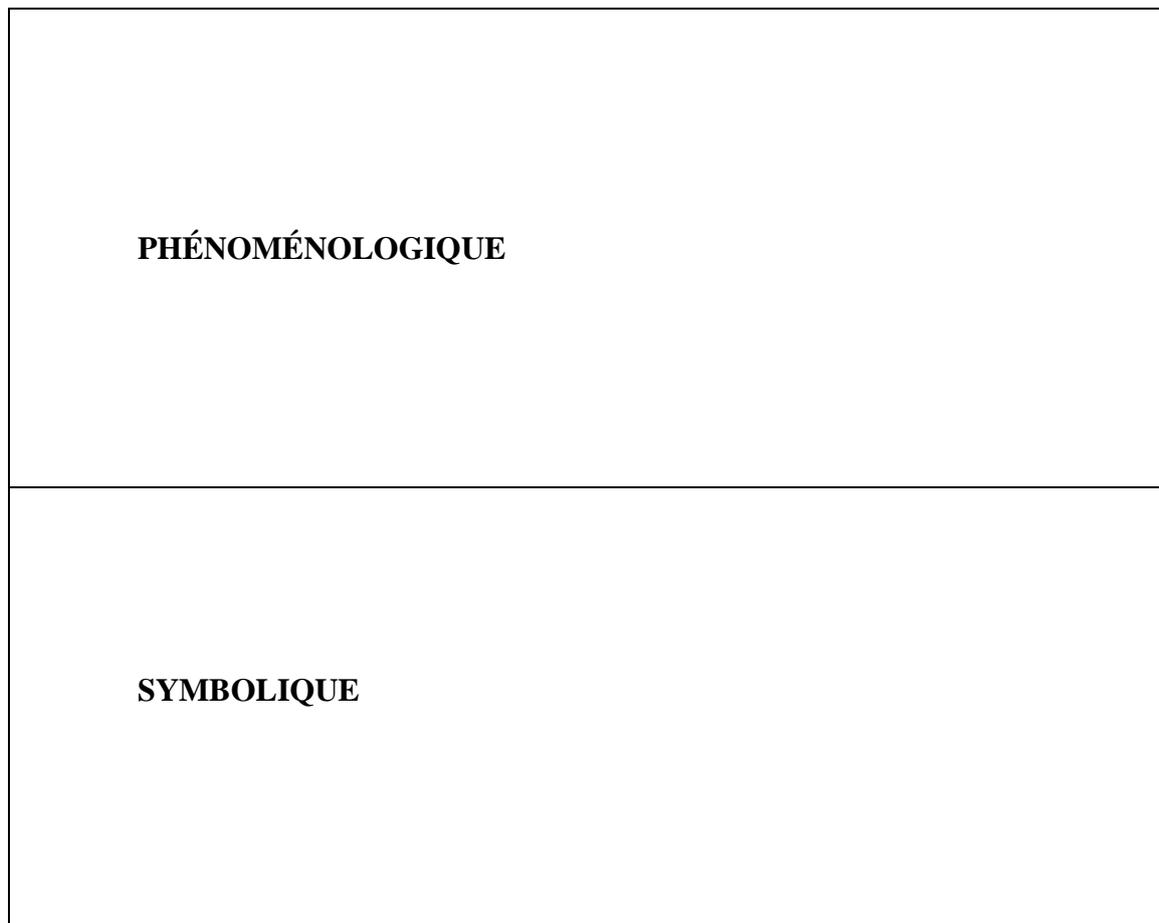
Il faudra donc admettre deux phases de symbolisation : une première phase au niveau d'intermédiation des fantaisies perceptives, et une deuxième phase de symbolisation propre au niveau objectif du possible.

L'anthropologie ne sera pas fondée sur l'antagonisme du phénoménologique et du symbolique, mais sur la centralité des synthèses d'identité non objectives effectuées par un ego transopérateur. Ce qui veut dire que l'Architectonique a une structure matricielle, *quod erat demonstrandum*.

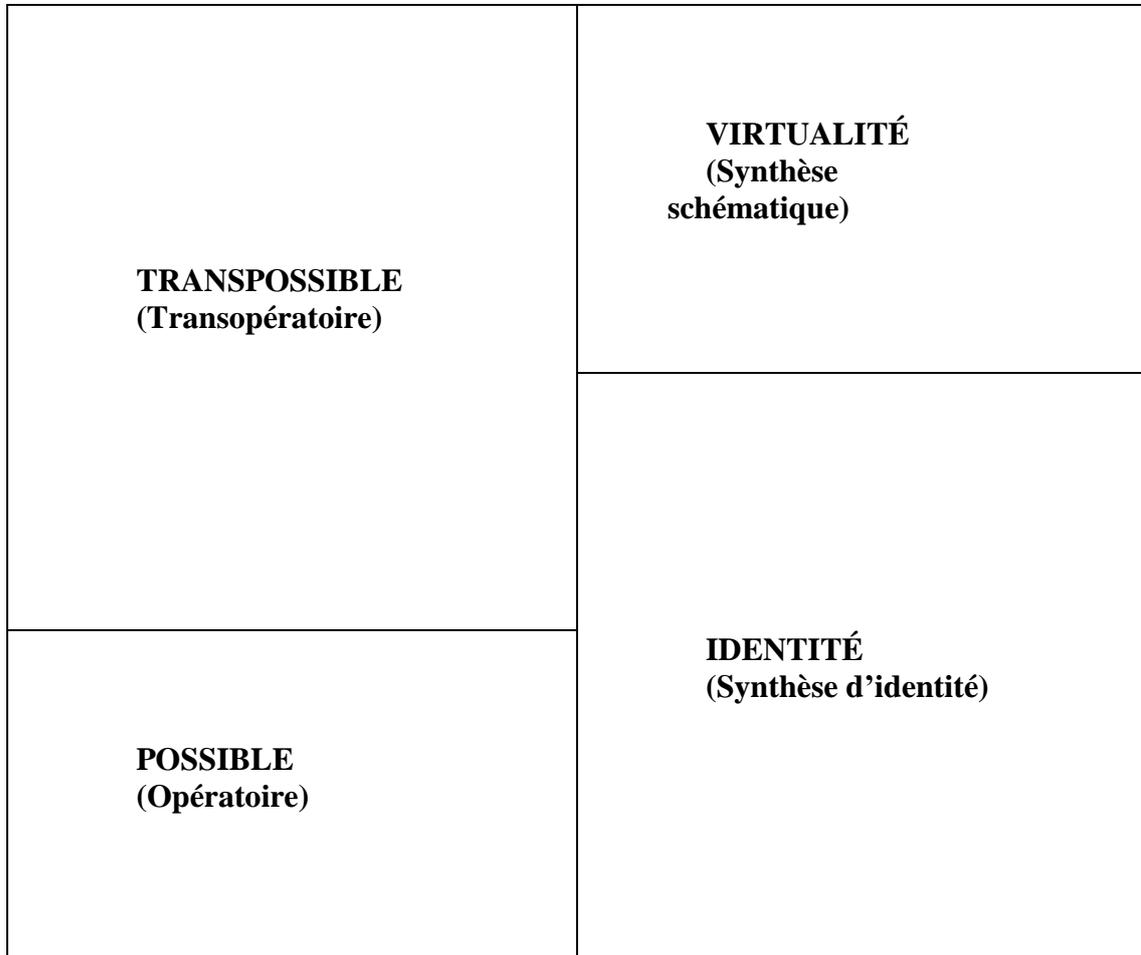
Dans la colonne à gauche de la matrice, le transposable se dédouble en un transposable virtuel et un transposable avec identité ; et, dans la colonne à droite de la matrice, l'ontologique se dédouble en un ontologique avec identité objective et un ontologique avec identité non objective. Et ce qui relie les deux colonnes, dans la ligne intermédiaire, est l'identité du transposable, identité non objective, propre des fantaisies perceptives *sensu stricto*.

L'*identité*, comme le disaient les scolastiques, de l'*être*, peut se dire de plusieurs façons. Il y a une identité eidétique et une identité intentionnelle (logique mathématique *versus* logique intentionnelle) ; et il y a aussi une identité intentionnelle objective (le possible) *versus* une identité intentionnelle non objective (synthèse des fantaisies perceptives).

Au niveau quantique-phénoménologique, l'identité s'est évanouie (virtualité), même si la distinction des chemins diastoliques de sens persiste. La centralité de la matrice est la responsabilité des fantaisies perceptives *sensu stricto*, elles ne peuvent donc pas être dépossédées d'identité ; si on le faisait, elles seraient reléguées au rang de simples chemins diastoliques de sens.

FIGURE 1

Situation de l'Architectonique où la confrontation entre le Phénoménologique et le Symbolique brouille la consistance des colonnes de la matrice.

FIGURE 2

Matrice Architectonique où les fantaisies perceptives, au niveau intermédiaire, configurent l'identité du transpossible.

Autrement qu'à la surface des choses : la cosmologie de Renaud Barbaras

MANFREDI MORENO

Nous voudrions examiner, dans cette étude, l'interprétation cosmologique de la phénoménologie proposée par Renaud Barbaras, notamment dans son ouvrage de 2016, intitulé *Métaphysique du sentiment*, et cela à partir d'une réhabilitation du sensible comme mode originaire de présentation de l'être relative au principe *autant d'être, autant d'apparaître*, pour ensuite rendre compte de la critique cosmologique de la phénoménologie qui implique, d'un côté, une théorie de l'appartenance ontologique et, de l'autre côté, une théorie de la différence phénoménologique, pour finalement légitimer la démarche cosmologique relevant d'une véritable reformulation du sens de la phénoménalisation et nous acheminer, à la fin, vers un *ici phénoménologique du monde* qui est un *ailleurs cosmologique* séjournant au cœur de chaque phénomène.

1. LA VÉRITÉ ONTOLOGIQUE DU SENSIBLE

Bien que la tentative de *Métaphysique du sentiment* s'inscrive dans la volonté de *conférer à la poésie sa portée métaphysique maximale*, il nous semble que l'enjeu de cet ouvrage, en particulier, et de l'œuvre de Renaud Barbaras, en général, tente de dire davantage : il y est question de conférer au sensible sa portée métaphysique et au phénomène sa teneur cosmologique. En ce sens, le *sensible* est *poétique*, il enveloppe une dimension poétique qui le porte fondamentalement à quelque chose d'autre que lui-même, puisque le sensible est toujours plus que lui-même, il est au service d'une transcendance que le terme de *poétique* résume sans reste : c'est un mode d'exister qui « possède une dimension révélatrice : son mode d'être signifie une ouverture à un autre que lui »¹. Voilà donc le mode d'existence singulier du poétique, qui est une existence touchée par un versant ontologique, de sorte qu'il est ce qui donne accès à une dimension, au sein du langage, mais bien au-delà de lui, qui s'avère être constitutive du monde, cette dimension n'étant rien d'autre que le *sensible comme tel*. En conséquence, la portée ontologique du poétique nous délivre le monde dont

¹ R. Barbaras, *Métaphysique du sentiment*, Paris, Cerf, 2016, p. 9. Noté désormais MS suivi de la page.

le contenu ainsi rendu accessible est le sensible comme tel, le sensible comme emblème du monde phénoménologique. L'accès au sensible est ce qui, par définition, ne va pas du tout de soi, ne serait-ce que parce que, en vérité, la thématique même de l'accès en phénoménologie est l'envers de la thématization de *ce qui ne va pas de soi*. Pour le dire autrement, c'est seulement parce que la tentative de rendre *explicite* ce qui est par essence *implicite* définit la démarche phénoménologique en tant que telle, que le poétique, à son tour, en tant qu'accès, nous ouvre la possibilité de thématiser ce qui par définition n'est pas explicite et ne le sera donc jamais. Cependant, cela ne va pas, d'autre part, sans la conquête de certains acquis que nous allons tenter par la suite de décrire, révélant les couches non-thématiques et non-positives propres à la dynamique cosmogénétique de Renaud Barbaras.

Le poétique est donc ce qui nous donne accès au sensible, celui-ci étant la dimension constitutive du monde. Encore nous faut-il démontrer quelle est au juste la portée de cette accessibilité. Le sensible qui est visé par le dire poétique, mais aussi par le dire phénoménologique, est porté par une expérience qui s'habille d'une impuissance foncière et véhicule l'échec du dire tout court. En effet, le sensible comme tel demeure *inaccessible*, il demeure à l'horizon et à distance, de sorte que poètes et phénoménologues ne peuvent nullement s'approprier le sensible comme tel. L'épreuve poétique est de l'ordre du *pressenti* plutôt que de la possession, comme si ce qui est en jeu suscitait une autre logique que celle de l'adéquation intuitive ou de l'appréhension conceptuelle : c'est en quoi il est vrai que « l'épreuve du poétique est celle d'une séparation fondamentale, précisément vis-à-vis du monde » (MS, p.10). Tout cela est parfaitement cohérent et nous engage à la fois vers une réforme phénoménologique de l'entendement comme vers une reformulation dynamique de la phénoménologie transcendante. Dans une telle perspective, le poétique relance une méthode qui a pour objet de mettre en place tous les concepts de la phénoménologie d'une manière différente, comme si le poétique était la tentative de dépasser un certain cadre phénoménologique. Plus précisément, le dire poétique invite de façon unique à rendre compte de la séparation ontologique tout en étant une tentative de la dépasser, ce qui nous fait reconnaître la place particulière de la poésie comme étant beaucoup plus que la phénoménologie à proprement parler. Mais pour ce qui est du cadre de notre analyse, nous souhaitons plutôt recourir au poétique pour éclairer et contribuer à rendre explicites les apories inhérentes au langage et au langage phénoménologique en particulier. En restant donc dans un cadre strictement phénoménologique, le recours au poétique est sobrement méthodologique pour mettre à jour l'exil ontologique dont nous faisons l'épreuve. Telle est la raison pour laquelle l'entreprise de Renaud Barbaras nous semble porter en son sein une grandeur et une profondeur poétiques,

sans reste, à la même hauteur que Merleau-Ponty, Sartre, Levinas, Patočka, Henry, Garelli et Richir.

En citant Bonnefoy, « *le langage est notre chute* »¹, ou bien notre perte, Renaud Barbaras décrit l'épreuve poétique comme ce qui nous manifeste la radicalité d'une *séparation* et, ce qui est important pour la suite, comme ce qui est en même temps le recours contre celle-ci, c'est-à-dire la tentative de la dépasser : le langage est donc manifestation et recours contre une séparation pourtant constitutive. En ce sens, la poésie accomplit l'essence privilégiée du langage dans la mesure où sa singularité renvoie à une réconciliation avec le sensible au sein même du langage, mais où celui-ci à son tour est ce qui atteste, le premier, la séparation comme telle. En somme, le poétique manifeste la tentative de surmonter la séparation du sujet et du monde afin de constituer une sorte d'*appartenance native au sensible*, c'est-à-dire une certaine épreuve qui ne soit plus exil au cœur du sensible lui-même, mais au contraire une certaine appartenance et une communauté inscrites en lui. À ce titre, le poétique tente de dire, ou bien de chanter, une appartenance native au sensible comme épreuve d'une séparation originaire, ou bien plutôt l'annonce d'une épreuve originaire de ce dont nous sommes radicalement séparés. Le dire poétique nous porte au-delà des étants mondains, car il met en évidence notre rapport constitutif et effectif à ce dont nous sommes séparés et qui pourtant constitue essentiellement notre être. Ainsi, si l'on reste attentif au dire poétique, nous aurons accès à une dimension unique, celle du sensible qui nous délivre la possibilité de faire l'expérience de ce dont nous sommes séparés, ou plutôt de nous dévoiler le fait de notre existence comme séparation fondamentale, et cet accès-ci retrace une expérience qui excède par définition le plan des étants, en découvrant une autre forme d'habiter les choses, bref une ouverture ontologique au cœur du poétique que Renaud Barbaras appellera *sentiment*, qui est « le versant proprement affectif du poétique » (MS, p. 11).

On ne saurait entrer dans le cœur du débat si l'on ne saisit pas le versant ontologique du poétique afin d'éclairer ce que peut une phénoménologie cosmologique. Dès lors, ce qu'il importe de comprendre, c'est que l'être de tout ce qui est *consiste* à apparaître, c'est dire que la mesure de l'être est l'apparaître, et le principe sous-jacent de toute phénoménologie sera ainsi *autant d'apparaître, autant d'être*. Bien plus, la question est au fond celle de savoir en quel sens l'affaire même de la phénoménologie revient à celui de l'apparaître, et comment l'apparaissant apparaît dans son apparition, de sorte qu'il deviendra possible de comprendre la raison pour laquelle en parlant du poétique nous parlons finalement du rapport fondamental du

1 Y. Bonnefoy, *Entretiens sur la poésie*, Paris, Mercure de France, 1990, p. 312 (cité dans MS, p. 10).

monde et du sensible. En effet, c'est parce que le monde est ce qui nous apparaît sur le mode sensible que le poétique constitue un accès à l'originnaire et, par-là, à la phénoménalité même. Notons que si nous avons adopté le poétique comme principe méthodique autant que comme concept opératoire, c'est parce que l'être se délivre dans l'apparaître, c'est parce que l'être est ce qui apparaît et que l'être est essentiellement sensible. Il faut bien considérer de près les conséquences d'une telle perspective. En effet, si l'être est apparaître et si cet être apparaît – alors l'être est *sensible*, c'est-à-dire qu'il est capable d'être appréhendé comme sensible et ainsi d'être délivré à une sensibilité. Le mode d'apparaître propre de l'être est d'apparaître, son mode propre est donc d'être un être-sensible, de sorte que ce n'est pas parce que la réalité est sentie par une certaine sensibilité (celle du sujet) que l'être est sensible, mais à l'inverse, c'est parce que l'être est intrinsèquement sensible qu'il peut être senti. Cette description phénoménologique de l'être-sensible de l'être implique à son tour que le sujet n'est plus la source de l'apparaître, l'être-sensible n'a nul besoin d'un être pour être senti, car par principe l'être implique sa manifestation et son apparaître sensible. Ainsi, la définition de l'être comme sensible permet de saisir un sens nouveau du *sentir*, qui n'est plus de l'ordre d'une réceptivité et d'une passivité au sein de sensations et de perceptions qui nous ouvrent accès à des choses, mais au contraire il s'agit plutôt d'un certain *accueillir* qui soit à même de correspondre et de répondre à cet apparaître sensible. Par conséquent, la quête du sens d'être de cet être-sensible sera dispensée par le mouvement et non pas par la réceptivité, ou bien il s'agit d'une reformulation de la *passivité* en termes de mouvement pour ainsi dépasser le cadre d'une activité reformée par une synthèse passive. Autrement dit, la synthèse passive, dans la perspective dynamique de Renaud Barbaras, correspond à l'interprétation de la passivité comme mouvement en raison de l'être-sensible comme tel.

Cependant, il n'est pas question de réduire l'être au sensible, comme si l'être-sensible n'était que la moitié de la vérité. Mieux : il n'est pas question de confondre l'être et le sensible, de réduire l'être à l'apparaître. En vertu de quoi il est légitime d'établir, à partir de l'identité de l'être et de l'apparaître, une certaine différence au cœur de leur relation, parce que bien que le sens d'être de l'être soit d'apparaître, cela revient en même temps à dire qu'il existe une différence entre *cela même qui apparaît* et *ses apparitions*, puisque dans le cas contraire, l'être ne pourrait pas même apparaître, c'est-à-dire *venir* et *advenir* au paraître. Afin donc d'être son apparaître, l'être doit se distinguer de ce qui apparaît au sein de cet apparaître, ne pas être ce qui apparaît. Et voici l'autre loi de l'apparaître, fortement liée à la première, qui commande l'être en termes d'apparaître, et

qui affirme que l'être se retire derrière ses apparitions afin de précisément apparaître en elles.

Nous pouvons désormais établir deux lois phénoménologiques au cœur de la perspective dynamique de Renaud Barbaras : d'un côté, l'être est apparaître, et d'un autre côté, l'être se retire et s'absente de ce qui apparaît. Tout se passe donc comme si l'être annonçait, en son cœur, une double dynamique qui implique : a) être ce qui apparaît et ce qui est, et b) n'être pas pleinement ce qui apparaît et ce qui est ; l'être est donc ce qui est et ce qui n'est pas, l'être est à la fois ce qu'y paraît et ce qui n'y paraît pas. Il suit de là, et en vertu de l'apparition et du retrait constitutif de l'être, que l'être est un être-sensible qui se retire de ce qui le présente, mais ce retrait de l'être est ce qui permet qu'il reste précisément transcendant, que l'être demeure la source et le fondement de toute chose. C'est pourquoi la démarche phénoménologique, à notre sens, est entièrement une démarche ontologique, car il s'agit de l'être et de son mode de présentation : la phénoménologie est ce qui nous permet de saisir la dynamique aporétique de sa propre manifestation. En ce sens, nous pouvons déduire en toute légitimité que, dans ce contexte foncièrement phénoménologico-ontologique, le sensible est le domaine privilégié pour nos recherches et pour le sens entier de la phénoménologie. Il en résulte que le sensible est *l'apparaître de l'être* et « ce qui préserve la transcendance ou la profondeur de l'être en sa manifestation » (MS, p. 13). Ce n'est rien d'autre que la conséquence de nos deux lois du phénoménal : le sensible est ce qui préserve l'absence dans toute présence, dans ce que nous pourrions nommer la réserve phénoménale de l'être (comme si l'ontologique venait remplir en creux le phénoménologique), et conserve donc « un coefficient d'obscurité au sein même de la clarté » (MS, p. 13). L'être-sensible que nous découvrons à l'instar de la dynamique phénoménologique ici dévoilée, peut sans doute mettre mal à l'aise un certain mode de penser de certaines phénoménologies – ce qu'il importe de saisir, cependant, c'est que le sensible, à partir de sa propre constitution aporétique, comporte une *ambiguïté fondamentale* qui rend possible une description phénoménologique de l'être, parce que, encore une fois, le sensible est ce qui conserve une obscurité dans la clarté, une profondeur dans la superficialité, bref le sensible comme mode de présentation et de description rend possible l'être dans sa propre imprésentabilité, il rend explicite ce qui reste foncièrement implicite, et enfin, il est l'outil phénoménologique rigoureux capable de rendre compte de la profondeur irréductible de l'ontologique.

Il est donc nécessaire de saisir l'ambiguïté fondamentale du sensible, qui est en même temps l'ambiguïté première de toute démarche phénoménologique. Ainsi, le sensible entraîne une ambiguïté première qui

le qualifie et qui nous permettra donc d'analyser et de déterminer la spécificité ontologique du sensible. En effet, c'est parce que le sensible est l'originnaire que l'on étudiera le poétique, et non parce que le poétique est premier que l'on établira ensuite le sensible comme domaine privilégié pour l'analyse. D'un côté, le rouge n'est que du rouge, il est ce qu'il est sans comporter en lui rien d'autre que la *rougeur* ; et de l'autre, le rouge n'est pas que du rouge, il incite à aller plus loin en opposant au regard une *résistance*, la résistance du sensible comme témoin de la réserve de tout phénomène. Le rouge, donc, est de part en part ce qu'il est, raison pour laquelle il n'y a rien à y chercher d'autre – de sorte que nous ne devons pas quitter le sensible ; mais aussi et davantage nous retrouvons à sa surface une profondeur qui rend l'affaire compliquée, la résistance à même la surface du sensible ouvre le *quelque chose perceptif* comme un je ne sais quoi inépuisable. Ce qui revient à affirmer que la démarche concrète de la phénoménologie retrouve, au cœur des phénomènes, le sensible compris comme inépuisable et cette *inépuisabilité* n'est rien d'autre que la profondeur de l'être même. C'est pourquoi, d'ailleurs, le sensible est la modalité même de présentation de l'être, puisque, comme le démontre l'analyse de Renaud Barbaras, étant donné que l'être est relatif à l'apparaître, le sensible est la modalité de cet apparaître, et cela parce que, tout simplement, c'est lui qui préserve sa profondeur au sein de la manifestation et que, corrélativement, c'est en lui « qu'il peut excéder ou déborder la présence sans être situé pour autant ailleurs » (MS, p. 14) : le sensible est le lointain non-ailleurs, l'ici qui est ailleurs, le ceci saisi par une réalité transphénoménale, le ceci transi par une puissance, par un maintenant et par une profondeur qui font du phénomène le lieu de l'apparaître de l'être ; ou bien, le sensible est ce qui permet à la phénoménologie de concevoir un exister *autrement qu'à la surface des choses*¹ afin de retrouver le rythme mondial et la pulsation ontologique de toute chose portée à l'extrême de son évidence phénoménologique.

Il en résulte une légalité de l'apparaître qui, notamment *sensible*, atteste une *co-appartenance* de l'être et de sa manifestation, de la présence et de la profondeur qui se *réalise* comme *le sensible* lui-même. Voici qu'on peut nommer l'essence de l'apparaître comme la *réalisation phénoménologique* de la présence et de l'apparence, de l'être et du phénomène, et du phénomène comme être. Il existe donc impérativement une *réalisation*, que l'on peut appeler aussi *phénoménalisation* ou bien *surgissement*, *naissance* ou *individuation*, tous ces termes renvoyant les uns aux autres dans ce qui peut être pensé en termes de *genèse du monde en phénoménologie*, de ce

¹ Nous empruntons cette expression à Yves Bonnefoy, *L'Arrière-pays*, Paris, Gallimard, 1992, p. 12.

qui est en jeu dans la phénoménalisation des phénomènes, cette dynamique qui met en évidence la co-appartenance inscrite au cœur du sensible, – comme si l'épiphanie du transcendantal était de se manifester à travers les phénomènes, au cours de leur propre flux, de leur propre réalisation. Et pourtant, on doit reconnaître que le sensible comme modalité et légalité de l'apparaître de l'être est précisément le carrefour, aussi ontologique que phénoménologique, de la naissance et du surgissement des choses, de la manifestation de ce qui est et de ce qui n'est pas, d'une rougeur à la fois rouge et non-rouge, et qui atteste enfin la réalisation d'une présence et la réalisation d'une dimension, véritable présentation d'un imprésentable, ou bien possibilité d'une impossibilité, bref de l'apparaître de l'être comme sensible : l'essence de l'apparaître « impose une co-appartenance de la présence et de la profondeur qui ne peut se réaliser que dans ou comme le sensible même » (MS, p. 14).

En quoi peut bien consister, enfin, l'essence de l'apparaître, sinon en ce à quoi Merleau-Ponty songeait lorsqu'il délimitait le sensible comme ce qui permet à l'être de se manifester sans devenir positivité, sans qu'il ait à être posé, comme si l'apparence silencieuse et sensible du sensible permettait à l'être d'apparaître tout en restant ambigu et transcendant ? De même, Renaud Barbaras délimite-t-il le sensible comme ce qui permet de poser l'être dans un cadre non-positiviste afin de dévoiler une sorte de halo non-thématique au cœur de toute thématization, comme si le monde sensible était la trame de la manifestation de l'être, de sorte que le sensible n'est rien d'autre, à partir de sa propre ambiguïté fondamentale, que l'attestation de la profondeur de l'être qui va mettre en évidence le véritable statut ontologique du sensible.

Il est vrai que la démarche dynamique de la phénoménologie reprend la question du sujet et de la corrélation à partir d'une conception de l'être du sujet en tant que mouvement. Par ce biais, la conception dynamique du sujet implique une critique de l'intuitionnisme sous-jacente à tout subjectivisme consentant à une autre version de la corrélation et de la phénoménalité. Or, si l'on pose le mouvement comme fondement du sujet, nous avons d'une part la critique de la notion de vécu qui repose sur une identification entre adéquation et apodicticité, fondant ainsi toute phénoménalité et toute certitude de mon existence sur une connaissance adéquate, en équilibrant la corrélation entre une donation intuitive du moi et de la chose, tous deux structurés sur le préjugé rationaliste de l'être qui consiste à penser que l'être est ce qu'il est et que la connaissance en acquiert positivement et adéquatement le dessein. En ce sens, la réflexion établit une intuition immanente qui vient remplir le regard en donnant l'objet, la chose et le sujet concertés en une validité et apodicticité sans faille. La phénoménologie cosmologique de Renaud Barbaras critique ce présupposé, non pas pour

abandonner la figure du sujet et de sa certitude – au contraire nous sommes certains que nous sommes, mais elle en infléchit le sens, le sujet étant certain de son existence, mais jamais de manière apodictique et adéquate, nous sommes certains que nous sommes sans jamais pouvoir l'être exhaustivement. Il y a une impossibilité de principe qui contraint le sujet à être présent à lui-même, comme si l'évidence de l'existence contrariait une donation adéquate, comme si le sujet se trouvait retenu en lui-même au prix de sa propre certitude. Cela ne paralyse pas l'analyse parce que, précisément, c'est le mouvement qui permet de comprendre non-intuitivement, non-positivement le sujet, lui donnant une sorte de certitude en négatif, une apodicticité en retrait et en creux, et cela pour des raisons essentielles. C'est donc le mouvement qui nous permet de ressaisir autrement l'être du sujet, car le mouvement est « la seule manière de ne pas être soi-même » (MS, p. 16), et en fin de compte l'outil phénoménologique qui ouvre la pensée d'une identité sans altérité, mais qui reste cependant autre que lui-même, au sens où le mode d'être du sujet est un *ne-pas-être* présent à lui-même, un carrefour de présence et d'absence à soi, un mode d'existence comme abandon de toute stabilité renforcé par la négation de toute identité ferme. Dans une telle perspective, il est question de saisir l'être du sujet à partir du mouvement qui n'est rien d'autre que « la négation concrète de toute identité » (*ibid.*), qui est la constatation d'un mode de manifestation en harmonie avec la présentation silencieuse et sensible de l'être, qui doit par conséquent demeurer en retrait de toute positivité et de toute position.

Il n'en est pas moins vrai, de nouveau, que le sensible est le mode de présentation du monde, de sorte que l'apparaître sensible est constitutivement apparition d'un monde, de même que l'apparence sensible de cette présentation préserve ainsi la réserve et la profondeur propres du monde phénoménologique. Nous quittons le monde objectif pour faire place au *monde phénoménologique*, acquis fondamental des phénoménologies de Merleau-Ponty et de Patočka. Autant dire que l'existence dynamique des phénomènes établit sans réserve que le monde ne peut être une réalité positive, et nous verrons que c'est, *a contrario*, le monde qui constitue la seule véritable réalité non-positive, parce qu'il est une forme de distance et d'excès inhérents au sensible et inscrits au cœur de tout sensible. C'est dire aussi que la déhiscence de tout phénomène co-implique donc l'inhérence de la totalité non-positive du monde comme moment constitutif de cette déhiscence même et, en définitive, cette co-implication, qui est aussi une co-appartenance et une co-originarité, justifie résolument que la présentation sensible du monde se donne sur le mode de l'absence, que, en un mot, toute présence devienne présentification d'une absence, ou que l'absence soit le tissu en filigrane de toute présence – c'est pourquoi

d'ailleurs la phénoménologie est loin de rester confinée à une métaphysique de la présence. Tout se passe comme si l'absence venait remplir en creux toute présence, parce qu'en réalité ce sensible phénoménologique comme mode de légitimation revient au fond à reconnaître que le monde, comme fond et réalité originaires, est ce qui ne peut être qu'en tant que pur excès sur soi et par là comme la non-identité à soi du sensible, une identité qui ne fait pas alternative avec une forme d'altérité, de mêmeté-dans-l'autre dira Fink dans la *Sixième Méditation Cartésienne*, situation inédite qui énonce autrement la question de l'être du sujet en harmonie avec l'excès et la distance propres à la présentation phénoménologique du monde. Nous savons bien depuis Merleau-Ponty que l'être du sujet communique avec l'être du monde et, si le sensible en vient à caractériser l'être du monde et la présentation de l'être, alors ce médium apparent et silencieux qu'est le sensible en vient à spécifier aussi l'être du sujet au nom d'une non-positivité et d'une non-identité à soi.

Mais bien plus, l'apparition du monde est corrélative d'un apparaître sensible, et les contours phénoménologiques du sensible sont soulevés par l'atmosphère ontologique du monde – car le sensible est tout simplement la péripétie métaphysique de l'être et de l'homme. En fait, la présentation du monde est supportée par l'apparaître sensible, mais celui-ci n'est pas ce que l'on entend couramment comme sensible, comme ce qui est en face de nous et autour de nous, mais un sensible proprement phénoménologique, voire ontologique. À dire vrai, le sensible dont il est question constitue la modalité propre de présentation du monde et donc le domaine privilégié de toute phénoménologie, puisqu'il est ce qui préserve la transcendance du monde, ou si l'on peut dire, l'invisibilité du monde.

Comme on l'a vu, le sensible préserve la profondeur du monde, la phénoménologie étant au service de l'ontologie, ce qui permet donc la manifestation de la réalité non-positive du monde dans ce fond d'absence qu'est le monde, au cœur du sensible, en permettant de rendre compte de l'excès mondial en tant que non-identité à soi du sensible. Le principe d'individuation de ce monde, qui reste en excès et non-positif, prend la forme d'un fond qui transforme la *positivité du sensible* en une *négativité du sensible*, ce que l'on interprète en termes unitaires entre la négativité ontologique du monde et la positivité phénoménologique du sensible, toutes les deux fortement enlacées dans une identité de différences, une unité de multiples, qui font appel à une autre logique, qui est celle de la phénoménologie cosmologique, pour rendre compte de ce fait originaire qu'est la *présentation du monde*, laquelle requiert, en toute rigueur, tous les efforts de la connaissance afin d'accéder définitivement à ce qui excède toute intuition et tout concept. Finalement, ce n'est pas seulement une affaire de style, de refus interne de la cosmologie phénoménologique vis-à-

vis d'une certaine phénoménologie, mais il s'impose à l'analyse une sorte de phénoménologie de la phénoménologie, une réforme du cadre phénoménologique en termes d'une cosmologie qui vient à refondre de fond en comble la relation du sujet et du monde en vertu d'une relation préalable, qui est celle de la communauté et de l'appartenance du sujet et du monde qui commande en définitive leur relation même. En un mot, la relation d'appartenance ontologique du monde et du sujet est déjà l'acquis préalable à la relation phénoménologique du sujet et du monde puisque, en effet, « il n'y a pas de relation véritable sans une certaine communauté ontologique » (MS, p. 17).

Dès lors, dans la mesure où il existe une relation entre l'ontologique et le phénoménologique, c'est-à-dire entre le monde qui se présente en s'absentant et le sensible qui l'accueille, nous pouvons caractériser la texture et la dimensionnalité même du sensible, en ce qu'il est, par définition, ce qui reste indéterminable, indéfini – et c'est ainsi qu'il est *toujours plus que lui-même*. L'intuition, et toute philosophie qui en résulte, comportera, de ce point de vue, un degré de déception, toute intuition sera le signe d'une impasse et d'un échec, en ne pouvant se donner dans un voir. Alors, quel sujet est à la mesure d'un tel excès constitutif du sensible, quel est le mode d'être du sentir d'un sujet qui est pure non-identité à soi et toujours en mouvement, sans position ni positivité ? Le sujet d'un tel sentir, synonyme du sensible comme manifestation du monde, est invariablement l'effectuation d'un dépassement interne, celui de l'accueil du monde au sein du sensible, et puisque le monde n'est rien de positif, il suit de là que ce sujet est une *ouverture sans contenu* qui reçoit le monde dans sa transcendance : « seul un sujet qui existe sur le mode de l'excès sur soi est à la mesure de cet excès interne au sensible <et> [...] peut accueillir cet incessant retrait au cœur du sensible qu'est le monde » (*ibid.*). Il suit de là que, d'un côté, l'*a priori de la corrélation* implique un *abîme de sens* entre le sujet et le monde, cela qui renvoie à une différence radicale entre deux pôles, le subjectif et le transcendant, de sorte que le premier demeure la condition de possibilité du second, mais, d'un autre côté, une identité et une unité s'imposent entre les deux pôles puisqu'il n'y a pas de relation sans une communauté ontologique, puisqu'il n'y a pas de rapport de connaissance sans un rapport d'être préalable. En ce sens, la différence du sujet ne va pas sans l'exigence d'appartenance au monde pour qu'il le fasse paraître, au risque qu'il n'y ait nulle relation possible. C'est pourquoi la spécificité du sujet est maintenue au sein d'une pensée de l'appartenance du sujet et du monde, et l'entreprise de Renaud Barbaras est celle de concilier ces deux dimensions en dépit de la différence, ou bien précisément afin de la neutraliser en un tissu cosmologique. Tout se passe comme si la dualité entre appartenance et différence était projetée au cœur du sujet au lieu d'être

surmontée, intégrée au lieu d'être dépassée. En somme, on s'enfoncé et on approfondit l'écart entre le sujet et le monde afin de mettre en évidence leur profonde communauté.

De ce point de vue, le mode d'être du sujet coïncide avec une négativité concrète, comme une sorte de mouvement qui est à la fois négation de toute identité et substantialité, comme si le sujet attestait un mode d'existence en tant que négation effective, c'est-à-dire un *ne-pas-être* authentique qui se préserve de ne pas être ce que l'on est, ce qui revient à penser enfin une certaine existence effective qui ne *subsiste* pas, mais qui cependant se phénoménalise, tout en étant inscrite dans un processus d'individuation, de singularisation et de phénoménalisation : « la différence du sujet ne peut correspondre qu'à une négativité concrète, qui n'est autre que celle du mouvement » (MS, p. 18), ou en d'autres termes, à celle d'une négation effective de l'identité qui relève une phénoménalité de ce qui n'est pas, de ce qui ne subsiste pas. C'est la raison pour laquelle le mouvement caractérise en propre l'être du sujet, car le mouvement est négation effective de l'identité et de la substantialité, il est ce qui permet de penser une *intimité phénoménologique* entre l'identité du sujet et la différence que son être implique, entre l'appartenance et la différenciation que l'être de la phénoménalité porte en son sein. Bref, le mouvement comme négation effective et concrète est « la seule manière concrète de ne pas être ce que l'on est » (*ibid.*), et pour nous le mouvement est en fin de compte une réponse à l'*a priori* impliqué par la corrélation phénoménologique qui devra être renouvelée à partir d'une véritable théorie de l'appartenance phénoménologique.

Avant cela, il faut insister sur l'être de ce sujet, lequel doit différer de l'être des étants et, en vérité, c'est parce que le sujet existe comme mouvement qu'il peut effectivement différer des autres étants, il en diffère en effectuant la différence, comme dans un mouvement existentiel qui sera celle de l'*éternité de la vie*. Expliquons-nous. Le mouvement permet au sujet de ne pas être chose, il peut ainsi se dépasser soi-même en dévoilant un *être non-chose*, une dimension proprement non-objectale et non-positive qui correspond à un être non-substantiel. Cependant, le mouvement du sujet ne le conduit pas vers un néant phénoménologique, un anéantissement de toute propriété et de toute positivité, parce qu'« il n'y a pas de mouvement sans un sol sur lequel il se déploie » (*ibid.*). Autant dire que le mouvement, comme mode d'être du sujet, qui le découvre comme un mouvement de dépassement incessant et comme un procès de non-identité à soi, enfin qui lui permet de s'accomplir sous le mode phénoménologique de la *négativité*, requiert en même temps l'affirmation d'un certain sol et lieu où le sujet, en tant que négation concrète, puisse venir à l'apparaître. En un mot, la négativité qu'est le sujet fait appel à la positivité d'un sol qui recouvre cette

différence au sein d'une identité, et tout se passe comme si la différence du sujet vis-à-vis du monde n'avait lieu que sur le sol du monde, comme si la différence du sujet avait lieu au sein d'une identité préalable avec le monde. La négativité du sujet, qui ouvre son intimité en termes d'une radicale négation de soi-même, est en même temps, dans une simultanéité phénoménologique et cosmologique, la découverte de la positivité d'appartenance au monde comme sol de phénoménalisation. Il faut remarquer que la condition de la différence implique donc celle d'une identité originaire entre ce qui reste pourtant radicalement différent. Et c'est grâce au mouvement que l'être du sujet peut à la fois, sous le même coup, appartenir au monde et différer de lui : parce que tout simplement il n'y a pas de relation sans une relation préalable d'appartenance. Nous découvrons alors la théorie de l'*appartenance* de Renaud Barbaras comme la condition pour penser la dualité ontologique d'un sujet, qui, sous le même rapport, appartient et diffère du monde, ce qui, par la suite, rend possible de penser une véritable unité et profondeur du sujet et du monde, ce qui revient à dire aussi que la dualité phénoménologique du sujet et du monde se résout, et peut-être se dissout, au cœur de l'unité ontologique sujet-monde, au sein de l'appartenance originaire d'un sujet voué au monde.

En définitive, c'est *sous le même* rapport, celui du mouvement, que le sujet appartient au monde et en diffère, de sorte que « la condition de la différence est *ipso facto* celle de l'identité : dans le mouvement, la dualité de l'appartenance et de la différence ontologique du sujet se résout en unité » (MS, p. 19). À y regarder de plus près, on remarque que le mouvement ne découvre pas seulement notre différence, qui est notre identité et le sens plus authentique de notre intimité phénoménologique, mais encore découvre la possibilité du *ne pas être ce qu'on est* comme la délimitation rigoureuse de la vérité phénoménologique de notre appartenance à un même sol, le fait de notre inscription comme l'affaire de la phénoménologie, et donc de notre communauté ontologique et phénoménologique avec le monde. Alors que le mouvement est solidaire de la subjectivité en lui permettant de se réaliser comme sujet, et précisément parce que le sujet n'est pas un étant intramondain comme les autres, puisqu'il est cet étant auquel les étants apparaissent, l'essence du sujet comme mouvement consiste à faire paraître, et son activité doit donc être confondue avec une *activité de phénoménalisation*. Bien sûr, ce mouvement n'est pas un simple déplacement, ce qui correspond plutôt au mouvement objectif, mais c'est un accomplissement, une réalisation, qui *fait paraître ce vers quoi il s'avance et qui éclaire son chemin en le parcourant* (MS, p. 20), d'où l'accent mis par Renaud Barbaras dans ce mouvement, qui, comme essence de la subjectivité, est ce qui saisit la loi phénoménologique du mouvement comme dynamique de phénoménalisation. En d'autres termes,

le mouvement comme essence de la subjectivité annonce l'identité d'un *voir* et d'un *faire* encore plus profond que le partage du théorique et du pratique, comme identité qui correspond à celle du *vivre*. C'est en ce sens que la vie va devenir le sens d'être originaire du sujet, comme si être en vie signifiait tout simplement *se mouvoir*. L'on entend le se-mouvoir comme sens le plus originaire de la phénoménalisation, comme processus génératif et génétique, qui ouvre le fait primitif de faire l'expérience de quelque chose comme le sens originaire d'un vivre plus profond et originaire que le partage entre le vivre intransitif (*leben*) et le vivre transitif (*erleben*), c'est-à-dire entre le fait d'être en vie et le fait d'avoir des expériences, entre l'ontologique et le phénoménologique comme reformulation du transcendantal comme sens originaire du vivre. Ainsi, il n'y a pas un mouvement qui soit seulement *déplacement*, mais précisément parce que ce vivre et ce mouvement nous mettent en rapport avec des choses et nous font avoir des expériences que ce mouvement motive un rapport ontologique, un faire paraître à l'instar d'une phénoménalisation originaire de la vie comme œuvre du sujet. Non pas que le sujet soit le centre de ce processus, mais au cœur de la vie se fait jour le procès de phénoménalisation d'une vie, raison pour laquelle, en un certain sens, tous les vivants sont des sujets, sont inscrits dans ce procès originaire que l'on peut appeler *vie*, une vie qui est un faire paraître le monde, l'ouverture et le dévoilement de la profondeur du monde en chaque être vivant. Cela dit, ce mouvement, qui est un faire paraître, doit parvenir à une description phénoménologique, celle-ci montrant que ce mouvement est une *donation d'objet* sans différer du mouvement qui porte vers lui, la vie comme processus de phénoménalisation étant celle d'un dévoilement, d'une donation à même son advenir propre à l'apparaître. Ce mouvement dévoilant et phénoménalisant, mouvement qui est simultanément une tension vers et un faire paraître, Renaud Barbaras le nomme *désir*, un mouvement subjectif originaire, qui est celui du vivant, en tant que mouvement vivant, phénoménalisant. Il distingue ainsi deux sortes de désirs, celui du sujet même qui se rapporte à un autre, bref un *désir empirique*, qui nous conduit vers ce désir qui est *désir transcendantal*, qui est relatif au rapport du sujet au monde.

En effet, le désir ne s'apaise pas avec l'obtention de son objet, mais au contraire il se relance, comme si la corrélation phénoménologique du sujet et du monde, loin de se remplir avec une possession intellectuelle de l'objet par une visée intentionnelle, venait à se déposséder par le désir, celui-ci révélant une antilogique au cœur de ce qui est désiré, puisque lorsqu'on l'approche, loin de le satisfaire et le combler, il le creuse pour ainsi dire, comme si la corrélation était de l'ordre, non pas de la possession conceptuelle ou intentionnelle, mais d'une dépossession originaire ; c'est

dire qu'il ouvre un rapport plus originaire qui fait écho à l'appartenance et à la communauté de principe du sujet et du monde. Autant dire que le désir prend le relais de la corrélation et de l'intuitionnisme, afin de dévoiler un autre rapport phénoménologique du sujet et du monde, celui-ci montrant le désir comme la véritable intentionnalité de la subjectivité, et qui établit au cœur de tout rapport à l'objet une insatisfaction principielle, dans toute perception, une dimension non-perçue qui ravive et n'éteint pas le mouvement de l'intentionnalité, bref une relation à l'objet qui vient creuser au lieu de combler l'intimité transcendantale du sujet, de sorte que, ce qui est le plus propre d'une telle intimité, c'est de constituer le lieu d'un excès en creux capable d'être à même la profondeur et la transcendance pure du monde. Et le désir est ce qui permet au sujet de recevoir une telle transcendance, en étant moins qu'une intuition et plus qu'un pur déplacement. Une fois le désir distingué du manque, car il ne manque de rien au sens où il n'existe pas quelque chose de déterminé qui viendrait l'apaiser, rien ne lui fait défaut, ce qui l'affecte est précisément de l'ordre du rien, de ce qui *n'est rien d'étant*. Le désir est ici ce qui ne manque de rien car tout lui fait défaut, et l'expérience qui nous délivre ainsi le désir est l'épreuve de quelque chose qui n'est pas déterminé, qui n'est rien d'étant. Ce qui découvre le désir est son être en tant que défaut, son être comme son propre défaut, et tout se passe comme si le véritable objet du désir n'était que l'épreuve de sa propre négation, de son inaccessibilité, de l'impossibilité d'avoir un contenu déterminé. Bref, le désir ouvre un excès indéterminé vis-à-vis de ce qui est fini et de ce qui est éprouvé. Si la perception est une sorte de finitisation de l'absolu, le désir est une infinitisation de l'expérience en l'ouvrant à ce qui nous dépasse sans jamais se présenter exhaustivement, positivement.

En ce qui concerne la corrélation ainsi ouverte, le pôle véritable du désir correspond exactement à la transcendance du monde, c'est le versant subjectif repris par la profondeur et la transcendance du monde, de sorte que toute corrélation se trouve renversée par l'insatiabilité du désir, un excès à l'intérieur de l'étant et de ce qui est éprouvé, et qui l'arrache de soi-même, comme si ce qui était visé, à savoir le monde, venait vider le désir à une simple présence, en devenant en réalité un mode d'être subjectif d'arrachement et de dépossession purs, d'où il s'ensuit que le contenu phénoménologique de la visée du désir est relatif à un excès interne qui ouvre un mode d'existence propre du sujet en tant qu'arrachement, écartement. Par ailleurs, l'insatiabilité du désir permet au sujet d'accueillir la transcendance pure du monde et de différer de lui tout en n'étant rien de déterminé ni de positif. Somme toute, le désir nous permet d'approfondir le mode d'être du sujet, pour retourner à la présentation proprement sensible du monde qui se fait jour et qui dynamise son mode d'être. Il s'impose à

l'analyse de penser ce sujet caractérisé par son appartenance au monde, et par-là, de saisir l'*a priori* de la corrélation au cœur de ce même mouvement d'approfondissement. Il n'y a donc pas de relation sans une parenté ontologique, pas de relation du sujet et du monde sans un être en commun et préalable à la mise en corrélation, et par conséquent, la différence du sujet et du monde est prélevée sur fond d'une identité ontologique dont le concept d'*appartenance* est en mesure de rendre compte. Autrement dit, il n'y a pas la moindre différence sans un sol d'appartenance, il n'existe aucun phénomène sans une articulation entre notre mouvement existentiel et le monde comme sol et socle de celui-là, d'où la négativité du sujet qui n'est rien d'autre que l'identité et l'unité d'une communauté ontologique qui s'installe au cœur de la phénoménalité, c'est-à-dire au sein de la corrélation. Il est donc vrai de dire que la *corrélation phénoménologique* se trouve subsumée par une *relation ontologique*, celle de l'appartenance phénoménale, communauté ontologique et parenté métaphysique du sujet et du monde.

En vertu de la communauté ontologique, lorsqu'on affirme qu'un sujet vise le monde, on arrive trop tard, puisque la visée intentionnelle du sujet est précédée par un rapport ontologique, comme si je ne pouvais viser qu'à partir d'où nous sommes, nous y voyons car nous y sommes, mais plus fondamentalement car nous en sommes. La visée intentionnelle est précédée par notre appartenance au monde, de sorte que le sujet est fait de la même étoffe que le monde, et par là il ne pourra rien viser sans y appartenir au préalable. En d'autres termes, le sujet se découvre non seulement comme en étant *au* monde et *dans* le monde, mais encore et plus originairement comme un être *du* monde. En ce sens, la théorie de l'appartenance, véritable noyau théorique barbarassien, révèle un sens d'être du sujet qui annonce la vérité ontologique de toute inscription phénoménologique, de l'inscription phénoménologique comme fait primordial qui avance un troisième degré d'appartenance du sujet, qui passe de l'être *au* et *dans* le monde, inscription au sens empirique, à un mode d'être du sujet en tant qu'*être du monde*, ce qui fonde le véritable sens phénoménologique de l'*inscription* comme fait originaire. C'est dire tout simplement que si le sujet, et chaque étant, est inscrit dans l'étoffe du monde, cette inscription *dans* le monde devient une provenance ontologique, l'inscription phénoménologique faisant appel à une provenance ontologique et, encore une fois, le phénoménologique étant pris par l'ontologique se doit de rendre compte de la vérité philosophique de l'inscription.

S'il y a effectivement une communauté ontologique, alors l'être du monde existe aussi sur le mode dynamique et processuel, bref l'être du monde est pareillement un certain mouvement. Nous avons donc dans un premier temps l'*impératif ontologique* de l'appartenance et ensuite une

détermination phénoménologique du sujet en tant que mouvement, ce qui aboutit à la compréhension dynamique du monde en termes d'une *physis*, de sorte que « la phénoménologie renvoie à une cosmologie puisque c'est dans le mouvement du monde, dans le mouvement qu'est le monde, que réside la clé de celui du sujet » (MS, p. 25), et c'est en vertu de la reconnaissance de la communauté ontologique que l'on est à même de saisir une homogénéité ontologique du sujet et du monde, qui nous permettra en fin de compte de saisir le sens de la corrélation phénoménologique comme une relation ontologique, ce que nous nommons le remplissement en creux du phénoménologique par l'ontologique, qui renvoie à l'idée d'une phénoménologie cosmologique, parce que, comme nous le signale Renaud Barbaras : « à la lumière de l'impératif ontologique d'appartenance et de la détermination phénoménologique du sujet comme mouvement, nous sommes conduits à une conception dynamique du monde, qui l'apparente à une *physis*. En ce sens, la phénoménologie renvoie à une cosmologie » (MS, pp. 24-25).

Si l'être du sujet est soulevé par une dynamique et l'être du monde par une processualité, si leur être relève du mouvement, alors il faut reconnaître que ces deux mouvements sont des mouvements phénoménalisants, c'est-à-dire qu'il y a une inscription essentielle de la phénoménalisation entendue comme procès au cœur du mouvement. Mais si le mouvement est phénoménalisant, il l'est en tant que mouvement et non pas en tant que subjectif. Ce n'est pas parce que le sujet produit une sorte de mouvement qu'il y a phénoménalisation mais, au contraire, c'est parce que le mouvement produit la dynamique de rencontre entre un sujet et un monde qu'il y a phénoménalisation. D'un côté, l'être du sujet et du monde renvoie à un mouvement comme dynamique génétique de leur être, et d'un autre côté, il y a une inscription nécessaire de la phénoménalisation au cœur du mouvement, comme si tout mouvement se présentait comme la source générative des phénomènes et des processus de phénoménalisation. Bref, il faut constater deux modalités dynamiques de phénoménalisation tributaires d'une appartenance ontologique qui met ainsi en œuvre le passage d'une *phénoménologie dynamique* vers une *dynamique phénoménologique*, c'est-à-dire d'une phénoménologie dynamique qui découvre l'être du sujet comme mouvement vers une dynamique phénoménologique qui comprend tout mouvement comme phénoménalisant, y compris ceux du sujet et du monde.

En vérité, le passage d'une phénoménologie à une dynamique franchit un pas vers la disjonction de la phénoménalisation vis-à-vis de toute subjectivation, elle permet en quelque sorte de libérer la phénoménalisation des phénomènes de l'emprise d'une subjectivité productrice de sens, comme si le monde comme procès et comme mouvement était par principe

phénoménalisant alors même qu'aucune subjectivité n'y soit présente, ce qui revient à reconnaître qu'il existe une phénoménalisation intrinsèque de l'apparaître, d'un apparaître qui, même s'il n'est apparaître à personne, réussit finalement à établir la loi phénoménologique selon laquelle le sens d'être de l'être consiste à apparaître, parce que, au fond, tant le sujet que le monde ne sont que deux modalités d'une dynamique phénoménologique de la manifestation anonyme du monde et de l'apparaître originaire de l'être qui vient au paraître. C'est en quoi tout notre examen converge vers la nécessité de disjoindre la phénoménalisation et la subjectivation – ce qui est garanti par le passage d'une phénoménologie dynamique à une dynamique phénoménologique.

Étant donné que l'intimité du sujet communique avec celle du monde, nous pouvons dire que l'être du sujet nous conduit vers l'être du monde, car il en provient, mais c'est dire aussi que le mouvement du sujet nous amène au mouvement du monde. Il faut revenir à ce mouvement qu'est le monde afin de comprendre la teneur propre du projet cosmologique. Ce mouvement du monde n'est pas un mouvement qui vient affecter un monde qui est déjà-là. À proprement parler, le mouvement du monde atteste une autonomie de principe, le mouvement du monde est son propre mouvement, il est un mouvement de modification par lequel le monde se fait monde de façon dynamique. Il s'agit de comprendre, et c'est important pour la suite, comment un tel mouvement, qui est celui du devenir-monde du monde, peut nous éclairer à propos de ce qu'est, non seulement le sujet, mais aussi ce qui fonde la phénoménalisation des choses et le surgissement des étants. À dire vrai, le monde est un toujours déjà-là, qui est en même temps un mouvement, c'est-à-dire négation effective de ce qui est là, de sorte qu'il n'est rien d'autre que le surgissement d'un toujours-déjà-là suscité par un mouvement qui est pure négativité de ce qui est là. Or, un tel monde est soumis à un mouvement qui fait de lui le lieu d'une contradiction essentielle : d'un côté, la naissance du monde n'est pas un mouvement de *création*, il ne vient pas de ce qui n'est pas lui parce que le monde est *toujours déjà là*, et tout se passe comme s'il était, non seulement le *telos*, mais aussi la source de son propre procès ; et, d'un autre côté, ce mouvement est par définition phénoménalisant, c'est-à-dire qu'en tant que mouvement, quelque chose advient en son sein, c'est dire que le monde advient au cœur de son propre mouvement. Voici le paradoxe du devenir-monde du monde comme mouvement qui n'est pas une création, mais qui demeure un procès de phénoménalisation – quelque chose advient en son sein : rien de moins que le monde.

Ainsi, il faut penser le monde à partir d'un procès de modification, qui est l'attestation du mouvement qui va d'un non-monde vers le monde, d'un non-monde qui demeure le monde lui-même, comme une sorte de *zéro* de

monde qui ne peut être une réalité étrangère, parce que, il faut le rappeler, pour penser le sensible il ne faut guère quitter le sensible, en raison du principe phénoménologique *autant d'apparaître, autant d'être*. C'est ici que l'on aperçoit le caractère inachevé et indéterminé du monde qui s'atteste dans son propre advenir au paraître, ce qui revient à dire qu'il n'y a pas de monde sans une dimension de non-monde, qu'il ne peut donc pas se présenter de façon exhaustive et qu'il doit en conséquence garder un *zéro* de manifestation, une négativité de phénoménalisation afin de se manifester en tant que procès, c'est-à-dire de façon dynamique. Le monde ainsi dévoilé consiste en un *cosmos* phénoménologique impliquant une multiplicité interne de différences dont il est, en définitive, le tout. Ce retrait du monde, que l'on qualifie de zéro de monde ou de non-monde, moment nécessaire dans le procès de toute phénoménalisation, est éloigné de l'idée du néant, bien au contraire, il est un certain *fond indifférencié* qui donne lieu donc au procès de mondification. En un mot, il faut penser le monde comme fond, afin de rendre compte du processus de phénoménalisation, et c'est ainsi que le devenir-monde s'annonce dans le surgissement d'une multiplicité d'étants qui est un mouvement de *différenciation du fond*, c'est-à-dire qu'il n'y a de *naissance du monde* qu'à partir d'un processus de différenciation vis-à-vis du fond qui est une différenciation *au sein* du fond. Encore faut-il comprendre que la multiplicité d'étants renvoie à leur différenciation, et non pas l'inverse, c'est-à-dire qu'elle relève d'une différenciation d'un fond qui implique donc une certaine identité vis-à-vis de l'indivisibilité du fond dont ils proviennent. Cette multiplicité comme procès de différenciation vis-à-vis du fond ne va jamais jusqu'à nier l'identité avec lui, car elle demeure relative, comme procès de négation et de différenciation du fond, à ce fond lui-même dont il se différencie. Autrement dit, la sortie hors du fond n'est jamais sa négation parce qu'il est inscrit dans chaque étant ainsi individué. À ce titre, la sortie hors du fond, qui serait en quelque sorte l'autre nom de la phénoménalisation, n'est pas une véritable sortie, de sorte qu'il est emporté par chaque phénoménalisation, il demeure co-présent dans chaque étant, et tout se passe comme si l'identité d'une chose était relative, en premier lieu, à une sortie hors du fond, à un surgir et à un paraître hors de l'indifférenciation du fond, mais aussi, en deuxième lieu, comme si cette différenciation du fond n'aboutissait cependant jamais à l'intimité avec ce fond, comme si la différence n'allait jamais jusqu'à la négation de l'identité vis-à-vis de ce fond. Nous sommes séparés de ce fond, et en cela consiste notre nature phénoménologique d'être une apparition, une manifestation, bref une phénoménalisation et un surgissement, ou bien tout simplement la *naissance d'un monde*. Mais en même temps nous en provenons, et donc notre propre être en tant que différenciation est tributaire de l'identité et de l'indivisibilité de notre être vis-à-vis de ce fond, ce qui revient à dire enfin

que nous ne quittons jamais celui-ci, mais au contraire, nous sommes éternellement inscrits sur ce fond en tant que différenciation et phénoménalisation de lui-même.

À proprement parler, cela revient à affirmer que la négativité propre du mouvement ne revient pas à contester la moindre identité, mais qu'elle rend de nouveau possible une identité autre, une identité proprement phénoménologique que nous voudrions caractériser, dans le cadre de cette phénoménologie cosmologique, comme *intimité cosmologique*. Cela revient à dire encore une fois que la théorie de l'appartenance ne va pas sans l'affirmation phénoménologique d'une certaine ipséité qui se fait jour au cœur du procès de mondification et au sein de notre appartenance au monde, comme si le mouvement de mondification était relatif à un processus d'ipséisation, bref que l'appartenance est aussi une ipséisation.

Il faut tout de suite reconnaître une double dimension de ce procès du monde qu'implique d'abord un procès d'individuation, de sortie hors du fond et de différenciation, mais aussi un processus de contre-individuation qui est mis en place par la présence de l'indétermination du fond au cœur de toute détermination, c'est-à-dire d'une charge de pré-individualité au sein de toute individualité, celle de la présence du fond dans la multiplicité des étants. De là s'impose la conclusion qu'un étant n'est jamais entièrement individué, que l'identité n'est jamais enfermée sur soi-même, et que, en toute rigueur, l'individualité n'est guère complètement individué, ce qui revient à dire que le phénomène est par essence indéterminé sans jamais être en adéquation avec lui-même. D'où l'idée que le mouvement, comme élément critique d'une dynamique phénoménologique, nous permet de saisir le sens de la présence du monde comme fond au cœur de chaque étant individué et qui fait de celui-ci quelque chose d'autre que lui-même, comme si l'individu et le phénomène en leur singularité étaient toujours plus qu'eux-mêmes, comme si la quiddité de son insularité enveloppée et rayonnée était toujours plus que ce que l'on croyait être son identité claire et distincte. C'est pourquoi la cosmologie de Renaud Barbaras représente à nos yeux la tentative de dévoiler un être *autrement qu'à la surface des choses*.

En particulier, cet excès non-intuitif de la phénoménalité est ce qui peut être thématiqué comme ce qui reste in-thématisable au cœur de toute détermination et de toute individuation, qui n'est rien d'autre que le procès du monde comme charge pré-individuelle, déjouant donc les principes d'identité et d'individualité. Il suit de là que l'on peut distinguer trois sens du monde : le monde comme *fond*, comme *multiplicité différenciée* et comme *totalité*. *Primo*, le monde est le sujet du procès mondain, il est la source de ce qui est en tant que *fond* ; *secundo*, le monde se manifeste comme sortie hors du fond en tant que *multiplicité différenciée*, donnant lieu

au cosmos comme tel ; et, *tertio*, le monde, en donnant lieu au multiple, reste toujours lui-même en tant que *totalité* qui se figure dans chaque manifestation, ce qui revient à affirmer que ce fond s'éternise dans ce qui le dissocie dans une sorte de disjonction conjonctive (*cf.* MS, p. 29). Bref, le monde est le fond indifférencié qui donne naissance à une multiplicité indifférenciée, les étants intramondains, ceux-ci en conservant l'éternité du fond indifférencié au cœur de la blessure qui prolonge ce fond lui-même en tant que surgissement des phénomènes. Cela nous met enfin sur la voie de compréhension d'un phénomène qui est toujours plus que lui-même, un phénomène qui s'individualise dans un procès de mondification qui inscrit en son cœur une pré-individualité, et tout se passe comme si l'intériorité du sujet communiquait avec la transcendance du monde dans une nouvelle *intimité cosmologique* qui met en cause les rapports du phénoménologique et de l'ontologique, où l'un vient vider l'autre, ou bien le remplir en creux dans une sorte de contre-intentionnalité ouverte au monde, une contre-méthode qui pense le phénomène dans son unité en porte-à-faux d'un sujet et d'un monde liés dans une conjonction-disjonctive, une présentation imprésentable qui figure la phénoménalité en prenant l'allure d'un croisement entre le mondain et le mondial, entre le phénoménal et le cosmique, tout simplement parce que le fond perdure en ce qui se donne, parce que le monde est ce fond indifférencié qui n'enlève pas, mais au contraire donne sa profondeur à ce qui se manifeste, parce que la *réalisation* du phénoménal est la mise en place d'une ambiguïté fondamentale d'un être sensible qui s'absente dans ce qui le présente, étant à la fois la plaie et le couteau, la victime et le bourreau, comme dit Baudelaire¹.

Dire en effet que le monde comme fond perdure au sein de ce qu'il rend possible, c'est dire que dans le sédiment de toute individualité nous retrouvons la trace de l'indivisibilité du monde, celle-ci renvoyant à l'être indivis co-présent qui fait forcément de la phénoménologie, encore une fois, une entreprise ontologique. L'indivisibilité, et si nous osons dire l'éternité du procès mondain au sens de ce qui ne se ternit guère, éternité prenant le visage de la phénoménalisation comme véritable visage de l'apparaître, est l'élément qui commande la conjonction des étants dans leur propre disjonction, ce qui dicte le procès de différenciation et de production du multiple, en un mot la *phénoménalisation*, au cœur de ce qui constitue leur fond d'indifférenciation dont ils procèdent. Cela ne peut que s'accorder avec la pensée ontologique qui réalise un être doublé, à nos yeux, par un *y-être* entrelacé avec un *en-être*, et où l'*y-être* renvoie au procès de phénoménalisation qui est celui d'une différenciation et d'une mise à

1 *Cf.* C. Baudelaire, « L'héautontimorouménos », in *Les Fleurs du mal*, Poulet-Malassis et de Broise, 1857, pp. 123-124.

distance, et où l'*en-être* renvoie à la dimension d'appartenance de tout être, de communauté et de communication entre l'intériorité du sujet et la transcendance du monde, c'est-à-dire qui fait de tout être un en-être, de tout être une modalité de l'appartenance de tout être au monde dont il provient. Et tout se passe comme si le retour aux choses était commandé par un détour de leur immédiateté afin de retrouver, en parcourant la totalité du monde, la totalité qui est le monde, la vérité du sujet et du monde et de leur corrélation, bref comme s'il fallait parcourir la totalité du monde pour retrouver ce qu'est une chose, un sujet et une polarité disjonctive sujet-monde – polarité disjonctive dissoute et comprise par la conjonction mondiale de l'appartenance.

La conclusion s'impose : à partir de l'indivisibilité du fond dans le multiple, l'idée de fond s'avance vers l'idée de *puissance* ; et ce qui constitue le passage du fond vers la puissance est en écho avec le passage de la phénoménologie dynamique vers une dynamique phénoménologique dans le cadre, bien sûr, d'une reformulation cosmologique de la phénoménologie. En vertu de quoi il est légitime de dire que la notion de puissance est l'identité profonde des trois sens du monde et tout se passe comme si la réalité du fond correspondait à celle d'une puissance, puissance de phénoménalisation, ce qui revient à affirmer que le monde en tant que sortie hors du fond est la puissance de ce sortir en tant que *surgissement des phénoménalisations*, de sorte que le fond se confond avec sa propre sortie, il est une puissance de production de différences au cœur de l'indifférenciation du fond, il est puissance d'un faire qui réalise une différence comme détermination au cœur de ce fond qui reste pourtant indéterminé dans ses déterminations. Cela est important pour le cadre général de cette phénoménologie cosmologique, puisque le monde est un fond comme puissance qui se détermine, en tant que sortie hors du fond, comme production de différences, de phénoménalisations, mais chaque individuation ainsi produite demeure tributaire et insérée dans l'indivisibilité du fond, toute différenciation phénoménologique reste relative à l'indifférenciation ontologique vis-à-vis du fond, parce que l'être est à la fois *y-être* et *en-être*. Il n'y a donc pas de différence sans identité radicale, de relation sans appartenance, et du phénoménologique sans de l'ontologique.

Le fond, qui est le monde phénoménologique, est donc une puissance de produire des différences, des déterminations au cœur d'une indéterminité originaire. Il faut ajouter que la générativité de ce fond n'est épuisée par aucune détermination, que le fond en tant qu'indétermination n'est pas dépassé ni comblé, et s'il est vrai que l'indifférenciation relie toute différenciation dans un tissu commun, celui de son appartenance ontologique, il est vrai aussi de dire que le fond perdure au sein de ce qu'il

donne lieu, comme si toute apparition était fondamentalement co-apparition de monde dans une homogénéisation cosmologique de la relation sujet-monde. En ce sens, le procès mondain, ou bien le processus mondial (la mondification du devenir-monde du monde est toujours plus et moins que ce qui est strictement mondain, c'est pourquoi nous préférons le terme *mondial* à *mondain*), est une dynamique éternelle, qui se renouvelle sans cesse et reste inépuisable, parce que l'indétermination du monde ne peut être réduite et reconduite à aucune détermination. Force est alors d'affirmer que le procès mondial est éternel en même temps que le monde est à la fois inépuisable et infini, l'inépuisabilité commandant son infinité au cœur de sa manifestation pourtant finie. En un mot, le procès mondial est le procès de finitisation de l'absolu qui dévoile un sens radical de la finitude et de la contingence, car c'est à partir de son apparaître que l'être devient compréhensible, car c'est en tant que différenciation que le fond sort de son indifférenciation originaire, car, enfin, c'est le surgissement de la phénoménalisation qui nous permet de saisir l'apparaître d'un être qui est un être-sensible, un être qui se présente à la fois comme inscription et appartenance, phénoménalisation et provenance, comme y-être qui est aussi en-être, sachant que la vérité de l'y-être se trouve au cœur de la provenance, de l'en-être, qui est notre appartenance originaire au monde, de ce monde éternel qui est présent dans toute réalisation et dans toute phénoménalisation, monde inépuisable, mais pourtant toujours-déjà-là qui fait de la phénoménologie une description de l'apparaître sensible de l'être, la seule conforme à cette dynamique processuelle et mondiale ici mise au jour.

Notons ensuite que le monde comme fond et puissance est ce qui renaît à partir de ce qu'il fait, il se relance de ses œuvres, ou bien ses œuvres ne cessent de le relancer – c'est le rapport de réversibilité entre les étants intramondains qui sont l'emblème de la puissance mondiale, comme ce qui reste en même temps inépuisable, dans chaque étant intramondain. De sorte que ce qui paraît le diminuer vient au contraire l'augmenter, comme si l'excès de l'être et sa mise à distance constitutive au sein du sensible avait pour envers la production du multiple comme relance éternelle de la puissance, d'une puissance qui devient ainsi réalisation, réalisation inépuisable et toujours à la fois déjà-là et relancée. D'où il faut admettre que cette puissance est en fait une véritable *surpuissance*, réalisation que rien n'épuise, aucune réalisation ne venant l'achever, processus mondial donc toujours impérissable et indéterminé, inachevé autant que toujours en excès sur lui-même, comme si le monde comme fond prenait la figure d'un excès du monde vis-à-vis de ce qui se manifeste en son sein. Le monde donne lieu à des différences, qui constituent la trame sensible de l'apparaître de l'être, et celles-ci sont le lieu, l'inscription et la phénoménalisation de ce

qui ne peut, par essence, avoir lieu. À ce titre, on remarque finalement que le monde ne peut exister comme tel qu'en tant que totalité excédant la pluralité à laquelle il donne lieu, qu'en étant toujours plus que la pluralité des étants, bref comme s'il donnait lieu à ce en quoi tout a lieu et dont il est le lieu, étant donc à la fois la trame, la scène et le théâtre de cette œuvre qu'est le monde.

À y regarder de plus près, les résultats descriptifs de la démarche dynamique menée jusqu'ici nous permettent de saisir le sens cosmologique de l'apparaître sensible à partir du procès, celui d'un processus mondial, qu'il accueille et rend possible. La vérité de l'être-sensible, qui est en même temps la réalité du procès du monde, de ce devenir-monde du monde (qui est l'approche dynamique d'une phénoménologie du monde, d'une genèse phénoménologique du monde), nous ouvre la compréhension de la transcendance du monde comme ce qui se fait jour en chaque sensible, celui-ci étant la mesure incommensurable du monde comme puissance, du processus mondial qui prend la forme de la profondeur sans mesure d'une surpuissance, celle-ci se manifestant à son tour comme une réserve intime de chaque sensible, de chaque étant intramondain, de sorte que toute intramondanéité doit être saisie au cœur d'une mondialité. Topologie phénoménologique de chaque sensible comme manifestation de l'être qui n'est rien d'autre qu'apparaître, une mondialité qui est le véritable sens d'une théorie phénoménologique de l'appartenance qui nous autorise, sur le plan dynamique et cosmologique, à saisir la vérité du sensible en sa teneur phénoménologico-ontologique : « l'être sensible est un être produit, produit par un monde qui se produit en lui. La réalité du monde, dont la transcendance se fait jour en chaque sensible et qui ne se donne que sous la forme d'une profondeur sans mesure, est celle d'un procès » (MS, p. 31).

D'autre part et corrélativement, la positivité du processus mondial est celle d'une réserve de puissance en chaque sensible, et ici la positivité comme réserve d'une surpuissance revient à affirmer que c'est une positivité en creux, c'est-à-dire non-entièrement positive en raison de ce fond processuel qu'elle vient accueillir – une *négativité phénoménologique*. Dès lors, ce procès mondial, qui implique une réserve de puissance et se donne à partir d'une négativité qui est la positivité du fond mondial, légitime en ce sens la possibilité d'une *transcendance sans altérité* qui est celle d'un sensible comme profondeur intérieure et débordement intime d'une immanence toujours à l'état d'extase. C'est dire que l'instance de toute chose devient l'instance extatique en vertu du procès mondial de la puissance résidant en tout sensible. La profondeur propre du sensible renvoie finalement à la surpuissance, celle du monde, qui s'étale en lui et nulle part ailleurs – d'où l'idée que celui-ci fait de chaque *instance* un ailleurs phénoménologique corrélatif de la réserve mondiale et de l'excès

propre à toute phénoménalisation, ou bien un *ici phénoménologique* qui est profondément un *ailleurs cosmologique*. Ainsi, la transcendance du monde, c'est l'incarnation de l'excès de la puissance sur ses œuvres et c'est dans un même mouvement que celle-ci se dessine en ses réalisations afin de s'y renouveler et que celle-là se dessine en ses manifestations pour s'y conserver. C'est dire aussi que le monde se phénoménalise et consiste dans cette phénoménalisation, en s'y dessinant en creux afin de se préserver à titre de profondeur. Et c'est donc pourquoi, en raison de la phénoménalisation originaire du monde, les sensibles s'exposent, en leur propre singularité et insularité, à une communication transversale et horizontale les uns avec les autres, de sorte que leur apparente *disjonction* relève d'une profonde *conjonction*, leur *différence* d'une *identité* primordiale. Dire en effet que l'insularité du sensible communique avec la profondeur du monde revient à dire que « le sensible est figuration du monde lui-même » et ainsi celui-là ne se circonscrit à aucun prix sur la chose, ce qui revient à reconnaître, encore une fois, que le vivre après la réduction phénoménologique n'est nullement un habiter auprès des choses, mais plutôt un *exister autrement qu'à la surface des choses*, comme ce qui constitue à notre avis le destin propre de la phénoménologie. Pour ainsi dire, si, d'un côté, le sensible ne se renferme pas sur lui-même et, d'un autre côté, s'il communique avec tous les autres, nous devons conclure que chaque sensible est pourvu d'un style commun, d'un rythme général (d'une généralité générative en écho à la puissance qui reste phénoménalisante).

À bien y penser, on reconnaît qu'à l'occasion de ce procès de différenciation, le monde se donne suite à lui-même, se constitue comme un mouvement de persistance et de résistance demeurant tout à la fois et par principe inachevé. Ce qui le détermine c'est ce qui le relance vers une nouvelle configuration, qui est l'élan éternel de figuration mondiale en sensible, doublé par une dynamique proprement phénoménologique de disjonction et de conjonction. Reste à remarquer que si le sensible communique avec le monde, cette communication, puisque demeurant inachevée et indéterminée, ne communique véritablement *rien*, un rien phénoménologique qui est le surgissement sensible de la phénoménalisation, ce qui veut dire que le dire phénoménologique ne communique rien de positif, rien de déterminé et de refermé en soi. Le procès de différenciation demeure traversé donc par un principe inachevé qui transit chaque étant produit, chaque sensible advenu, comme une dimensionnalité jamais détachée du fond indifférencié dont elle provient. Pourquoi donc le dire phénoménologique ne dit en vérité *rien* ? Tout simplement parce que le procès de différenciation, qu'est le devenir-monde du monde, est une mise en différence au sein de l'indifférenciation en tant que fond mondial, ce qui revient à dire que la différence n'est pas une telle,

mais plutôt une modalité différentielle d'une indifférence de fond, du fond comme indifférence ontologique, qui fait, en résumé, que toute différence soit transie par une identité première, une indifférence ontologique, une tautologie phénoménologique synonyme et emblème de l'appartenance et de la communauté du sujet et du monde. Autrement dit, la communication tautologique de cette indifférence ontologique du monde avec ses rayons de différenciation est donc ce qui affirme la dimension pré-individuelle du monde dans l'insularité de chaque sensible. Mais la question est justement là, c'est bien le monde qui vient colorer chaque sensible, d'une couleur teintée par l'absence de l'être, une non-couleur qui colore avec son imprésentabilité imputable à son indéterminité de principe. De là l'idée que les sensibles sont des ouvertures, colorées par le fond indéterminé du monde, qui mesurent donc l'indéterminité ontologique en termes d'une détermination phénoménologique, puissance qui est mesure précisément de son excès comme *réalisation*, comme si la couleur de l'absence de l'être donnait naissance au divers, ce qui implique que chaque phénoménalisation en sa couleur et teneur sensible propre est la figuration de l'infigurabilité, de l'absence de couleur relative au fond indifférencié qui colore le devenir et la phénoménalisation comme procès de manifestation.

Se pose alors la question de savoir comment saisir l'unité de ce fond indifférencié qui s'atteste dans l'excès de la puissance vis-à-vis de ses réalisations. En effet, la réalisation de ce fond implique l'unité fondamentale, non seulement annoncée dans ce divers, mais encore rendue possible par le multiple, de sorte qu'il faut constater, au cœur de la pluralité, l'unité originnaire d'un *horizon*, d'un *style* et d'un *tissu commun* manifestés en tant que sensibles, ceux-ci étant la figuration du monde toujours et déjà-là et en excès, comme une blessure que les sensibles viennent recoudre tout en la déchirant, comme si l'universel venait à la fois combler et vider le particulier, le monde remplir et creuser le sensible ou, enfin, l'être couvrir et frustrer l'apparaître – comme si d'ailleurs toute perception était aussi une déception, toute visée intentionnelle en même temps un dessein en creux ; ou bien, toute donation hantée par un déshéritage, tout désir altéré par une frustration, toute possession desservie par une dépossession, et, enfin, toute intention vidée par une motivation non-causale.

À l'encontre d'une certaine phénoménologie, l'unité fondamentale du procès du monde témoigne d'une dimension d'harmonie, de communauté, de cohésion et de conformité sans quoi il n'y aurait tout simplement ni monde ni choses et encore moins des sujets. Nous sommes donc en mesure de comprendre ce qu'est le *monde* au cœur de la perspective processuelle de Renaud Barbaras, celui-ci n'étant que l'unité entre une disjonction et une conjonction, dynamique processuelle du monde, que nous interprétons comme l'unité entre la phénoménalisation et l'appartenance, entre une

disjonction phénoménologique qui donne naissance aux sensibles et aux phénomènes, et une conjonction ontologique entre l'unité du monde confirmée par le multiple des sensibles mondains. Le monde n'est autre que la parenté entre les parties et le tout, entre l'unité du monde et la pluralité des étants, qui vient exposer une disjonction conjonctive, une origine dédoublée entre un tissu phénoménologique et un horizon ontologique du monde, une clôture qui est ouverture, une singularité qui est généralité et une insularité qui est générativité : « le monde n'est autre que ce tissu conjonctif qui est en même temps disjonctif, cette étoffe qui est pour ainsi dire sa propre déchirure » (MS, p. 33). En ce sens, la perspective dynamique développée par Renaud Barbaras est profondément phénoménologique puisqu'il s'agit de comprendre en quoi le procès de mondification est strictement un procès de phénoménalisation, de sorte qu'il y est bien question de retrouver le sens cosmologique et cosmophanique de la phénoménalité sans pourtant quitter le phénoménal, sans abandonner le sensible ou le sujet, mais en en découvrant la nature véritable, au sens d'une relation d'appartenance opposée au cadre d'une corrélation phénoménologique. Il faut donc comprendre en quoi la différenciation propre à la puissance du monde est en même temps la réalisation d'un mouvement phénoménalisant, c'est-à-dire d'un apparaître qui est l'apparaître sensible de l'être, d'un être qui est relatif et dévoilé par son paraître. Celui-ci est recouvert par le principe de sa phénoménalisation en un processus *et* disjonctif *et* conjonctif, d'un procès de mondification qui saisit le sens d'être de l'être en une manifestation sensible, dans une sortie hors de soi qu'est la phénoménalisation, qu'est l'apparaître sensible, et en conséquence nous devons concevoir l'apparaître en tant que sortie de l'occultation, en tant que surgissement du fond vers sa phénoménalisation.

En ce sens, Renaud Barbaras distingue deux sens possibles de l'*occultation* qui vont définir finalement le statut de l'apparaître : il y a occultation comme *recouvrement*, *voilement* et comme *indifférenciation*. Considérons de plus près la différence entre ces deux régimes d'être occultés, ce qui sera important pour la suite. D'abord, l'être occulté comme *recouvrement* signifie l'interposition d'une couche ou d'un voile que l'on devrait enlever afin de découvrir ce qui reste ainsi caché, masqué et voilé. Ici, l'apparaître consistera dans le retrait de ce voile et de cette couche, et donc apparaître signifiera *dé-voilement*. En ce sens, nous devons agir sur ce qui nous fait obstacle, c'est-à-dire que le sujet devra mettre en acte un agir qui mettra fin à ce qui demeurait à l'instant voilé et masqué afin précisément de le rejoindre – comme si ce dont il est question se mettait à distance, s'était éloigné de nous et comme si l'agir du sujet pouvait ainsi mettre fin à cette séparation. Cependant, nous avons un autre sens d'être occulté, un sens plus radical, qui est celui de l'occultation par

indifférenciation avec l'entourage, de sorte que ce qui reste occulté n'est pas masqué ni voilé, mais a toujours été là sans que l'on puisse en faire la distinction, c'est une dissimulation plutôt qu'un voilement, celle-ci étant une absence de frontière. Tout cela revient à affirmer que la chose est toujours déjà là, sans reste, et ce qui fait obstacle à sa présentation est précisément qu'il n'y a pas d'obstacle, que rien ne nous sépare d'elle mis à part cette indistinction même. Ce sens plus discret, et phénoménologiquement plus difficile à saisir, nous conduit vers un sens originaire de l'être occulté et de l'apparaître. Si rien ne fait obstacle à son apparition, cela veut dire que la chose est pure indistinction avec ce qui n'est pas elle, et dès lors, l'occultation ne signifie pas qu'elle n'apparaît pas, mais plutôt qu'elle n'apparaît pas *elle-même* en tant que telle, – mais davantage qu'elle apparaît intégralement dans ce qui la dissimule (cf. MS, pp. 34-35). Par conséquent, l'apparaître devient une séparation de ce qui n'est pas lui, un détachement d'un milieu qui est en même temps le fond de son apparaître, bref, l'apparaître se réalise comme délimitation d'un étant qui est déjà là sans pourtant être visible, comme une définition inaccessible comme telle, puisqu'indivisible et inhérente à ce fond, de sorte que la spécificité de l'apparaître appelle un certain sens de la finitude qui reste à déterminer. Sans doute, ce sens de l'apparaître renvoie à la finitude comme sens d'être de cet apparaître, car il est question de la délimitation et de la définition de ce fond indifférencié dont nous faisons partie et dont notre être consiste à s'en séparer et s'en détacher. La question de la délimitation de ce fond, comme sens d'être de l'apparaître, revient donc à penser la finitisation de l'être comme sens de l'apparaître. Il s'ensuit que ce sens d'être de l'apparaître est intimement lié au sens d'être de l'apparaissant, la finitude de l'être à la finitude du sujet et des choses, et on ne risque pas grand-chose si l'on affirme que l'apparaître est ce qui arrive à cela qui apparaît, de sorte qu'il ne s'agit pas d'une relation entre un étant qui est déjà là et un sujet qui s'y rapporte, mais d'une relation qui affecte l'être de cet étant ; ce n'est pas une relation avec un être voilé, dont la nature du sujet n'est pas atteinte, qu'il sera question de dévoiler et de rejoindre avec le vocabulaire de l'intellect, mais il s'agit d'un rapport qui devient mutation, parce que ce qui est mis en rapport fait partie de notre étoffe même dans une sorte d'indifférence ontologique, et l'apparaître sera donc une mutation affectant l'être de l'étant. En effet, cette mutation, qui est corrélative de la sortie hors du fond et par-là du surgissement de la phénoménalisation, est en concordance avec le procès de mondification dont nous parlions au préalable. Si le sens d'être de l'apparaître est une délimitation et une définition de ce fond, bref, s'il est une finitisation de l'être traçant une apparition qui est l'image d'une finitisation venant affecter l'être de cet étant, alors le sens d'être de l'être est d'apparaître. Ce qui revient à dire que

le sens d'être de cet être se confond avec ce processus de délimitation et de définition, avec ce procès de finitisation qu'est le procès de mondification, en tant que celui-ci a pour but de différencier l'étant sensible de ce qui n'est pas lui, afin précisément que cela qui advient puisse devenir et apparaître. En un mot, le sens le plus profond de l'apparaître est d'être une définition, une délimitation, un *n'être-pas* les autres étants, et comme le précise Renaud Barbaras : « ce n'est pas parce que l'étant est ce qu'il est qu'il se distingue des autres étants ; c'est au contraire dans la mesure où il se distingue des autres étants qu'il est ce qu'il est et en vérité, son être se confond avec cette distinction même, il consiste en un n'être-pas (tous les autres) » (MS, p. 36).

Dire en effet que le sens de l'apparaître réside dans une délimitation, cela revient à penser une sorte de pré-individualité et d'identité préalable plus originaire qui est celle de son inscription dans un fond indifférencié, raison pour laquelle l'identité de tout apparaissant renvoie non pas à une identité, mais à un mouvement de différenciation, à une délimitation vis-à-vis du fond, de sorte que l'être n'est ce qu'il est qu'en vertu de cette définition, de cette *finitude* originaire qui relève d'un *n'être-pas* plutôt que d'un être ce qu'il est. En un mot, notre identité provient d'une délimitation de ce fond, ce qui implique qu'elle se retrouve prélevée sur un fond d'appartenance pré-individuel, et tout se passe comme si l'individualité de l'étant était secondaire vis-à-vis de ce fond pré-individuel qui commande la légitimité de tout apparaître. Si être est apparaître, il faut dire aussi qu'apparaître renvoie à un procès de finitisation de l'être, qui est le procès de mondification et de phénoménalisation. Dans ce contexte, il devient légitime d'affirmer que si l'apparaître consiste dans une délimitation, il est ce qu'il est en vertu d'une séparation du fond et de ce qui n'est pas lui, et par-là qu'il est ce qu'il est en vertu de la puissance du monde qui produit un étant qui paraît. Dès lors, ce procès de mondification est corrélativement un procès de phénoménalisation, et toute sortie hors du fond comporte le surgissement d'un apparaissant ; par conséquent, il est un mouvement de différenciation qui relativise sa propre différence, qui est celle de son identité à la parenté native avec le fond indifférencié, et donc il n'est une identité que dans la mesure où il est mis en rapport avec ce qui la précède et fonde.

De même, il s'agit d'un apparaître qui n'est pas l'œuvre d'un sujet, parce que précisément celui-ci provient de celui-là, d'une affectation, d'une mutation et d'une délimitation et, par conséquent, il est plutôt l'œuvre du monde lui-même, de ce fond indifférencié qui prévaut et emporte sa généralité et sa générativité au cœur de toute individualité et de toute insularité. Voilà donc la singularité propre de ce procès de mondification qui fait apparaître tout en faisant être, tel que son mouvement de production

est un mouvement de phénoménalisation et d'apparition, que son faire être est essentiellement un faire apparaître, de sorte que nous pouvons retrouver une harmonie théorique entre la phénoménologie et l'ontologie, précisément parce que la singularité du monde implique que tout mouvement de production est mouvement de phénoménalisation, que le faire être est *ipso facto* faire apparaître, bref que le sens d'être de l'être consiste à apparaître. C'est pourquoi alors l'apparaître est la mise en évidence de notre finitude, qui n'est pas la nôtre, mais celle de l'être, de sorte que notre finitude est redevable d'une finitude plus profonde, la finitude de l'être qui se dévoile dans une *finitisation phénoménologique* du procès de mondification, procès qui est en même temps un procès de phénoménalisation. Cependant, il faut tout de suite ajouter que ce procès de différenciation est à la lettre inachevé, ce qui veut dire qu'il est inachevable, c'est-à-dire qu'aucun étant n'épuise la phénoménalisation dont il est transi, qu'aucun étant ne se détache totalement et que, par voie de conséquence, aucun étant n'apparaît complètement en tant que pris dans le procès de mondification, celui-ci lui permettant d'être et d'apparaître, et alors, force est de préciser qu'« une part d'occultation continue d'habiter leur apparition » : « dire qu'ils apparaissent et que cet apparaître est une délimitation, un être produit par le monde, c'est dire qu'ils n'apparaissent jamais pleinement, qu'ils sont en cours ou en voie d'apparition » (MS, pp. 36-37).

2. RENVERSEMENT DE LA CORRÉLATION PHÉNOMÉNOLOGIQUE, VERS UNE THÉORIE DE L'APPARTENANCE

Dès lors, ce qu'il importe de comprendre c'est que la relation phénoménologique sujet-monde fonde et donne suite à une détermination ontologique du sensible comme produit par le monde. Il ne peut s'agir de rien d'autre que de l'interprétation phénoménologique du sensible comme modalité d'apparaître et d'être de l'être, dans la mesure où l'apparaître comporte un *retrait* et une *réserve* issus de cette dynamique processuelle que nous thématisons. L'être est apparaître à supposer qu'il comprenne le retrait comme seule modalité d'apparition. Notons que cette perspective dynamique établit, d'un côté, la relation phénoménologique d'un sujet ouvert au sensible dont il est le destinataire plutôt que le créateur et, d'un autre côté, la détermination ontologique du sensible comme produit du monde. Ainsi, le sensible, qui est la modalité d'être de l'être en tant qu'apparaître, comporte donc une détermination ontologique exprimant au fond que tout être est un être produit par le monde, une véritable *production cosmologique* bien définie (celle d'une *finitisation* de l'*indéterminabilité* de

principe de tout phénomène) relative à un processus de différenciation comme sortie hors du fond d'un monde se différenciant de lui-même tout en produisant des différences au sein de lui-même. Tout se passe comme si la détermination ontologique, issue de la relation phénoménologique du sujet et du monde, revenait à affirmer une ostension du monde par le sensible, celui-ci étant originairement compris comme *production cosmophanique*. En conséquence, on aperçoit que la relation phénoménologique est tributaire d'une détermination ontologique du sensible par le monde, de sorte que cette relation devient non plus une corrélation entre le sujet et le monde, mais plutôt une dimension d'appartenance du sujet et du monde au cœur de la déhiscence du sensible, qui vient finalement brouiller les différences dans la relation d'ostension du monde par le sensible qui est précisément une production du sensible par le monde en tant que procès de mondification (qui est aussi un procès de phénoménalisation), corrélatrice finalement d'une auto-différenciation du monde qui provoque et produit des différences en tant que sensibles, en tant que phénomènes.

Il faut s'entendre sur cette *démarche régressive* de la perspective dynamique de la cosmologie de Renaud Barbaras. En effet, elle nous permet, dans un premier temps, de passer d'une constitution du sensible par le sujet vers l'ostension du monde par le sensible, pour ensuite dégager de cette ostension la vérité ontologique qui la porte, celle du versant cosmologique de la phénoménologie. À dire vrai, la vérité cosmologique de l'ostension du monde par le sensible renvoie irrémédiablement à un *renversement radical de la version husserlienne de la corrélation* : « le sensible n'est pas constitué par le sujet, mais par le monde, ce qui signifie que cette constitution n'est pas une donation de sens, mais une production, la production d'une surpuissance » (MS, p. 42). À ce titre, c'est bien le monde qui constitue le sensible, de sorte que la vérité du sensible est relative à la puissance mondifiante sans pour autant être rattachée au sujet, mais en même temps, comment ne pas noter que le sujet du sensible provient précisément de la même puissance, d'où il faut conclure que le monde est la seule *positivité* constitutive d'un tel sujet. Il résulte de là, l'analyse nous le montrera aisément, que, après avoir renversé l'ordre de la corrélation et la corrélation comme ordre, l'économie de la phénoménalité doit également être renversée. En ce sens, Renaud Barbaras établit le véritable *chemin de la phénoménalité* découverte par la cosmologie phénoménologique : « le chemin de la phénoménalité ne va pas du sentir vers le senti et de celui-ci vers le monde (version classique) ; il va du monde vers le sensible et de celui-ci vers le sentir » (*ibid.*).

Il importe de bien saisir les moments de la phénoménalisation impliquant une gradation, ou bien une certaine *nuance*, partant du monde, venant au

sensible et enfin ouvrant vers un sentant. Cette *nuance cosmologique*, propre à la démarche régressive en question, nous permet non seulement de saisir le véritable visage du sensible, mais encore elle constitue une véritable forme d'*epochè phénoménologique*, puisque, en effet, la phénoménalité ainsi mise en évidence témoigne d'une neutralisation vis-à-vis du sujet, et davantage de toute forme de positivité, de sorte que l'existence subjective se trouve mise à l'intérieur de la parenthèse de l'*epochè* afin de dévoiler le visage sensible de la phénoménalité et de l'apparaître. La conclusion s'impose : si l'être de l'apparaître est un apparaître d'un monde et non pas un apparaître à, alors la téléologie de l'apparaître n'est pas commandée par une existence subjective, mais au contraire par l'apparaître du monde, d'où il faut conclure, comme résultat de la mise entre parenthèses de l'*epochè cosmologique*, que l'ouverture ontologique commande toute ouverture intentionnelle, c'est-à-dire que l'ouverture du monde par le sensible est préalable à l'ouverture intentionnelle du monde (et du sensible) par un sujet, bref qu'un rapport d'être précède et provoque tout rapport de connaître – nécessité strictement phénoménologique imposée par l'appartenance cosmologique et la parenté ontologique du sujet et du monde qui renversent le chemin de la phénoménalité et découvrent une forme radicale d'*epochè*.

En ce qui concerne la radicale *epochè* barbarassienne, elle ne fait pas appel à une réalité extramondaine ni à un mouvement d'anéantissement mondain, elle ne constitue pas une négation ni une exclusion de ce qui est mis entre parenthèses par l'*epochè*, mais au contraire la mise hors circuit du monde fait l'objet d'une reformulation cosmologique où il sera plutôt question de mettre en circuit le monde, de mettre en circulation le monde phénoménologique comme vérité de toute corrélation, comme si la communauté ontologique du sujet et du monde signifiait la mise en place d'une appartenance, parfois appelée hyper-appartenance chez Renaud Barbaras, qui est finalement une mise en circuit phénoménologique du monde en son sens véritable. Ainsi, le monde n'est plus le résidu, mais le *telos* de la réduction, sachant qu'il s'agit d'un *telos cosmophanique* qui rétablit l'aspect provisoire et inachevé de toute synthèse et de toute réduction. C'est pourquoi d'ailleurs, l'*epochè*, non pas comme définitive, mais infinie, revient à penser le sens authentique de l'*epochè*, lequel, tout en étant provisoire, prétend à son tour récupérer ce qui a été écarté par la réduction, de sorte que l'*epochè* se présente comme la tentative de regagner ce qui a été suspendu, et donc le retour au phénoménal se dessine comme la reprise de ce qui est suspendu, mais dans son sens véritable, comme s'il fallait mettre en suspens la phénoménologie afin de la retrouver et de la relancer en sa portée ontologique et cosmologique.

Sans doute, dans un premier temps, l'*epochè* nous a dévoilé la véritable nature du sujet et du sensible, l'un et l'autre étant produits par le monde, à

partir d'où nous avons pu déterminer le véritable sens de la phénoménalité et ce qui constitue la modalité d'être propre à un sujet qui ne produit plus rien sauf son inhérence à la phénoménalisation primaire qui est celle de la production des sensibles par l'auto-différenciation du monde. Nous avons compris le mode d'être du sujet et du sensible donc à partir de leur homogénéité ontologique vis-à-vis du monde qui se présente alors à partir d'une certaine hétéronomie mondaine au rebours de l'autonomie classique attribuée à un sujet donateur de sens. Ce passage de l'autonomie vers l'hétéronomie, révélant l'hyper-appartenance du sujet et du monde, fait partie de ce que Renaud Barbaras appellera *phénoménalisation secondaire*, qui n'est rien d'autre que la découverte de l'être du sujet comme produit mondain, son être comme être-produit par le monde. Maintenant, nous devons justifier le chemin inverse, c'est-à-dire justifier comment est possible une *démarche progressive*, comment nous pouvons passer, après une neutralisation des vécus, à l'ostension du monde, bref comment est pensable le détour d'une *phénoménologie dynamique* à une *dynamique phénoménologique*, détour qui passe du sujet sentant vers l'être sensible du monde, afin de montrer la remontée de ce monde processuel vers le sujet dynamique et ainsi délimiter dans sa vérité l'être sentant du sujet comme étant tributaire d'une sensibilité qui n'est plus la sienne, mais plutôt celle du monde.

La seule réponse possible est celle d'un abandon de ce qu'est le sujet pour retrouver sa légitimation dans son homogénéité ontologique avec le monde, de sorte que son mode d'être sera soumis à la relation d'*appartenance* avec le monde ; qui plus est, en raison de leur être en commun, nous pourrions éclairer le mode d'être du sujet : la nature du sujet est celle d'être inscrite et d'appartenir à un sol ontologique qui révèle la figure d'un monde qui n'est plus produite par le sujet, et qui finalement nous montre un monde qui se phénoménalise comme sensible, autrement dit, nous révèle le sensible comme figuration du monde. En conséquence, les deux pôles de la corrélation sont transis par la phénoménalisation du monde comme *sensible*, de sorte que « la relation n'est plus ici de corrélation, mais d'appartenance » (MS, p. 45), et la vérité de la genèse du sujet est l'envers d'une relation fondamentale d'appartenance qui, à notre avis, porte toute relation phénoménologique à sa limite ontologique, qui est sa vérité cosmologique, en vertu de ladite appartenance comme fondement de toute relation – si appartenance il y a, alors toute polarisation et toute relation seront secondaires, dérivées vis-à-vis de la relation d'appartenance ontologique. L'être de l'appartenance remet en question la position, la relation et la positivité de tout être étranger à un tel régime d'appartenance.

De ce point de vue, l'appartenance ontologique motive une différence phénoménologique qui vient à renouveler la question de la genèse de la

phénoménalité : comment rendre compte du surgissement des phénomènes en partant d'un cadre éloigné de toute conscience constituante se rapportant à des objets afin précisément de saisir la vérité ontologique de la phénoménalité ? La différence phénoménologique met en avance donc une phénoménalité ressaisie dans sa vérité ontologique d'une réalité sensible profondément liée à une modalité d'être qui dégage la genèse infinie d'une présence mondiale au cœur de chaque sensible, comme si l'envers de chaque phénomène renvoyait à une infinité cosmogénétique, à une phénoménalité en creux relevant de l'appartenance comme source génétique de la phénoménalisation : voici donc la vérité phénoménologique du sensible reprise non plus par le point de vue du sujet, mais par celui du monde comme réalité transphénoménale transperçant la phénoménalité même dans un processus de cosmogénèse tributaire de la vérité ontologique, dont la cosmologie est la seule à rendre compte. Il faut tout de suite comprendre que la genèse cosmologique est une cosmophanie, c'est-à-dire un mouvement du devenir-monde du monde qui est un mouvement de phénoménalisation, une modalité d'être qu'enveloppe son apparaître à titre de phénoménalité radicale et abyssale.

En réalité, ce n'est pas un abandon du sujet, mais une reprise phénoménologique de ce qui se donne lorsqu'on parle d'un sujet. Si nous avons affaire à une conscience en face des objets c'est parce que la réalité sensible même se donne d'une telle façon, de sorte que la perspective dynamique doit être en mesure de faire le compte rendu de cette phénoménalisation de fait, ou bien, autrement dit, notre analyse du sensible doit permettre de révéler la vérité phénoménologique de l'expérience naïve et reconnaître en fin de compte la partie de vérité de tout subjectivisme. En effet, la perspective du subjectivisme qui consiste à penser un sujet devant des choses n'est pas dénuée de sens, cependant, on devra seulement restituer la vérité phénoménologique de cette croyance non-phénoménologique, c'est-à-dire révéler la vie transcendantale qui habite l'attitude naturelle afin de saisir le sensible au-delà du partage entre l'empirique et le transcendantal, et rendre compte aussi de la manière dont le transcendantal est privé de toute sa vérité au sein de l'attitude naturelle. En ce sens, la vérité du sensible est en mesure de rendre compte de l'avoir lieu du sujet, comme aussi la vérité de la phénoménologie de la non-phénoménologie qui l'habite : « une phénoménologie conséquente doit pouvoir rendre compte phénoménologiquement, non seulement d'elle-même comme phénoménologie, mais aussi de la non-phénoménologie qui doit également avoir une vérité phénoménologique » (MS, p. 47). Il faut néanmoins préciser davantage la nature du sensible en sa légitimité, ne serait-ce que pour dissoudre le sujet dans l'anonymat du monde. Un tel sensible, dans sa vérité phénoménologique, est au service de l'apparaître anonyme du

monde et constitue le mode de donation spécifique de la transcendance de celui-ci. D'où il s'ensuit que le sensible comme tel n'est pas à l'image d'un sentir, c'est-à-dire relatif à une forme d'être senti, encore moins d'une sensation, et pourtant il ouvre à la transcendance du monde. Il est vrai donc que ce sensible comme manifestation de la transcendance du monde est un apparaître pur, un apparaître qui n'apparaît à personne dans la mesure où il a le monde pour sujet et n'est nullement relatif à ce dernier. De même, c'est parce qu'il accueille la profondeur du monde et ouvre à sa transcendance qu'il ne peut introniser aucun sujet à la figuration de ce monde, et nous devons en toute rigueur dire que cet apparaître est anonyme, qu'il n'est pour personne, ouverture non-positive du monde qui met en échec les pouvoirs de la réduction, comme s'il fallait reconduire le chemin de la réduction phénoménologique pour faire place à la transcendance du monde, ce qui équivaut également à dévoiler un apparaître pur, sans personne, anonyme et non-réductible, à la base de toute phénoménalisation.

Une question se pose désormais : quelle est la teneur propre de notre expérience du monde ? Quelle expérience de la phénoménalité de la transcendance du monde avons-nous ? Est-il possible de faire l'expérience de ce qui par définition nous échappe et nous excède, c'est-à-dire le monde comme origine phénoménologique de notre expérience ? Nous devons répondre provisoirement par la négative. Sous le régime *autant d'apparaître, autant d'être*, qui commande notre analyse processuelle, ce qui se donne dans notre expérience n'est pas un monde présenté sous une forme sensible, car non seulement il est de l'ordre d'un apparaître anonyme, mais encore, ce que nous rencontrons, ce sont des choses, des aspects sensibles que l'on décompose par la suite en des qualités objectales qui nous font face. Notre expérience perceptive, ce qui nous est donné de prime abord, est une décomposition de l'expérience originaire du monde en des qualités sensibles, véritable visage de notre expérience perceptive, et qui se résume dans l'objet perçu qui nous affecte et constitue notre rapport effectif au monde. En ce sens, la réalité est assimilée comme un ceci ou un cela, bref en tant que réalité perçue, faute de pouvoir être reçue en sa transcendance pure. C'est pourquoi, au niveau originaire de l'expérience perceptive, « la transcendance pure du monde fait place à la transcendance relative de l'objet » (MS, p. 48), de sorte que ce sensible, tel quel, comme modalité d'être de l'être, ne fait pas l'objet de l'expérience que nous en faisons pour la simple raison qu'il est un *sensible anonyme*, le devenir-monde du monde et l'être-sensible de l'être relevant donc d'un *anonymat généralisé* relatif à la transcendance pure du monde. En conséquence, l'expérience de la *transcendance relative* du monde, au détriment de sa *transcendance pure*, est synonyme du surgissement du sujet et de la perception des choses ; corrélativement, l'existence d'un tel sujet est

assimilable à l'expérience intentionnelle du mouvement du sujet qui s'arrête au niveau des objets, qui se donne un objet et se heurte à la surface des choses faute d'être dépossédé par le monde. Enfin, l'expérience perceptive est équivalente à une proximité objectale, à défaut de l'intimité impossible avec la transcendance mondiale, comme si la seule proximité et intimité de celle-ci était un pur excès et une pure distance, et tout se passe comme si le retour aux choses semblait rencontrer par définition une impossibilité de principe – celle de l'imprésentabilité native de la transcendance du monde, impossibilité ontologique dont l'autre nom est celui d'une possibilité phénoménologique du monde, celle de sa phénoménalisation.

Si l'on comprend la phénoménalisation comme la figuration de l'impossibilité ontologique d'une présentation du monde, alors l'existence du sujet est un retour du sensible à un monde qui perd sa dimension de transcendance et d'ouverture, de sorte que le sujet existe comme sujet dans la mesure où il se détache et s'éloigne du sensible comme modalité d'être du monde ; c'est dire que ce sujet vient à exister comme un tel détachement, comme une séparation vis-à-vis du monde, ce qui donne naissance à l'appréhension de l'objet en tant que, d'abord, perte de l'élément sensible dont il procède et, ensuite, comme un ensemble de qualités d'un objet donné. La véritable nature du sujet est donc celle d'une *scission* et d'une *séparation*, et l'expérience d'un tel sujet est de l'ordre d'une affection de l'apparaître originaire, comme une sorte de rupture de l'intentionnalité première de la réalité primitive du sensible. Bref, le sujet apparaît comme *surgissement de ce qui fait face*, comme la phénoménalisation d'une scission vis-à-vis de l'intentionnalité originaire du monde. Il s'ensuit que l'apparition du sujet est tributaire de la scission de l'apparaître originaire, et donc : « cet événement en est l'avènement : l'événement de la scission au sein de l'apparaître est avènement du sujet de cet apparaître. C'est du même mouvement qu'un sujet surgit au sein du monde et que le sensible se détache du monde et reflue vers sa surface pour se faire objet de ce sujet, c'est-à-dire perçu » (MS, p. 50).

Notons tout de suite que le surgissement du sujet est relatif à une scission originaire, ou bien à une scission de l'originaire, que l'on peut saisir comme le passage de l'apparaître originaire du monde à la donation du sujet et des objets. En effet, la présentation originaire du monde dans le sensible fait place ici à l'appréhension de l'objet par le sujet, c'est-à-dire l'être du monde devient être-perçu en tant que ceci, ce qui constitue la *phénoménalisation secondaire* ou *subjective* qui rend compte de l'écart entre le sensible et la perception, celui-là étant l'élément propre qui préserve la transcendance de l'être et dont l'être-perçu se manifeste comme la dimension d'absence de cette transcendance même, et de là la distinction entre le sensible lui-même et le *senti* : le sensible provient de la manifestation propre de l'être du

monde et le senti est ce qui procède du sujet en tant que privé justement de sa profondeur – le sensible est relatif au monde et le senti découle du sujet. En ce sens, la phénoménalisation secondaire est bel et bien l'arrachement du sensible à son inscription mondaine, elle est ce que devient le sensible en soi, en quittant l'anonymat de sa présentation, pour en constituer le sensible pour soi, c'est-à-dire le sensible même sans sa dimension ostensive de la transcendance pure du monde, ou bien, le sensible en soi qui devient pour soi est le passage du sentir qui se fait senti, ce qui revient à dire que l'être-sensible du monde devient l'être-perçu du senti. Encore une fois, il faut consigner que le sentir prend sa source du sensible même, de sorte que l'être-perçu, ou bien la transcendance relative de la présence objectale est fondée sur la puissance ostensive de la transcendance pure du sensible comme emblème du monde. À proprement parler, c'est le sensible comme ouverture et préservation de la transcendance du monde qui rend possible la perception à distance de l'être-perçu, celui-ci provenant d'un arrachement de l'être sensible qui devient après coup un senti avec une valeur intentionnelle : c'est pourquoi nous devons distinguer une *phénoménalisation primaire*, qui est celle de l'ouverture du monde par le sensible, d'une *phénoménalisation secondaire*, qui est celle du senti qui détache le sensible de sa connivence avec le monde et en fait un objet.

À ce titre, l'intentionnalité du sujet détache le sensible du monde et le maintient à une certaine distance, au lieu d'intérioriser la profondeur intime de l'intentionnalité originarie à l'être, qui est celle de l'ouverture du monde par le sensible, et fait de lui un objet, en le percevant. C'est pourquoi donc la phénoménalisation secondaire constitue une perte du sensible, une perte qui a pour contrepartie l'apparition de l'être-perçu, substitution intentionnelle du sensible par ce qui est perçu et, par-là, « l'avènement du sujet implique une perte du sensible comme tel, une séparation avec lui ; on pourrait même définir le sujet ainsi, à savoir comme perte du sensible » (MS, p. 51). D'une part, l'être se fait sensible, n'est lui-même qu'en étant manifestation et en passant dans un élément sensible qui préserve ainsi sa transcendance ; d'autre part, l'élément sensible est relatif à la manifestation primaire de l'être qui se dévoile au cœur d'un sensible en soi qui n'est pour personne. En ce sens, le surgissement du sujet est synonyme de la perte de l'originarité de la manifestation originarie qui devient en toute rigueur *perception*. Autant le surgissement du sujet que le jaillissement des objets perçus signifie la perte de la manifestation primaire d'un être qui est apparaître. Cela revient à dire que le visage de l'apparaître primaire est radicalement étranger à la catégorie de l'objet, même s'il est difficile de penser un apparaître anonyme qui est un apparaître qui n'apparaît à personne, mais cela est nécessaire si l'on soutient que la transcendance du monde est irréductible à la positivité d'un étant apparaissant, et s'il s'agit

au fond de quitter l'attitude naturelle engagée dans un rapport naïf avec des choses immédiatement présentes. Il nous faut donc trancher la question et, à ce titre, il nous semble que l'anonymat de l'apparaître primaire renverse d'un côté la positivité de l'étant et d'un autre côté permet de penser un excès interne au cœur de chaque sensible, afin précisément de dévoiler le fond infini de toute chose qui fait de chacune d'elles plus que ce qu'elles annoncent. Cependant, une chose est certaine, nous devons restituer la distinction précise de ce qui appartient à la transcendance pure du monde vis-à-vis de la transcendance relative des objets, et en extrapoler les conséquences au sens strictement phénoménologique.

À nos yeux, la démarche cosmologique de Renaud Barbaras consiste à dévoiler un sens phénoménologique d'un *exister autrement qu'à la surface des choses*, bien loin de toute positivité et de toute détermination, en dépliant la rythmique d'une préindividualité de toute individualité, l'instance d'éternité de toute chose, la couche mondiale de tout étant mondain, le fond indifférencié qui se continue dans la figure, au lieu de rester à la surface des choses, de la perception et du langage, qui nous éloignent de la transcendance pure et, en quelque sorte, discrète du monde – ce qui nous fait penser à l'indicibilité foncière de ce fond indifférencié qu'est le monde et, en conséquence, à une « *allergie à la parole* » (MS, p. 52) du monde phénoménologique équivalente à l'indéterminité et à l'infigurabilité de principe de tout phénomène en sa vérité cosmologique. En vertu de quoi il est légitime de dire que l'économie générale de la phénoménalité s'organise à deux niveaux distincts, qui nous amène vers la distinction de deux sens de la finitude : la finitude de l'être ou du monde et la finitude du sujet ou la finitude phénoménologique, celle-ci étant relative à la première. Bien que l'être enveloppe son apparaître, il est vrai en même temps que l'essence de la manifestation implique par définition un retrait dans ce qui se présente, un rayon d'absence dans toute présence, de sorte que, afin précisément de venir à la manifestation, l'être doit se retirer de sa manifestation pour se manifester, et la finitisation de la transcendance du monde se doit de thématiser ce noyau métaphysique de non-présentation de toute présentation, de non-phénoménalisation de tout surgissement. Bref, le cadre cosmologique de la phénoménologie de Renaud Barbaras renvoie à un fond qui se mondanéise en se différenciant, manifestation qui est l'envers d'une finitisation transcendantale qui est la finitude ontologique du monde, sachant qu'elle comporte une limitation fondamentale. En d'autres termes, il nous semble que la finitude du monde, relative à l'apparaître primaire, se donne en filigrane dans un sensible qui préserve sa profondeur comme retrait et distance, tout en produisant des réalités finies, ce qui revient donc à reconnaître que l'être en tant qu'apparaître dévoile une dynamique de manifestation qui concentre l'absence comme modalité d'être en tant

qu'envers exact de l'infinité dont elle procède, finitude de l'apparaître comme retrait qui ne peut nullement être surmontée, le point capital étant celui de penser une phénoménalisation sur-menée par l'impératif de l'apparaître et par la facticité d'une insurmontabilité de principe, distance en retrait qui constitue le tissu même de la manifestation sensible de l'être.

Il est pourtant vrai qu'il ne faut pas quitter le sensible afin de penser l'être dans sa manifestation, parce que tout simplement l'être n'est pas distinct de ses apparitions, il n'est donc pas ailleurs sans y être présent exhaustivement, le monde étant relatif à ses apparitions sans pour autant être épuisé par de telles apparitions – la finitude du monde est le procès de finitisation de l'absolue transcendance de l'être qui en se finitissant conserve son infinité ; en se déterminant et en se phénoménalisant, elle reste en même temps en retrait de ce qui le présente, raison pour laquelle nous avons affaire à une structure d'infinité de la donation, relevant d'un remplissement non-intuitif du monde comme possibilité du surgissement de l'être-sensible. Le sensible comme modalité de présentation du monde relève donc d'un infini comme procès de modification inachevé de l'apparaître primaire qui donne ici sens à la *finitude du monde* comme premier sens de l'apparaître primaire et anonyme. Il est vrai qu'ici nous sommes loin de la conception classique du sensible comme étant le corollaire de notre finitude, et donc notre position consiste à penser au contraire la finitude anthropologique comme la conséquence de la finitude ontologique. Ce n'est donc pas parce que nous sommes des êtres sensibles que l'être devient capable d'être senti, tant s'en faut, mais « c'est parce que l'être est intrinsèquement sensible que nous sommes des êtres sensibles » (MS, p. 54), de telle sorte que la finitude subjective est le résultat, et comme le contrecoup, de la finitude ontologique du monde. Dans ce contexte, Renaud Barbaras nous rappelle que de cette première finitude il nous faudra déduire une seconde, celle d'une finitude phénoménologique ou subjective, où la chose se donne en tant que détermination plutôt qu'en son être, c'est-à-dire en tant qu'étant individué portant des qualités suscitant un être-perçu à l'image d'une manifestation subjective conforme « à une forme de détachement à la seconde puissance, par lequel cela qui apparaît non seulement se délimite et donc se différencie de l'entourage (apparaître primaire), mais s'en détache, s'en sépare, laissant derrière soi l'être dont c'est l'apparition » (MS, p. 55). Mais, ce n'est pas tout, parce que si la chose se donne comme ce qu'elle est dans un certain contexte phénoménologique, alors cela présume que le monde ne s'y donne guère au point qu'il n'apparaît qu'à la faveur d'un déracinement de ce dont il donne naissance, se retirant radicalement de toute apparition ? Par là, la conclusion s'impose : « alors que la finitude primaire impliquait un *retrait* du monde, cette finitude subjective implique une *perte* du monde » (*ibid.*). Ici, le devenir-monde du monde correspond à une différenciation secondaire

où la délimitation vis-à-vis du fond devient séparation, de façon que l'apparaître secondaire, strictement subjectif, se manifeste comme donation de sens, et la saisie de la chose selon son sens est la contrepartie de l'absence de ce dont le sens est le sens, et par suite, la perte du monde n'est que la condition de la donation du sens témoignant d'une certaine non-identité de la chose et de son sens avec le monde, ce qui donne naissance à la perception à même la surface objectale des choses dont la perspective cosmologique représente un dépassement.

Dès lors, nous avons affaire à un second sens de la finitude, celui qui correspond à l'apparaître subjectif impliquant une séparation originaire de ce dont il est l'apparaître et en conséquence relatif à une perte du monde. Il va de soi que la finitude du sujet est une conséquence de la finitude du monde, séparation donc tributaire de l'appartenance ontologique ; cependant, la relation d'ostension qui caractérise l'apparaître primaire se trouve brisée, ce qui revient à dire qu'il est impossible de concevoir une simple manifestation de l'être, mais aussi que l'étant est donné tel qu'il est, de sorte qu'il existe une contrainte de phénoménalisation inscrite au cœur de la finitisation à la seconde puissance de l'apparaître primaire qui fait non seulement que l'être se retire de sa manifestation, mais davantage encore qu'il *en disparaît* (MS, p. 58). Cette phénoménalisation secondaire relative à la finitude subjective est conforme à son tour à un sensible à la *seconde puissance*, contrepartie nécessaire de la perte de l'être, et donc d'un autre sens du sensible, non plus comme l'élément garant de la profondeur du monde, mais au contraire comme cela qui nous atteint et que nous transformons en objet – le faire-être du procès mondain se métamorphose en un contre-faire qui fait paraître, l'apparition du paraître étant encore une fois la contrepartie exacte d'une *disparition du monde*.

En conséquence, il paraît manifeste que la finitude secondaire est synonyme de l'épreuve d'une séparation qui rend possible le champ phénoménal, non pas comme étant relatif à un retrait de l'être en sa manifestation sensible, mais comme ce qui ouvre un rapport du sujet aux apparitions sensibles sous l'horizon d'une perte de l'être. En ce sens, nous ne pouvons pas dire que le sujet serait l'artisan d'une telle finitude parce qu'il est plutôt affecté par elle, l'épreuve de la séparation étant ce qui rend possible la subjectivité, de sorte que la finitude de l'apparaître n'est pas la conséquence de notre existence, mais bien au contraire c'est notre existence qui est le retentissement de cette finitude, d'où nous concluons dans le registre cosmologique propre à la phénoménologie barbarassienne : « ce n'est pas parce que nous sommes des sujets que nous sommes séparés, mais au contraire parce que nous sommes séparés, ou plutôt que le monde s'absente, que nous sommes des sujets » (MS, p. 59). Ce qui renvoie à un *sens supérieur de la contingence* qui consolide la position selon laquelle la

finitude de l'apparaître n'est plus redevable de notre existence contingente, mais celle-ci est l'épreuve et la conséquence de la finitisation de l'apparaître originaire, autrement dit, si la finitude ne s'épuise pas dans notre existence, il faut bien comprendre que notre finitude provient d'une autre finitude plus radicale, d'une contingence supérieure, celle de l'être-sensible du monde. Cette contingence n'est donc plus de l'ordre des causes et des effets sur le plan subjectif de l'apparaître, mais elle relève d'une finitisation de la surpuissance du monde qui reste sans cause ni raison, au moins elle n'est pas déchiffrable à partir de notre existence.

Cependant, la contingence propre à la finitude de l'apparaître primaire comporte en même temps une univocité, car il ne faut pas quitter le sensible afin de penser la transcendance du monde, de telle sorte qu'en dépit de la différence propre à la finitude subjective, nous devons penser une finitude propre à l'apparaître de l'être, à laquelle la phénoménalisation secondaire de la subjectivation n'est pas étrangère. Bien que la finitude dite subjective révèle le sens d'une finitude affectant l'être et signifiant tout simplement sa perte, il n'empêche que celle-ci ne peut se situer ailleurs que dans le cadre strict de la finitisation de la transcendance du monde ; c'est pourquoi la finitude de second degré se trouve située dans la même lignée que la finitude ontologique, pour autant qu'elle manifeste sa perte, et le problème qui se pose est de savoir comment une existence, qui est l'envers d'une *disparition de l'être*, se trouve néanmoins inscrite au sein de la contingence et de la finitude de l'être. Puisque l'être n'est qu'apparaître, il n'y a pas de place pour une réalité reposant en elle-même, et il s'ensuit que cet être, tout en étant relatif à sa manifestation, comporte la nécessité de référer tout être à ce qui se donne dans cet apparaître, sans le référer à autre chose qu'à lui-même, autonomie phénoménologique et tautologie ontologique d'un être processuel qui s'adonne dans chacune de ses effectuations sans pourtant y être exhaustivement présent. La dynamique extatique et la logique de l'excédence mettent entre parenthèses toute référence à un sujet positif, et en un mot, à toute positivité qui pense que l'être est tout simplement ce qu'il est, raison pour laquelle nous avons affaire au langage de l'apparaître afin de rendre compte de la péripétie de l'être au cœur d'une finitisation de la transcendance du monde doublée par l'exigence d'un apparaître de l'être et par la disparition de ce dernier ; c'est dire que la contingence phénoménologique de l'être implique, d'un côté, une finitude de l'être en tant qu'apparaître et, d'un autre côté, une finitude de second degré concernant l'apparition du sujet et des étants mondains. Finalement, Renaud Barbaras nous donne à entendre la finitude anthropologique et la naissance des choses à partir de l'être lui-même, à partir d'une dynamique phénoménologique d'un apparaître sensible non pas anthropogénique, mais cosmogénique, de sorte que « ce n'est plus l'homme qui donne lieu à la

modalité sensible de l'apparaître (et donc de l'être) ; c'est au contraire ce qui advient à l'être, en son apparaître, qui donne lieu à l'homme » (MS, p. 60).

S'il est vrai que le projet cosmologique refuse de faire reposer l'apparaître sur le subjectivisme, il est pourtant juste de préciser que l'apparaître primaire se propose à l'apparaître secondaire sous la forme d'un destinataire : la finitude secondaire accueille un apparaître, dont le sujet n'est pas l'artisan, mais qui l'appelle à titre de destinataire puisque c'est bien à lui que l'apparaître primaire se propose sous la forme non-originale de ce dont nous faisons l'expérience. C'est en ce sens que l'ostension du monde dans l'apparaître originale fait place à une distension de celui-ci dans l'apparaître secondaire, ou bien la délimitation phénoménologique de la finitude ontologique se transforme en séparation de la processualité du monde. Néanmoins, bien que la séparation caractérise l'être du sujet, il faut reconnaître simultanément une parenté ontologique entre lui et le monde, de sorte que tout autant que l'appartenance, il y a la différence de ce sujet vis-à-vis du monde, et tout tient à ce qu'il faut saisir l'unité entre l'appartenance et la différence du sujet et du monde à l'aune de la manière dont la disparition du monde est la trace phénoménale des apparitions de la puissance phénoménalisante de ce même monde. Car nier toute consistance à l'apparition secondaire et scissionnaire du sujet reviendrait tout simplement à ne pas reconnaître ses droits à la puissance mondifiante. En ce sens, la puissance mondifiante ne se distingue donc pas de ses effectuations, sans se réduire à aucune d'elles, elle est phénoménalisation d'une puissance qui préserve son excès, c'est-à-dire l'infini de ce procès mondain, comme si la forme du monde n'existait pas autrement que dans la figuration phénoménale des étants intramondains, comme si le mouvement des étants préfigurait l'archi-mouvement du monde, et tout revient à penser le mouvement de l'étant repris dans l'archi-mouvement de ce monde qui se renouvelle sans cesse dans ses œuvres.

3. L'ÉVÉNEMENTIALITÉ DE L'APPARAÎTRE COMME THÉORIE DE LA DIFFÉRENCE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Il s'agit de refaire en sens inverse la démarche régressive pour déterminer en quoi le mouvement du sujet est différent de l'archi-mouvement du monde, alors que nous reconnaissons que, en même temps, la mobilité propre de ce sujet repose entièrement sur celle du monde. La perspective processuelle et dynamique de la cosmologie se doit donc de thématiser la transcendance du monde en tant qu'archi-mouvement comme source de toute mobilité et de toute phénoménalisation. Alors, nous avons déterminé

l'être du sujet à partir de l'être processuel du monde, en vertu de leur appartenance, ce qui constituait la démarche régressive propre à la cosmologie, mais il est temps maintenant de continuer notre interrogation afin de montrer, dans une démarche progressive, comment il est possible de remonter du monde au sujet, c'est-à-dire comment la puissance mondifiante de cet archi-mouvement qu'est le monde se phénoménalise sous la forme de l'infinité des étants. Ici, la démarche phénoménologique scelle une impossibilité de principe, se heurte à une difficulté insurmontable. Puisque le sujet appartient ontologiquement au monde, il ne peut lui faire opposition sous aucune forme de positivité ni de détermination, au risque de ne plus appartenir au monde, c'est pourquoi alors il sera question, dans cette démarche progressive, de penser « une différence excluant toute forme d'altérité » (MS, p. 64). Toute la démarche barbarassienne peut même être déterminée comme la tentative de *penser le sujet, en sa différence même, à partir du monde (ibid.)*. En vérité, la différence du sujet, étant par définition une pure appartenance au monde, appartient sans la moindre positivité hétérogène au procès de mondification ; il n'en reste pas moins, cependant, que le sujet est à proprement parler une certaine négativité au sein de l'archi-mouvement du monde, dès lors que la différence propre qu'est le sujet n'est pensable qu'à partir d'un mouvement de négation de l'archi-mouvement du monde, négation (car le sujet n'est pas le monde, mais au contraire le monde est son propre sujet) en tant que limitation et privation, puisque, en effet, ce qui distingue l'être du sujet est d'affecter la puissance du monde, et par là l'archi-mouvement est à même de différer *en* et *de* lui-même. Voilà donc le paradoxe de l'apparaître d'un archi-mouvement qui est surpuissance et par là tout ce qu'il peut être, mais qui en même temps se trouve privé de sa surpuissance, se limite et s'éprouve comme étant moins que lui-même dans ce qui correspond à la manifestation secondaire du mouvement subjectif qui vient l'affecter, le différer et le contrarier. Étant toujours la puissance de son propre être, et ne pouvant être que ce qu'il est, ni plus ni moins, il reste toutefois privé et limité en son sein, en étant moins que ce qu'il est, moins et pourtant plus que lui, car en se perdant lui-même, il se porte vers une différence, non pas étrangère, mais intérieure à lui, une sorte de *différence sans altérité*. Le monde, en tant que mouvement de tous les mouvements, diffère de lui-même en se perdant et se limitant, quoique cette différence ne doive pas différer en vertu du fait qu'il est tout ce qu'il peut être, ne peut pas être plus, car il est la surpuissance et l'archi-mouvement de tout mouvement.

Ainsi, le mouvement du sujet est une mobilité affectant la surpuissance d'une archi-mobilité, et se constitue comme privation subordonnée à la mobilité du monde, de sorte que ce n'est pas une simple privation, la puissance du monde devant commander le mouvement du sujet, raison pour

laquelle notre mouvement est réalisation, non de la surpuissance du monde, mais d'une puissance finie de second degré, dans une sorte de *finitisation de la puissance*. À ce titre, la puissance finie du sujet est une sorte de *finitisation de la puissance*, ce qui renvoie précisément à une certaine *puissance de l'impuissance* qui est à la source du faire paraître de la manifestation secondaire qu'est le sujet. Par conséquent, la privation finie et subjective de la puissance infinie du monde n'en est pas une, faute de quoi nous ne pourrions pas nous mouvoir ni être. De la même façon que la préindividualité du monde perdure au sein de l'individualité de l'étant, il faut dire qu'en notre mouvement la surpuissance du monde se conserve, et pour ainsi dire, la privation est plutôt une *limitation*. Il en résulte que la limitation de la surpuissance du monde est ce qui définit l'existence des vivants dans leur impuissance propre, comme si l'être vivant était celui qui est privé de la vie (archi-vie du monde nous dira plus tard Renaud Barbaras). Mais l'avantage est que cette impuissance relève d'une puissance de phénoménalisation, une puissance relative donc à la surpuissance du monde, laquelle ne peut qu'être une puissance productrice, car le monde est ce qui se constitue en tant qu'infinité d'étants, comme si la surpuissance du monde était finalement une puissance de *faire-être*, tandis que l'être vivant que nous sommes se caractérise par la perte de cette puissance de produire, et par là, puisque la puissance de faire-être nous fait défaut, nous sommes au contraire une puissance d'exister. Il ne s'agit certes pas d'une existence qui produit, cependant cette existence consiste dans un faire puisque nous sommes bien mouvement, et donc notre vie est un faire qui néanmoins *ne produit rien*, d'où vient que notre impuissance devient une *puissance de phénoménalisation*, de sorte que notre impuissance ontologique prend la forme d'une puissance de phénoménalisation – celle-ci étant un faire qui ne produit rien, un contre-faire phénoménologique comme limitation du faire-être du monde.

Toutefois, notre puissance phénoménalisante est un faire inscrit dans l'économie de la phénoménalité comme une finitisation de la surpuissance et l'on pourrait affirmer que notre existence se caractérise par le fait d'être vouée à finir, à l'opposé de la surpuissance du monde qui renaît dans ses œuvres dans une certaine éternité. Nous sommes l'affectation de cette surpuissance, une certaine défection qui découvre notre vie comme redevable d'un procès de finitisation, véritable sens de notre finitude. D'un côté, nous avons la puissance du monde qui est un renouvellement incessant de sa productivité, de son faire-être, et que nous caractérisons par l'éternité de la vie propre au monde, un sens d'une vie éternelle qui correspond à l'archi-mouvement du monde et que Renaud Barbaras caractérise comme *archi-vie* (MS, p. 67) ; d'un autre côté, notre individualité est ce qui est précisément séparé de cette archi-vie, c'est-à-dire de l'archi-mouvement du

monde, et par là notre mouvement et notre modalité d'être est voué à finir, nous sommes donc une finitude comprise comme mortalité – et tout se passe comme si l'être vivant était celui qui est précisément *privé de la vie*. En ce sens, notre mortalité n'est pas étrangère à l'appartenance ontologique, toute individuation n'étant jamais pleinement séparée, bien qu'elle consiste dans une telle séparation, du mouvement du monde, de notre appartenance et de notre communauté avec lui ; nous avons ainsi deux sortes d'individuations, celle accomplie par la puissance mondifiante qui s'auto-différencie en produisant des étants comme délimitation ou définition, ce qui correspond au sens originaire de l'apparaître qui coïncide avec un processus d'auto-différenciation du fond ; et celle de notre individuation subjective qui est à comprendre comme limitation de la surpuissance du monde, c'est-à-dire comme un devenir-autre (dans le même) de la surpuissance du monde qui se trouve ainsi affectée, limitation qui devient autre sous la forme d'une séparation et d'une différence, altérité produite au sein de la surpuissance du monde qui est un écart non pas spatial, mais *ontologique* (MS, p. 69), écart ontologique tributaire d'une appartenance cosmologique, et donc un écart comme modalité d'être de la communauté ontologique du sujet et du monde : « nous sommes profondément inscrits dans le monde, mais, en vertu de la limitation de sa surpuissance, nous nous trouvons séparés de lui-même en lui-même, au cœur de lui-même » (*ibid.*). En un mot, la séparation qui constitue notre sens d'être est une séparation qui ne peut avoir lieu qu'au sein du monde, et notre individuation est tributaire de cette séparation, qui n'est plus de l'ordre d'une différenciation de la phénoménalité originaire, mais d'une séparation comme régime d'individuation qui correspond à la phénoménalité secondaire de l'apparaître dit subjectif, caractérisée d'ailleurs par une perte du monde, celle-ci étant un degré et une modalisation de notre appartenance au monde, qui nous distingue des autres étants intramondains, et qui nous situe « plus près et plus loin du monde » (MS, p. 70) : bien loin du monde, car détaché de sa surpuissance, bien près de lui, car notre y-être procède de notre en-être, bref parce que nous en procédons et que nous en sommes le mouvement, de sorte que notre être ne se distingue pas d'une certaine appartenance ontologique.

Il nous semble que si notre être consiste dans une puissance de phénoménalisation, nous sommes en même temps attachés à et détachés de la surpuissance du monde, comme si la théorie de l'appartenance ontologique comportait une théorie de la différence phénoménologique, et il suit de là que notre proximité phénoménologique est synonyme d'une distance ontologique, car précisément nous sommes le résultat d'une séparation d'avec le monde, mais nous ne sommes nullement étrangers à la surpuissance de ce monde, comme si ce corps plus petit qui est en face des choses faisait cause commune avec ce corps immense qui *va jusqu'aux*

étoiles, dualité non dialectique d'un mode d'être qui concerne l'appartenance et la phénoménalisation au même titre que la communauté et la différence, la parenté et la distance, comme une disjonction conjonctive, disjonction qui se trouve jointe à la fois au cœur du monde et à distance de lui, une sorte d'individuation qui signifie séparation, mais qui se produit au sein du monde lui-même, et donc sur un fond d'identité supérieure : l'appartenance au monde commande notre différence vis-à-vis du monde, tout simplement parce que notre impuissance existentielle est relative à la puissance mondiale et que notre différence phénoménologique est conforme à une proximité ontologique (promesse ontologique à jamais réalisable en fait, comme si nous avions la certitude du monde en général sans en avoir aucune en particulier, comme le rappelait Merleau-Ponty). De là l'idée que notre modalité d'individuation est relative à une modalisation de degré de l'appartenance ; en effet, et sans vouloir nous engager sur la voie d'une interprétation concernant la différence entre l'être humain et les êtres vivants, qui semblent tous appartenir à cette appartenance sans reste, notre analyse confirme cependant une différence suscitée par notre degré d'individuation, c'est-à-dire de séparation, qui n'est pas équivalente à celle des étants mondains. Tout étant intramondain est une production de la puissance mondaine et par là ils sont aussi déterminés que délimités par la puissance du monde, comme si celle-ci persistait au sein de toute détermination, comme fond préalable et indéterminé, et transissait l'individualité de chaque étant par une charge de préindividualité. Dès lors, les êtres vivants procèdent au contraire d'une séparation et d'une faille dans la puissance du monde, de sorte qu'ils ne sont pas le produit de sa surpuissance et ne sont donc pas aussi déterminés que les étants mondains, raison qui nous pousse à penser que les vivants sont indéterminés par principe – différence qui est celle, à notre avis, de la différence entre des étants mondains et mondiaux, où le degré de participation à l'appartenance est ce qui révèle le degré de phénoménalisation toujours près et loin du monde, présence mondiale qui est à la fois présente et absente, qui apparaît et disparaît dans la modalité unique d'être de l'être processuel et dynamique du monde.

Cependant, bien que l'appartenance comme véritable modalité d'être de l'être implique une participation et une différenciation, il faut indiquer que l'effectivité de l'appartenance connote non seulement la parenté ontologique du sujet et du monde, mais encore que cette parenté se présente sous la forme d'une réconciliation impossible, une identité dans la différence, une blessure qui ne guérit guère en se renouvelant sans cesse, la lumière de l'appartenance rayonnant et ne rassemblant que des ombres – c'est pourquoi la phénoménalité originare comporte une séparation à la fois irrémédiable et constitutive, ce qui vient confirmer l'idée d'un certain exil

ontologique comme condition de toute appartenance en général, comme si la vérité de l'être portait en même temps un *y-être* et un *n'y-être pas* sous l'horizon d'un *en-être* comme théorie de la provenance cosmologique de tout étant – comme si l'acte qui rassemblait éloignait (de même que je ne me touchais qu'en me fuyant selon Merleau-Ponty). À l'instar d'une visée qui est univoque, mais aussi impossible à réaliser, notre rapport à l'être est tant ontologiquement nécessaire qu'effectivement impossible, nécessité ontologique d'une facticité phénoménologique qui est au fond impossibilité, en vertu de la communauté ontologique d'un monde qui se manifeste comme séparation phénoménologique. Il faut donc distinguer entre la nécessité de la communauté renvoyant à l'essence ontologique du sujet et du monde, et la facticité de la séparation, qui est un pur fait, d'un sujet qui se détache du monde et ne possède aucun caractère nécessaire, comme ce qui vient affecter sans cause ni raison la puissance du monde, mais c'est une non-raison qui porte en son cœur plein de réalité, celle de la phénoménalisation de l'impossible possibilité de la manifestation de la transcendance pure du monde.

C'est du centre de cette tension que procède le sujet, la naissance du sujet étant de l'ordre d'une scission au sein de l'archi-mouvement du monde, un contre-mouvement qui vient donc affecter le mouvement du monde et en limiter sa surpuissance. La question est donc de penser le sujet comme le résidu d'une telle séparation revenant à restituer l'impuissance propre de la puissance du sujet pour perpétrer un mouvement scissionnaire. Le cadre cosmologique pose ainsi la question de la provenance de cette scission, redevable à son tour de celle de la genèse de la phénoménalité, en tant que la limitation qui affecte la puissance du monde ne peut nullement en procéder, de sorte que la question de la genèse du sujet et de la phénoménalité est une question de la provenance impossible de ce geste de séparation vis-à-vis de la puissance mondiale. À ce titre, l'on pourrait affirmer que la genèse du sujet renvoie à une non-genèse de celui-ci au sein de la profondeur du monde, parce que tout simplement la limitation de la surpuissance ne peut pas procéder de celle-ci et que la genèse est du coup une non-genèse qui a pourtant lieu. Le propre de l'être est d'en-être, c'est-à-dire d'appartenir, ce qui renvoie à l'idée d'une genèse cosmophanique signifiant que nous en procédons et nous sommes profondément inscrits au cœur du monde. Et pourtant, le propre de l'essence de notre être est d'être séparé du monde, comme si la participation à l'appartenance comme telle impliquait une phénoménalisation synonyme d'une séparation, comme une sorte de non-appartenance de l'appartenance, ce qui rappelle une certaine non-genèse propre à l'être du sujet en tant que négation. En ce sens, la genèse cosmophanique atteste une figure de l'appartenance comme participation, mais en même temps la manifestation de cette cosmogenèse,

qui est pour nous la finitisation du transcendantal, une épiphanie de la simplicité, dans la phénoménalité, parce que l'être implique son apparaître, et dans cette épiphanie du simple, du simple phénomène qui apparaît, nous trouvons la manifestation singulière de la limitation de la surpuissance du monde qui se donne comme phénoménalisation, comme surgissement des phénomènes, c'est-à-dire l'épiphanie phénoménale qui reste pourtant une énigme, puisque celle-ci vient affecter une surpuissance dont l'essence ne peut comporter par définition aucune limitation, l'essence de celle-ci étant celle d'être tout ce qu'elle peut être, n'étant jamais capable d'être la puissance de sa propre limitation, de sorte que la cosmophonie comporte une épiphanie phénoménale comme finitisation cosmogénétique.

Comment est-il possible que l'apparaître primaire soit un apparaître anonyme au sens où il n'apparaît à personne ? Pourquoi la défaillance de la surpuissance ne peut être le fait de celle-ci tout en étant la source de tout mouvement ? Nous découvrons un sujet qui est le résultat d'une faiblesse originaire de la puissance, un sujet qui concerne la puissance, mais qui n'en procède pas, comme si son être consistait à advenir au sein de la puissance du monde sans pourtant advenir par elle, de sorte qu'il est ce qui arrive et advient à la puissance sans que celle-ci en soit la cause. En effet, rien ne l'annonçait, rien ne contenait sa possibilité, comme si son avoir lieu était sans localisation précise, ce qui revient à dire que « cette limitation est de l'ordre de l'événement et elle doit donc être définie comme un *archi-événement*, pour autant qu'il vient altérer un *archi-mouvement* » (MS, p. 76). La limitation et l'altération est quelque chose qui arrive au mouvement du monde, en infléchissant son cours, mais puisque le monde en tant que mouvement est tout le mouvement, ce qui vient altérer son être ne peut être mouvement, mais est plutôt de l'ordre de l'événement, un mouvement dans le mouvement qui vient altérer la surpuissance du monde, mais qui n'en procède pas et qui doit donc correspondre à un événement qui désigne quelque chose qui affecte le monde, tout en étant autre chose que lui afin de l'altérer. L'événement comme description de la phénoménalité ne saurait être pensé qu'à partir de la catégorie proposée par Renaud Barbaras de « *ce qui se passe* » qui est l'unité d'un mouvement et d'un événement, d'un « *ce qui se passe* » transitif et intransitif, c'est-à-dire qu'il y a ce qui se passe ou se déroule en tant que mouvement, mais aussi ce qui se passe ou survient en tant qu'événement. Nous avons affaire donc à une détermination événementiale de la phénoménalité, une sorte de *clinamen phénoménologique*, qui vient affecter la libre chute des phénomènes, pour ainsi dire, sans procéder pourtant de ceux-ci. Pour cette raison, l'événement est ce qui vient limiter la surpuissance, sans procéder d'elle, et qui serait le pur surgissement de la phénoménalité, un mouvement de phénoménalisation sans cause ni raison qui vient limiter la puissance du

monde et qui donnera naissance au sujet, de sorte que l'archi-événement est ce qui rend compte, comme un *clinamen métaphysique*, du surgissement des phénomènes sans qu'on puisse en donner l'ordre des raisons, et « tout ce que l'on peut en dire, c'est qu'il a eu lieu, car rien ne l'annonce » (MS, p. 77). À vrai dire, la théorie de l'événement, supplémentaire à la théorie de l'appartenance, nous permet de rendre compte de l'indéterminé comme phénomène positif au sens où toute détermination est un pur surgissement qui vient transformer en profondeur, mais qui cependant ne peut être rapportée à des causes, puisqu'elle est redevable d'une altération au sein de la puissance du monde sans qu'elle soit une conséquence de celle-ci, de sorte que la phénoménalisation est ce qui survient au cœur de la puissance sans en procéder. Comment concilier une altération, inhérente et intrinsèque à la puissance du monde, si l'on sait qu'elle ne peut comporter aucune faille en tant que surpuissance ?

Finalement, il résulte de là que rien de ce qui a effectivement lieu ne compte pour l'événement. Mais ce qui importe encore c'est simplement que *cela a lieu* et non pas *ce qui a lieu* dans l'avoir-lieu, puisque rien de ce qui se passe de fait ne peut être assimilé à l'événement. Tout se passe donc comme si l'événement ne produisait rien, tout en étant un rien phénoménologique qui réalise néanmoins la phénoménalité, et ce qui se passe, étant de l'ordre du rien (de positif), tout ce qu'on peut en dire c'est qu'*il a eu lieu*, d'où il faudrait caractériser l'événement comme un rien qui a lieu : d'un côté, il n'est rien et, de l'autre côté, il a lieu, il est ce qui se passe, la trace effective révélant son passage en creux dans la phénoménalité, ce que l'on peut caractériser comme l'advenir en creux de l'événementialité de l'apparaître. Encore une fois, l'événement est ce qui a lieu sans être réduit à *ce qui a lieu*, il y est sans y-être, comme une localisation imprécise et toujours incertaine, qui pourtant, en ne produisant rien (de déterminé), fait advenir son avoir-lieu indésignable et toujours à l'écart, une sorte de *différence sans détermination* qui nous amène vers le corrélat de l'événement de la phénoménalité en tant qu'elle ne peut être circonscrite à rien de déterminé, au rebours du recours à des causes et à ses effets, puisqu'il ne produit rien et que rien de positif n'a lieu dans son avoir-lieu. Cependant, quelque chose advient, quelque chose se passe, même si l'on ne saurait circonscire ses effets en rien de déterminé ni de positif. C'est pourquoi d'ailleurs, bien que le propre de la causalité soit de déterminer la légalité de ses effets dans un cadre déterministe et bien circonscrit, pour ce qui est de la transformation propre à l'événement, il faut avouer qu'elle *affecte la totalité de la réalité* : « tout change, mais il est impossible de dire ce qui a changé ou en quoi cela a changé, de sorte que, d'un autre côté, tout semble demeurer identique » (MS, p. 84). La question est justement là : comment caractériser cet avoir-lieu qui n'a pas vraiment lieu, ce

changement qui n'affecte pas ce en quoi il a lieu ? En vérité, l'événement est un avoir-lieu total dans la mesure où il est précisément *indéterminé*, tout change avec son passage sans pourtant que rien en particulier ne change effectivement, et puisque son essence ne porte rien de positif, il devient impossible de le saisir et de le déterminer positivement. C'est pourquoi « rien en particulier n'a changé, parce que rien de particulier n'a changé » (MS, p. 85), parce que, encore une fois, rien *de* particulier et de positif n'est susceptible de changer du fait que ce qui importe c'est que *cela* a lieu en détriment de *ce qui* a lieu. Cependant, tout change avec l'événement, c'est pourquoi il est un événement, de sorte que c'est parce qu'il est impossible de dire *en quoi* tout change que *tout* peut changer, d'où il s'ensuit que la vérité de l'événement nous permet de décrire la transcendance pure du monde sans masque ontique, son avoir-lieu comme phénoménalisation originaire irréductible à la positivité de l'étant et à l'objectivité de la chose. Car, s'il est vrai que quelque chose a lieu, puisque rien n'est plus comme avant avec l'advenir de l'événement, nous ne pouvons pourtant pas préciser en quoi tout cela n'est plus comme avant. La nature du changement de l'événement est de l'ordre d'une nouveauté inidentifiable et d'un surgissement insaisissable, ce qui rend compte finalement de son caractère irréductible qui est une véritable réduction phénoménologique comme transformation événementiale qui vient rompre notre familiarité avec les choses, pour nous rendre ainsi le véritable visage du sensible. À proprement parler, la transformation relative à l'événement est à la fois totale et indéterminée, puisqu'elle nous donne accès à ce qui n'est rien de déterminé, c'est-à-dire à une indétermination de principe qui est pourtant source de phénoménalisation, de sorte que la transformation événementiale ne saurait être de l'ordre de rien de déterminée, ce qui revient au moins à reconnaître que si le véritable enseignement de l'événement est qu'il est impossible, même s'il est de l'ordre du rien de fixe et par là échappant à toute figuration appréhensive, toute la question est pourtant là : bien qu'il ne soit pas relatif à une certaine phénoménalité déterministe, il a précisément lieu même si rien n'a vraiment lieu – sauf son avoir-lieu indéterminé.

Il est vrai, dans une telle perspective, que la phénoménalité est un pur surgissement, une épiphanie transcendantale non pas de l'ordre d'une causalité, mais d'un *clinamen* qui vient affecter et produire des différences au sein de la profondeur mondiale sans la transformer entièrement, car tout est compris dans le mouvement du monde, et à ce titre la perspective dynamique est contraire à la précession du possible dans le réel puisque ce qui arrive n'arrive véritablement, et par-là en transformant et en phénoménalisant la transcendance pure du monde, qu'en n'étant pas tributaire de cette puissance afin de l'altérer, ce qui fait qu'il faut penser le surgissement de toute nouveauté à rebours d'une précession possible, c'est-

à-dire une altération qui ne fasse pas alternative avec une précession réelle, une sorte de nouveauté phénoménale qui exige en fin de compte un *processus de maturation* dont une théorie de l'événement permet de rendre compte à la lettre : un événement « est d'autant plus neuf qu'il a été mûri, fait d'autant plus rupture qu'il s'inscrit dans une continuité » (MS, p. 78). Ainsi, le surgissement de la phénoménalisation est relatif à l'ancestralité du monde comme ce qui ouvre la possibilité d'une nouveauté qui se préfigure au cœur d'une continuité préalable, celle de la préindividualité du monde. En d'autres termes, faute d'une hétérogénéité phénoménologique soulevant un abîme entre le sujet et le monde, la théorie de l'appartenance remplace le schéma du possible et du réel par celui d'un virtuel et de ses actualisations, celui-ci étant réellement ses actualisations, c'est-à-dire un monde processuel qui est à part entière ses effectuations, ce qui revient à dire que la réalisation du phénoménal n'est pas possible avant d'arriver. Cela n'implique pas pour autant un pur surgissement *ex nihilo*, mais au contraire relève de sa propre réalisation dans ses effectuations, celles-ci n'en constituant pas la cause ni l'origine, mais en étant la condition ou la motivation, le point d'aboutissement d'un devenir-monde du monde, un surgissement que rien n'annonçait, mais qui ne pouvait qu'arriver tel quel dans ce qui le porte au paraître. Bref, l'événementialité du phénoménal est une continuité préalable et productrice sans que rien qui le précède ne puisse l'annoncer et en constituer la cause, mais qui pourtant surgit nécessairement, dans une nécessité phénoménologique et non causale, dans tout ce qui le précède.

Dire en effet que la phénoménalité est un événement revient à comprendre celle-ci comme une réalisation phénoménologique qui n'est ni une réalisation du possible ni une actualisation du virtuel : l'événement, comme véritable archi-événement, est un *bouleversement* affectant le monde et qui ne peut être soumis à aucune cause. En fait, l'événement vient affecter la réalité entière, tout en étant d'une autre nature précisément pour pouvoir l'affecter en son cœur, et par là la notion d'archi-événement est le désaveu du principe de raison suffisante, en ce qu'il est un surgissement, un véritable coup de phénoménalisation, qui est sans raison ni cause. Ainsi, la réalité même du monde est affectée par une défaillance dont la raison reste un mystère, source d'une mésentente qui cependant est profondément la sienne : la scission est, d'une part, la sienne, car elle l'atteint en son cœur en l'affectant et produisant des étants, et, d'autre part, il ne saurait être la sienne, car elle n'en est nullement la cause. En tant que porteuse de la phénoménalisation, la séparation et la scission dont procèdent tant le sujet que la phénoménalité, sont également des sources sans cause ni raison, « de sorte que le sujet lui-même, considéré jusqu'alors comme le lieu, la source et l'élément de toute raison, doit être compris comme le sans raison par

excellence » (MS, p. 80), ce qui demeure dans la ligne d'une forme radicale d'*epochè* phénoménologique. Et puisque l'événement ne comporte aucune positivité en son sein, il faudrait dire aussi qu'il n'est strictement *rien*, car s'il en était ainsi, la recherche de ses causes deviendrait légitime ; mais en vérité, l'événement ne comporte aucune consistance, il n'est rien de positif, et en ce sens il nous semble correspondre à l'indéterminité de principe de tout phénomène. Bref, faute d'être quelque chose, il est à l'encontre de toute substance et de toute essence, comme si la véritable rencontre de l'événement devait prendre le visage de l'indéterminité principielle du phénomène, mais aussi la transcendance pure du monde comme celle de l'apparaître primaire dont il nous faut préciser la teneur événementielle : il est un rien (d'étant) qui produit des surgissements, des nouveautés, c'est-à-dire des phénoménalisations, dont le trait essentiel est celui de l'avoir-lieu, d'être ce-qui-se-passe, non pas d'être un néant phénoménologique, mais un avoir lieu qui découvre le véritable sens de la négativité phénoménologique, bien loin de toute néantisation puisque, au contraire, il s'agit de la naissance de la phénoménalité et du surgissement de la phénoménalisation – car, en effet, il n'est pas question d'abandonner la phénoménologie, mais davantage de retrouver le véritable sens de la phénoménalité, celui d'une cosmogénèse événementielle qui *a lieu* sans pourtant que quelque chose de positif s'y présente, et s'y porte comme étant sa cause.

À ce titre, si nous avons, d'un côté, la surpuissance du monde comme source de l'apparaître primaire, elle est identifiée à une sorte de positivité véritable qui reste le sol à partir duquel les étants intramondains se phénoménalisent, mais encore en tant que puissance mondifiante, elle est tout ce qu'elle peut être, productivité infinie et éternitaire d'un mouvement du monde qui est une positivité profonde ; d'un autre côté, nous avons une affectation de cette surpuissance, ce qui donne précisément lieu à l'avoir-lieu de la phénoménalité, qui, en quelque sorte, vient affecter et limiter cette puissance, de sorte que, à l'opposé de l'éternité de la puissance mondaine, nous avons affaire à un certain *tariissement* et *affaiblissement* de celle-ci à titre du devenir de la puissance totale, d'un devenir qui infléchit le cours du devenir, *clinamen* métaphysique d'un tariissement de l'éternité du monde, qui dévoile en fin de compte une véritable négativité – le tariissement phénoménologique inscrit dans l'éternité du monde étant ce qui est à la source de l'événementialité négative qui vient affecter la plénitude du monde. En réalité, l'événement n'est rien et demeure par principe étranger à la surpuissance du monde, il est strictement un *ne-pas-être* en tant qu'*infléchissement* et *affaiblissement* de la puissance du monde, une certaine faille qui vient creuser la positivité de la puissance du monde. C'est pourquoi l'événement ne peut être rien de ce qui est, échappant à la logique du prédicat, il est ce qui délimite et limite, ternissement du caractère

éternitaire du monde, qui s'oppose à la plénitude de la surpuissance, en dévoilant précisément la puissance de l'impuissance de la phénoménalisation. Encore faut-il insister sur l'idée que cette négativité radicale propre à l'événement n'est pas un néant phénoménologique. Bien loin d'un procès de néantisation, l'événement est bien de l'ordre d'un ne-pas-être (rien de positif) qui cependant produit des effets, dans un cadre de création qui met en amont une *réalisation phénoménologique* qui ne produit rien sauf des processus de différenciation au sein de l'in-différenciation mondiale dont nous avons traité lors de la première partie de notre étude. Ainsi, l'événement est justement ce qui *advient* dans le devenir, un véritable devenir du devenir, qui n'est rien de positif sans être un pur néant ; situation inédite d'un événement avec lequel quelque chose se passe, il est un ce-qui-se-passe insaisissable qui advient dans ce qui vient au paraître, sa propre réalité étant celle d'infléchir et d'altérer cela qu'il affecte, raison pour laquelle il ne peut être saisi qu'*après-coup*. En ne se donnant qu'à travers ses effectuations, nous n'avons pas accès à son être, car il n'est rien de positif et nous ne pouvons en saisir que les effets, le fait qu'il a eu lieu et rien de plus ni de moins. Renaud Barbaras nous permet de saisir la non-positivité foncière du phénomène en donnant à l'événement la caractéristique de n'être saisi qu'*après-coup* ; nous n'arrivons jamais que *trop tard*, de sorte que l'événement ne peut pas se donner comme tel lorsqu'il advient, mais ce n'est justement qu'*après-coup* que l'on constate le phénomène se donnant « à la lumière des transformations qui ont eu (ou pas) lieu » (MS, p. 82). En toute rigueur, l'*après-coup* de l'événement est l'envers de son caractère insaisissable, comme si, en vertu du fait qu'il n'est rien et qu'il est une non-positivité originaire, il s'éternise sans visage, sans localisation, dessin en creux de l'événementialité insaisissable d'un avoir eu lieu inaccessible.

Or, la métamorphose propre de l'événement est de l'ordre d'une différence, différence sans contrepartie positive et *différence des identiques* d'une *identité sans altérité*, l'événement est ce qui diffère de lui-même sans que rien ne diffère véritablement (comme un mouvement sur place) puisque, en vérité, ce qui se donne demeure le même sans être le même, et ce *clinamen* comme rien phénoménologique est le nom de l'événement comme ce qui nous donne accès à la phénoménalité et à ce qui constitue la légalité propre de l'apparaître : « en effet, avec l'apparaître nous avons affaire à une transformation qui affecte la totalité de ce qui est, mais demeure pourtant étrangère à la nature de ce qui est » (MS, p. 87). Par conséquent, l'événementialité nous découvre une phénoménalité telle que l'apparaître se rend capable d'accueillir la transcendance pure de l'être sans en transformer son essence relative, et par là d'une manifestation comme transformation événementiale, comme phénoménalisation de second degré,

en tant que différence pure des identiques, en tant que figuration phénoménale de notre appartenance phénoménalisante. Ainsi, l'apparaître et son langage nous autorisent à parler d'une transformation radicale qui ne change rien, phénoménalisation *de* la totalité qui ne phénoménalise rien *en* particulier, comme si l'apparaître permettait que l'être se manifeste sans devenir positivité en conservant toute son ambiguïté et son indéterminité de principe. L'être-sensible rendu possible par l'apparaître ouvre la phénoménalité (trans-phénoménale) d'un être qui se perpétue en un processus de différenciation au sein d'une identité ontologique du sujet et du monde, c'est-à-dire une phénoménalisation radicale propre à une appartenance ontologique qui s'affirme dans ses effectuations. Il est vrai donc de dire que l'être ramené à l'apparaître comporte la modalité originaire pour lui de différer radicalement sans cesser d'être ce qu'il est, et cet apparaître est celui d'un événement qui vient affecter la surpuissance du monde. Alors que l'être est tout ce qu'il peut être, l'événement est ce qui vient l'affecter d'une défaillance suscitant la naissance de la phénoménalité, de ce qui relève finalement d'une puissance de second degré, puissance de phénoménalisation des mouvements privés de la surpuissance, et donc des mouvements impuissants. Dans une telle perspective, ces mouvements impuissants, cette puissance de phénoménalisation, comme on l'a remarqué, ne peut procéder de la surpuissance de l'être et du monde, de sorte que cette puissance de second degré est ce qui vient affecter la surpuissance sans en procéder et donc cela ne peut « relever que d'un archi-événement affectant l'archi-mouvement du monde » (*ibid.*). Encore faut-il insister sur la nature d'un tel infléchissement qui est de l'ordre de l'événement originaire de la scission de la puissance du monde mise au jour par l'événementialité de l'apparaître ; pour autant que la scission originaire affecte l'être, celle-ci est ce qui arrive à lui sans être ce qui arrive *par* lui, puisque l'événementialité se trouve loin de toute subjectivation, ce qui renvoie à l'idée que l'apparaître ne trouve sa source ni dans le sujet, ni et encore moins dans l'être lui-même. Dans ce contexte, l'événement de la scission donne naissance à un procès de phénoménalisation qui est sans cause ni raison, mais aussi et surtout sans sujet, et en outre, il est ce qui rend possible après-coup toute corrélation possible, comme si la théorie de l'événementialité de la scission, source de la phénoménalité, était le cadre nécessaire pour penser le surgissement de la corrélation phénoménologique, lequel devra à son tour être repris dans le cadre d'une théorie de l'appartenance qui révélera la différence des identiques afférents à l'archi-mouvement qui vient affecter tout archi-événement. Enfin, l'événement de la scission rend possible la différence minimale sans laquelle toute corrélation devient impensable, et permet par la suite de saisir la nécessité d'un destinataire dans un cadre radicalement anti-subjectiviste en invoquant

une distinction du sujet et de l'objet bornée à la scission originare de l'archi-événement. Il s'ensuit que l'être ne peut apparaître qu'à la condition de s'effondrer par la médiation de l'archi-événement – « tel est le véritable versant cosmologique de l'événement de la phénoménalité » (MS, p. 88). Il faudrait dire, en toute rigueur, et pour conclure, que le surgissement de l'étant est donc l'effondrement constitué par le passage de l'être à son apparaître, ce que rend possible le surgissement d'un étant synonyme du recul de l'être au profit de sa manifestation et de sa détermination, de sorte que nous avons affaire à un *avènement de la phénoménalité* comme corrélat de l'*événement de la scission*, dont celui-ci commande celui-là.

CONCLUSION : PLUS QU'UNE CHOSE ET MOINS QUE MONDE

En tout rigueur, ce qui se phénoménalise est *plus qu'une chose et moins qu'un monde*, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un procès d'auto-différenciation comme mouvement qui, tout à la fois, appartient et diffère du monde, et qui se manifeste en tant que phénoménalisation et surgissement des phénomènes. C'est pourquoi *il n'y a rien à voir* dans le sujet, comme si son intimité était à la fois négation de toute intimité et affirmation de toute extériorité, c'est-à-dire que lorsque nous nous avançons vers l'intimité du sujet, nous nous retrouvons projetés dans le monde plutôt qu'insérés dans une intériorité subjective, de sorte que, au cœur de nous-mêmes, nous retrouvons la profondeur du monde, comme également, au sein de tout phénomène, nous retrouvons la profondeur de l'être, ce qui revient à reconnaître une intimité cosmologique, contraire à l'intériorité subjective et psychologique, qui relève de notre rencontre avec la profondeur du monde et que la phénoménologie doit thématiser comme un *autrement qu'à la surface des choses*.

En effet, comme nous avons essayé de le montrer, l'apparaître est la négation d'une occultation qui n'est pas dévoilement, mais différenciation. Ainsi, il est une délimitation au sein d'une appartenance plus profonde, la phénoménologie étant tributaire d'une communauté à la lumière d'une intimité cosmologique qui renoue le lien entre une phénoménologie et une ontologie en termes d'une phénoménalité qui témoigne d'un processus d'ipséisation phénoménalisante d'un monde originare processuel. C'est en ce sens que la pensée barbarassienne réalise un mouvement de refonte des frontières, sans pour autant abandonner, mais en les approfondissant, les contours mêmes de la phénoménologie, précisément au titre d'une cosmologie phénoménologique, comme si, pour faire de la phénoménologie, il fallait ne plus faire de la phénoménologie, ou bien comme si la phénoménologie de la phénoménologie devait penser

l'originarité du monde à la lisière de la légalité de l'apparaître entretenue par une cosmologie bifrons dynamisée comme appartenance et différence, comme communauté et événement. Encore une fois, tout se passe donc comme si la cosmologie était l'indistinction même du phénoménologique et de l'ontologique. Le détachement de la phénoménalisation est une délimitation et une définition, véritable finitisation événementielle de la puissance du monde, qui est en même temps la découverte des frontières et des contours cosmologiques de ce qui constitue le noyau de toute phénoménologie comme science de l'apparaître. Autant d'apparaître, autant d'être est exactement la consigne de la dynamique phénoménologique de Renaud Barbaras au sens où l'être se détermine et constitue comme une délimitation et une définition de la puissance mondiale, dont la phénoménalisation est l'autre nom, c'est-à-dire autant de phénoménalisation, autant d'appartenance, ou bien, autant de différenciation, autant de communauté ; et surtout, autant de phénoménologie, autant d'ontologie au sein d'une cosmologie générale de l'apparaître.

Notons enfin qu'il y a une sorte de fusion ontologique impliquée par une théorie de l'appartenance préservée (ou *éternisée* comme vie du monde inscrite au cœur du phénomène) comme fission phénoménologique soulevée, à son tour, par une théorie de l'événement comportant le cadre minimal de la phénoménologie cosmologique dont l'œuvre est la différenciation des étants comme destin d'un apparaître fondamentalement phénoménologisant. Finalement, la cosmologie est le destin de la phénoménologie puisque tout procès de mondification est un procès de phénoménalisation, étant donc l'œuvre même de la puissance mondiale, précisément la thématization de cet apparaître comme surgissement phénoménal des différenciations des étants – voilà donc le cadre d'une déhiscence cosmologique du sensible comme véritable défi de la phénoménologie.

Qu'est-ce que comprendre ?

ALEXANDER SCHNELL

Lorsqu'on¹ dit que Husserl et Heidegger sont les « pères fondateurs » de la phénoménologie², qu'ils ont donné des impulsions décisives pour l'élaboration de la méthode phénoménologique³, il faut également prendre en considération quelles différences et divergences il y a entre Husserl, l'analyticien intentionnel, et Heidegger, l'analyticien du *Dasein*, le penseur de l'être et de l'histoire de l'être. La question majeure étant de savoir dans quelle mesure l'ébauche de Husserl, qui relève d'une phénoménologie transcendantale et qui comprend la phénoménologie comme une « science rigoureuse » dans le but d'une légitimation radicale de la connaissance, peut être conciliée avec l'approche herméneutique de Heidegger, qui subordonne quant à lui la question de la connaissance à celle de l'être. Or, le point de vue de Husserl eu égard au statut de la « connaissance » et de la « compréhension » dans son dernier ouvrage majeur (la *Krisis*) s'approche bien davantage de Heidegger que cela n'est le cas de ses premières œuvres, et que cela a une grande portée pour la phénoménologie transcendantale. Pour pouvoir préciser ce point, la méthode phénoménologique doit ainsi être complétée par le concept du *comprendre*. Que signifie alors ce terme ?

Dans la mise en rapport du « comprendre » et du « s'entendre » (sur quelque chose) s'annonce d'emblée une tension spécifique – celle entre « moi », « moi-même », d'un côté, et un *autre*, qui est en même temps quelqu'un *et* quelque chose qui se tient⁴ face à moi, de l'autre – où le « comprendre » ne peut pas être considéré comme un événement privé qui a lieu individuellement « dans nos têtes », mais qui concerne le « soi » et l'« autre ». Il s'agira de rendre compte du caractère bien-fondé de cette mise en rapport qui ne vise point un approfondissement du rapport entre « Moi »

¹ Ce texte est la traduction française de mon *Antrittsvorlesung* (conférence inaugurale) que j'ai prononcé le 10 mai 2017 à la Bergische Universität Wuppertal.

² D'après le témoignage de Gadamer, Husserl affirmait au début des années 1920 : « La phénoménologie – c'est moi et Heidegger », H.-G. Gadamer, « Martin Heidegger 75 Jahre (1964) », dans *Neuere Philosophie I. Hegel · Husserl · Heidegger, Gesammelte Werke*, vol. 3, Tübingen, Mohr Siebeck, 1987, p. 188.

³ Si c'est certes pleinement justifié, cela n'amoindrit pas moins le rôle par exemple d'un Max Scheler dans le développement de la phénoménologie au début du vingtième siècle.

⁴ Dans la langue allemande s'entend d'ailleurs très bien le rapport entre « *verstehen* (comprendre) » et « *stehen* (se tenir debout) ».

et « Toi », mais donne lieu à une figure originale de l'« altérité » et révèle son rôle au sein du processus de la compréhension.

Mais cette tension n'est pas la seule. En partant d'une citation de Husserl (tirée de la *Krisis*), selon laquelle « toutes les évidences naturelles, celles de toutes les sciences objectives (y compris la logique formelle et les mathématiques), [...] [appartiennent] à l'empire de "ce qui va de soi" (*Selbstverständlichkeiten*), qui, en vérité, a un arrière-fond d'incompréhensibilité (*Unverständlichkeit*)⁵ », on peut encore mettre en évidence une seconde tension ouvrant peut-être à un rapport de *conditionnement* dans le concept de compréhension – celle entre ce qui « va » ou « se comprend de soi » et quelque chose d'*incompréhensible* qui introduit une forme de négativité. On le voit : ici encore il est question d'un « soi » (même si c'est en un sens un peu différent).

Pour au moins deux raisons, un tel traitement de la problématique du comprendre fait toujours sens – malgré les discussions qu'il y a déjà eu depuis plusieurs décennies dans les cercles herméneutiques. D'une part, on ne saurait nier que, surtout dans les sciences humaines, il y a une déficience de légitimation dans leurs prétentions à la *connaissance*, leur propre *compréhension* manquant à cet égard de translucidité. Ce défaut est grave, car il traduit d'emblée un problème fondamental : si, dans les sciences humaines, on pose de façon assertorique quelque chose qui ne s'entend pas comme une simple affirmation gratuite, mais qui est censé étendre d'une façon ou d'une autre nos connaissances, alors il faut que ce qui est posé de la sorte (et qui prétend à une forme de « vérité ») *se distingue* de quelque chose de non attestable, voire de « faux ». Et alors, on ne saurait se contenter du fait que, malgré les acquis indéniables de certaines approches « poststructuralistes », « post-modernes », etc., la prétention à la *totalité* de la connaissance (et la compréhension qui y est liée) ne peut plus être satisfaite – car même de tels acquis font valoir une prétention à la connaissance (par exemple vis-à-vis des « grands récits » métaphysiques [critiqués par Lyotard]). La phénoménologie met ainsi les sciences humaines au défi de poser à nouveaux frais la question du sens et de la possibilité de la connaissance et de la compréhension en général – et ce, tout simplement parce qu'il est nécessaire de ne pas perdre l'orientation dans la cacophonie des discours et de s'assurer d'un horizon qui rend d'abord possible toute attitude critique.

Mais la justification évoquée est requise également pour la philosophie elle-même – car les réserves sont trop fortes vis-à-vis de l'idée d'une perspective « transcendantale », c'est-à-dire celle qui questionne de

⁵ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana* VI, p. 192.

nouveau les conditions de possibilité de la connaissance. Il en est ainsi parce que l'on admet communément qu'une telle question ne puisse trouver de réponse que dans le cadre des formes classiques de la philosophie transcendantale – à savoir moyennant un « sujet » transcendantal qui prétend livrer une fondation ultime et qui est ainsi soumis à certains paradigmes du pouvoir, aveugle et sourd à l'égard des acquis plus récents de la psychologie, sociologie, anthropologie, etc., qui ont rejeté une telle prétention à toute fondation depuis belle lurette. Or, « comprendre » ne signifie pas (« encore ») « connaître ». Et c'est pourquoi la question est ici, *à l'inverse*, de savoir si les conditions de la connaissance, pour peu qu'elles ne coïncident pas avec les conditions de possibilité des sciences de la nature (et en particulier de sciences mathématisées), ne s'inscrivent pas dans un horizon de la compréhension qui permet d'éclairer le statut de la connaissance proprement philosophique.

Encore une fois : que signifie donc « comprendre » ? Ce concept a une signification essentielle pour une discipline qui avait certes existé avant la phénoménologie, mais qui a été inspirée par elle une fois que celle-ci a été bien établie – à savoir l'« herméneutique ». Hans-Georg Gadamer, son représentant le plus important au vingtième siècle, avait suggéré, on le sait, que le comprendre n'était soumis à aucune méthode particulière. Dans la tentative suivante, il s'agira de mettre en avant la signification proprement *phénoménologique* du concept du comprendre – et ce, afin de souligner qu'il y a bel et bien une dimension méthodologique de ce concept. À ce dessein, deux écueils se doivent d'être évités : le comprendre ne se réduit pas à la face simplement subjective et psychologique de la médaille (dont l'autre face, objective et scientifique, serait la connaissance) ; et le comprendre ne doit pas non plus être appréhendé comme une espèce d'« adéquation » à un étant déjà préexistant ou présupposé. Ainsi, on tentera d'esquisser une conception du comprendre qui, dans un premier temps, s'appuiera sur les acquis d'autres tentatives antérieures avant de signaler, dans un second temps, deux autres aspects qui ne sont pas absolument inconnus, mais qui n'ont pas souvent été considérés ensemble. Quant à ces essais antérieurs, les deux théories ou conceptions du comprendre les plus intéressantes dans l'histoire de la philosophie, depuis environ deux siècles, sont celles de Fichte et de Heidegger. Pour des raisons tenant au contenu de ces dernières, nous présenterons de façon plus détaillée ces deux conceptions dans l'ordre chronologique inversé.

Rappelons d'abord la compréhension *heideggérienne* du comprendre, qui s'oriente par rapport à la compréhension du *texte* (cela a souvent été souligné), sans toutefois s'y réduire.

Lorsque je comprends quelque chose, cela ne signifie pas que ce qui est à comprendre affecterait pour ainsi dire « de l'extérieur » mon esprit, ce qui

me mettrait dans une position purement passive ; le « comprendre » met plutôt en jeu une activité relevant de la conscience, ce qui rend nécessaire pour ainsi dire un se-tenir actif vis-à-vis de ce qui est à comprendre. Cela peut se produire de manière « inconsciente », puisque la plupart du temps, je m'absorbe dans ce que j'essaie de comprendre et que, ce faisant, je ne prête pas attention à cette activité. Nous verrons tout de suite de quelle nature est l'opération de la conscience accomplie de la sorte.

En quoi consiste plus précisément ce « se-tenir » plus ou moins « actif » vis-à-vis de ce qui est à comprendre ? Prenons comme exemple une pensée exprimée oralement ou par écrit qui s'articule en plusieurs moments. Sur la base de ce qui est entendu ou déchiffré, le comprendre « se projette » sur ce qu'il cherche à saisir. Pour Heidegger, ce « projeter » est un « se-projeter en vue du *sens* ». Chaque mot importe ici et appelle à être détaillé.

Quand on lit un texte ou quand on écoute une parole, la question se pose d'abord de savoir *ce qui* est exactement compris – et comment s'effectue cette compréhension. La difficulté réside en ceci que l'on n'a pas de pierre de touche sensible qui serve ici de référence. Quand on comprend quelque chose, on ne « comprend » pas simplement telle lettre ou tel son, mais cela même auquel elle (ou il) renvoie en signifiant. C'est ici qu'entre en jeu le projet du sens – une faculté hautement significative qui remplit le signifiant sensible de « sens ». Or, c'est doublement remarquable : car, d'un côté, il est déjà surprenant qu'il soit *possible* de relier un tel signifiant avec un signifié ; mais, d'un autre côté, il est encore plus frappant qu'il puisse y avoir un sens *déterminé* qui le délimite vis-à-vis d'autres sens ou d'autres significations.

Nous insistons : la question est dès lors de savoir comment tout cela se produit exactement. D'après Heidegger, celui qui comprend est conduit ou motivé, sur la base d'une appréhension sensible, à projeter une hypothèse de compréhension – et ce, dans un « champ » invisible que l'on pourrait désigner comme « champ de compréhension ». Celui-ci a deux caractéristiques fondamentales : d'une part, c'est un champ du sens ou de la signification *hypothétique*, c'est-à-dire : l'adéquation de l'hypothèse de compréhension n'est pas assurée d'emblée, mais elle doit d'abord faire ses preuves ; et, d'autre part, tout projet de sens est à chaque fois un projet *de soi*, de telle sorte que le champ de compréhension ne consiste pas dans une signification « purement » objective de ce qui est à comprendre, mais quelque chose *de celui qui comprend* l'affecte profondément. Détaillons ces deux points.

On pourrait penser que « comprendre » signifie saisir la signification « juste » ou « correcte ». Selon la thèse de Heidegger, une telle signification « juste » ou « correcte » n'existe pas. « Comprendre » n'a rien à voir avec la résolution d'un problème mathématique, par exemple – même si

différentes voies sont envisageables, il n'y a jamais, en mathématiques, qu'une *seule* solution du problème. Ce qui est à comprendre n'est accessible que dans le *projet*, et il reste confiné dans ce dernier (cela reste certes souvent dissimulé et ne parvient pas à la conscience). Prenons un exemple pour illustrer cette idée. Que signifie comprendre la *Métaphysique* d'Aristote ? Sans évoquer dans un premier temps les difficultés que pose la traduction du texte grec, « comprendre » peut seulement vouloir dire que, dans toute tentative de lecture, les « hypothèses de compréhension » susmentionnées doivent être établies et ensuite ajustées dans chaque nouvelle lecture et dans chaque tentative de saisir une cohérence d'ensemble des pensées qui s'y trouvent. Or, ce faisant, nous nous mouvons dans un cercle d'hypothèses de compréhension à *vérifier* et sans cesse à *projeter à nouveaux frais* – un cercle dont nous ne pouvons guère sortir parce qu'il n'y a pas d'accès possible à la « signification » en soi, et ce, pour la simple raison qu'elle n'existe pas ! On pourrait peut-être objecter qu'elle doit bel et bien exister, car Aristote a sans doute eu quelque chose à l'esprit lorsqu'il a composé les notes dont ce texte est constitué. Mais « avoir quelque chose à l'esprit » et défendre l'idée qu'il y a une signification objective qui pourrait être partagée par tout le monde n'est nullement la même chose ! La question fondamentale, qui se pose ici, est la suivante : de quelle nature est ce qui est à comprendre si, d'un côté, il n'est rien de fixe (objectivement parlant), mais quelque chose qui est toujours projeté ; et si, d'un autre côté, le projet n'est pas entièrement libre ni arbitraire, mais doit correspondre à, ou du moins rendre raison de, la signification de ce qui est perçu.

Mais il y a encore des difficultés à un niveau plus profond. En effet, si l'on présente les choses comme on vient de le faire, on pourrait avoir l'impression que tout se joue ici sur le plan de la signification (dont le mode d'existence serait certes d'abord à clarifier) et, en particulier, que l'*accès* à cette dernière serait déjà clarifié. Mais cela n'est nullement le cas. On est en présence ici du célèbre « cercle herméneutique », introduit par Heidegger et approfondi ensuite par son disciple Gadamer. Ce cercle circonscrit le problème suivant. La *Métaphysique* d'Aristote est rédigée en grec ancien. À supposer que quelqu'un maîtrise parfaitement cette langue morte, il ne pourrait affirmer que le sens du texte entier fût facilement accessible. Cela vaut en particulier pour la majorité des lecteurs qui peinent à déchiffrer le texte original. Lorsque ceux-ci se trouvent devant une phrase du texte grec, ils ne sont en mesure d'en saisir le sens que s'ils la traduisent dans une langue dans laquelle le sens est accessible de façon immédiate (ou du moins de façon *plus* immédiate – nous y reviendrons). Mais, et c'est là le point essentiel, pour pouvoir la traduire de façon *correcte* (c'est-à-dire non point mécaniquement, comme le ferait un logiciel de traduction), il faut déjà

l'avoir comprise. Mais comment peut-on la comprendre avant de l'avoir traduite ? Le « cercle herméneutique » porte son nom à juste titre : nous nous mouvons ici dans un cercle. Et le point fondamental ici est que ce même problème n'existe pas seulement dans la compréhension d'un texte écrit en langue étrangère, mais *d'une manière générale* – à moins que l'on fixe d'emblée, comme en mathématiques, ce qui détermine une fois pour toutes et sans équivoque le « champ de compréhension » (moyennant des axiomes, des définitions, etc.). Mais une telle axiomatisation n'est précisément *pas* possible dans la compréhension de la vie de l'esprit et du monde quotidien, et ce, pour des raisons *fondamentales*, que précisément aucun artifice (essayant de saisir et de fixer cette vie) ne saurait remettre en cause.

Le projet du sens est par ailleurs un *se-projeter* en vue du sens – et nous en venons à présent (comme annoncé antérieurement) au statut des opérations consciencielles au sein du projet de compréhension. Dans toute compréhension, telle est la thèse de Heidegger, se produit en quelque sorte une auto-explicitation du *soi*. Prenons deux exemples pour illustrer cette idée. D'abord, celui de l'appréhension de l'âge d'une personne. À seize ans une personne de 35 ans paraît assez âgée, tandis qu'à 80 ans, elle paraît toute jeune. Ensuite, la perception d'une durée longue. Pour une (très) jeune personne, cinq ans paraissent être une période autrement plus courte que pour une personne âgée. Dans le projet du sens, des moments similaires se font voir (qui ne se réduisent certes pas à des observations purement psychologiques). Considérons par exemple nos préférences gnoséologiques ou politiques. Dans une phrase souvent citée, Fichte dit que la philosophie que l'on choisit dépend de l'homme que l'on est. Cela ne concerne pas le « caractère » de l'individu, mais (sur un plan « ontologique ») son positionnement fondamental à l'égard du monde. Quelque chose de semblable peut être dit de nos convictions politiques. Deleuze a mis en rapport, à ce propos, l'horizon de toute compréhension et le soi. Pour lui, la question de la conviction politique est celle du « point de vue » – donc celle de savoir comment le « soi » considère le « monde » et se tient vis-à-vis de lui. Le « conservateur » (de « droite ») regarde d'abord soi-même afin d'en venir, de façon concentrique, à la famille, la communauté, l'État, etc., tandis que le « progressiste » (de « gauche ») part à l'inverse de la communauté et ne pense qu'à la fin à son propre intérêt. Cela peut paraître caricatural, et le bien-fondé d'une telle description ne doit pas ici être disputé – il s'agit simplement d'attirer l'attention sur le fait que, dans les deux cas, ce que Heidegger n'appelle plus la constitution consciencielle, mais la constitution *ontologique* du *Dasein* humain et de ses projets de monde, « touche » ou « colore » de façon décisive notre projet de compréhension. Ce qui est original, dans cette conception, c'est que Heidegger dévoile ici une

dimension de la compréhension humaine qui ne se situe pas simplement au niveau psychologique et qui ne concerne pas l'objet, mais qui doit être cherchée en quelque sorte en deçà du niveau à la fois gnoséologique et ontologique. Et la question de savoir comment cela peut être rendu accessible relève proprement du champ de travail de la phénoménologie – nous y reviendrons dans un instant.

L'acception *fichtéenne* de la compréhension est d'une autre nature, mais elle se rapporte *aussi* d'une certaine manière à ce qui vient d'être développé. Pour lui, le comprendre relève d'un voir intellectuel, d'une « vue intellectuelle » (*Einsicht*). Ce concept a plusieurs traits caractéristiques exprimés par le terme allemand « *Einsicht* ». Cette vue intellectuelle est un comprendre intériorisant (le « *ein-* » renvoie à « *in-* »). Mais c'est aussi un comprendre visant une *unité* (*Einheit*). Le trait le plus important concerne le *voir* qui est dans un rapport spécifique au penser. C'est ici qu'entre en jeu la théorie fichtéenne de l'image.

La théorie fichtéenne de la compréhension est contenue dans sa célèbre doctrine de l'image. Selon cette dernière, différents types d'images ou de schèmes interviennent de manière décisive dans le processus de la connaissance. Ce qui est significatif dans le présent contexte, c'est que dans toute compréhension, nous devons d'abord former une image de ce qui est à comprendre. Et ce type d'image a la propriété, aux yeux de Fichte, de rendre possible le fait que nous puissions avoir un concept (ou une image, précisément) de ce qu'il s'agit de comprendre. Or, « concevoir » signifie : concevoir quelque chose *à travers* quelque chose. Je ne conçois pas quelque chose *directement* ou de manière *immédiate* – seules les intuitions sensibles sont de nature immédiate. Le concept implique une *médiation*, ce que Fichte appelle l'« un-à-travers-l'autre » (et *vice versa*). Et à partir d'un certain point, cette image qui est indispensable à la compréhension s'avère ne pas coïncider avec ce qui est à comprendre précisément parce qu'elle n'est « qu' » une image. Mais pour pouvoir « comprendre », donc pour pouvoir coïncider en quelque sorte avec ce qui est à comprendre, l'image ou le concept doit être *anéanti(e)* en tant qu'image ou concept. Pour Fichte, « comprendre » implique à chaque fois l'anéantissement du concept de quelque chose en tant que concept – sachant que cela ne doit pas être compris comme la simple négation ou le retrait de quelque chose qui a d'abord été posé (ce qui ne nous avancerait à rien), mais que cet anéantissement produit littéralement une lumière (autrement dit, la « vue intellectuelle » s'accomplit). Insistons : l'anéantissement du concept ne signifie point que je me représente quelque chose et que je laisse ensuite tomber cette représentation, mais que je parviens à la compréhension du fait qu'il y a non-coïncidence entre le concept et ce qui est à concevoir. Il

importe de souligner le caractère proprement *négatif* du comprendre (ce que l'on ne souligne probablement pas assez) : Fichte suggère (de façon tout au plus implicite) que le comprendre n'a pas de détermination positive. Cela paraît d'abord tout à fait plausible, étant donné qu'à chaque fois que je comprends quelque chose, le comprendre *lui-même*, l'accomplissement *même* de la compréhension, est en quelque sorte le même, tandis que le *contenu* (donc ce qui est censé être compris) est toujours un autre. À un niveau plus profond, en revanche, les choses se compliquent : Fichte met en effet en évidence la dimension proprement négative de la compréhension, à savoir l'idée que quelque chose qui est compris comme étant x est rendu possible par la compréhension antérieure qu'il n'est pas y. Donc, dans le voir intellectif quelque chose apparaît et ce, de telle manière qu'en même temps quelque chose s'effondre.

Tandis que Heidegger souligne le caractère de *projet* (qui est irréductible) de la compréhension, il s'agit pour Fichte de mettre au premier plan l'*anéantissement* inhérent à cette dernière. Malgré cette différence, ces deux conceptions se recoupent au moins à deux égards. Elles insistent l'une et l'autre sur la dimension de *médiation* à la base de toute compréhension : cette dimension est pour Heidegger le projet en vue du *sens* et pour Fichte l'élaboration d'un *concept* de ce qui est à comprendre. Et même si chez Heidegger l'on ne parvient jamais à une compréhension définitive, mais que les projets de compréhension peuvent (ou doivent) être renouvelés *ad infinitum*, alors que pour Fichte la compréhension est caractérisée par un anéantissement du concept en vertu duquel le voir intellectif est bel et bien possible, les deux ébauches se rencontrent dans la mesure où elles sont caractérisées par une *négativité* spécifique sur laquelle nous reviendrons.

Voilà ce qu'il faut dire à propos du premier point qui s'est focalisé sur le double aspect d'un projeter et d'un anéantir. Mais la « compréhension » a encore une seconde signification fondamentale qui a d'abord été vue par les protagonistes de la philosophie allemande classique, et en premier lieu de nouveau par Fichte, mais aussi par Hegel. Selon cette autre acception, le « comprendre » (*Verstehen*) exprime une arrestation, au sens de l'arrêt d'un mouvement (*Zum-Stehen-Bringen*) ; l'idée fondamentale étant que cela même qui est à comprendre – le sens – est mobile, fuyant, insaisissable et exige de ce fait une fixation spécifique, assurée par l'entendement (*Verstand*)⁶. Un problème se pose cependant : dans cette mise en arrêt, la fixation évoquée prive le sens de sa mobilité essentielle et le modifie (Richir parle à ce propos d'une « transposition ») de telle sorte qu'il n'est

⁶ « L'entendement n'est entendement que dans la mesure où quelque chose est fixé en lui ; et tout ce qui est fixé, n'est fixé que dans l'entendement (*Der Verstand ist Verstand, bloß insofern etwas in ihm fixiert ist; und alles, was fixiert ist, ist bloß im Verstande fixiert*) », J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, GA I, 2, p. 374 (SW, I, p. 233).

précisément pas appréhendé par l'entendement tel qu'il est « proprement ». Cela met-il radicalement en cause la possibilité de la compréhension du sens ? Ou bien cette transformation modifiante peut-elle être conçue autrement que simplement de façon négative ?

Certes, quelqu'un comme Hegel, par exemple, avait toujours vanté la nécessité et les vertus de l'entendement – fût-ce pour exiger d'autant plus (et réaliser) le dépassement de la logique d'entendement dans et par la spéculation rationnelle. Le chemin ici préconisé en est un autre. Il consistera à ne pas voir dans la modification du sens telle qu'elle est effectuée par l'entendement une faiblesse, mais plutôt une force. C'est qu'une transformation a lieu ici qui, en tant qu'altération, fait apparaître une dimension de l'altérité qui donne lieu à une toute nouvelle forme d'« écart », qu'il faut distinguer radicalement de la scission de la conscience du Moi considérée usuellement dans la philosophie réflexive. En effet, dans les théories classiques de la conscience (de soi), c'est l'écart du Moi vis-à-vis de lui-même qui est au premier plan. Il semblerait que, dans ce cadre-là, il soit impossible d'échapper à la perspective égologique, ce qui a valu à des penseurs tels que Fichte ou Husserl le reproche – d'ailleurs injustifié – du « subjectivisme », de l'« idéalisme de production », du « solipsisme », etc. Ici, en revanche, l'accent est mis sur l'écart produit par le fait que le Moi qui comprend (*verstehendes Ich*) se rapporte à ce qui est à comprendre en procédant à une mise en arrêt (« *ver-stehend* ») – de façon analogue à la mécanique quantique où la mesure provoque également une perturbation au niveau de ce qui est à mesurer – avec la différence, toutefois, qu'en elle, rien ne s'arrête, alors qu'ici, c'est précisément le cas. Par là se produit une « altération » productrice de sens qui n'est ni tout à fait propre à ce qui est à comprendre (car elle est provoquée par celui qui comprend) ni ne doit être attribuée à cela seul qui est à comprendre (car il y va de ce qui est à comprendre). Sans approfondir davantage ce point, il s'agissait simplement d'insister sur le fait que le comprendre n'a pas pour condition une « altération », mais produit bel et bien cette dernière, c'est-à-dire qu'il donne lieu à une déhiscence d'altérité ouvrant la compréhension et engendrant du sens – et ce, de telle façon que, ce qui est mis en arrêt par là, provoque justement (et paradoxalement) à chaque fois de nouveaux projets de compréhension.

À partir de là, on peut passer au troisième aspect principal de cette esquisse d'une théorie phénoménologique de la compréhension. Celui-ci concerne le rapport entre ce qui est compréhensible (ou « qui va de soi ») et ce qui ne va pas de soi. Dans la citation inaugurale, Husserl avait attiré l'attention sur ce rapport. Avant de l'élucider davantage, il faut prendre l'expression « ce qui ne va pas de soi » à la lettre : dans le contexte de ce

qui vient d'être développé, elle désigne ce qui ne s'arrête pas par lui-même – donc cette dimension du sens qui exige en quelque sorte une fixation et qui provoque par là, nous l'avons vu, une « altération ». Or, d'après Husserl, le « comprendre » doit, du moins d'un point de vue phénoménologique, être mis en rapport avec l'« incompréhensible », donc avec « ce qui ne va pas de soi » – il affirmait en effet que ce qui va de soi a un « arrière-fond » d'incompréhensibilité. Il ne veut pas dire par là que la phénoménologie s'abandonnerait complètement à l'incompréhensible, mais plutôt qu'il y va de « ce qui ne va pas de soi dans ce qui va de soi ». Et nous comprenons un peu mieux, dès lors, comment ce qui est de la sorte « incompréhensible » devrait être appréhendé : non pas comme quelque chose qui se soustrairait complètement à la compréhension, mais comme cet arrière-fond de ce qui est à comprendre qui – grâce à la mise en arrêt indispensable – rend possible qu'il puisse être compris. Et ici Husserl ne se contente pas d'une simple exposition de l'« altération », mais il ouvre une dimension de la non-manifesteté qui étend le processus de compréhension en mettant en rapport justement ce qui va de soi et ce qui ne va pas (encore) de soi. Il faudrait ajouter – et en cela consiste la nécessité de penser encore plus loin l'ébauche de Husserl – que ce qui de la sorte « ne va pas de soi » (et est incompréhensible) doit à son tour venir à paraître, qu'il doit être « phénoménalisé », pour que tout cela ne reste pas vœu pieux. Et ce type de phénoménalisation ne saurait être simplement descriptive, car autrement, tout ce renvoi à l'incompréhensible, à ce qui ne va pas de soi, etc., n'aurait aucun sens. Il ne s'agit pas là d'un projeter extérieur qui doit être anéanti, mais d'un projeter intérieur ou d'un comprendre qui s'auto-projette. Il y va de l'ouverture d'une *extension* de la compréhension qui projette le soi dans et à travers l'« altération » suscitée non exclusivement par l'expérience. En termes à la fois husserliens et kantien, le « comprendre » signifie dès lors une *ouverture d'horizon de la synthéticité* a priori. La phénoménologie comprise comme idéalisme transcendantal va au-delà de la description d'« associations », dans la mesure où elle rend possible, *a priori*, une *extension* de la connaissance qui n'est pas accessible dans un cadre hypothético-déductif. Pour y voir clair, il convient de faire appel au concept de « construction phénoménologique », puisque celui-ci cherche en particulier à rendre compte d'une forme spécifique de « positivité » de ce qui se rapporte à cette « incompréhensibilité », à cette « inapparence », au sein de ce qui n'est pas manifeste, mais de ce qui n'en détermine pas moins l'apparaissant. Construire phénoménologiquement veut dire « génétiser », c'est-à-dire projeter quelque chose en vue d'un sens dans le projet duquel (ou dans la construction duquel) se manifestent certes, et c'est tout à fait essentiel, de façon réflexive, des régularités (c'est en cela que consiste la différence d'avec le projet de compréhension tel que le conçoit

l'herméneutique), et où ce projet (ou cette construction) est aussi à chaque fois exposé(e) à l'« altération », ce qui lui ouvre inévitablement des perspectives nouvelles et inépuisables. Cela donne l'occasion, dans une dernière étape, sur la base de ces réflexions sur le « comprendre », de revenir à la méthode de la phénoménologie.

Si la phénoménologie est définie comme une « méthode » qui tient compte de la manière dont les phénomènes et les opérations constitutives correspondantes de la « conscience intentionnelle » sont décrit(e)s dans une donation intuitive, on s'arrête effectivement à mi-chemin. En phénoménologie, il en va fondamentalement de rendre compréhensible toute forme de sens de l'apparaissant. Dans ce but de « rendre compréhensible », c'est l'accomplissement propre du comprendre, l'auto-accomplissement, qui est à l'avant-plan et qui doit être réalisé. Ce qui n'est pas présupposé, mais littéralement découvert, c'est le fait que ce rendre-compréhensible à accomplir révèle des « couches de sens » qui ne sont pas nécessairement accessibles de façon immédiate. La question est dès lors de savoir comment répondre à cette difficulté. La réponse des pères fondateurs de la phénoménologie consistait dans le fait de renvoyer à différents types de « retour », de « réduction », de « reconduction » (c'est-à-dire à ce que Husserl a appelé la « réduction phénoménologique »). Tout se passe ici comme si nous étions en retard (malgré tout accomplissement éveillé, performatif) et comme si nous avions à accomplir *après coup* ce qui s'est déroulé « avant » nous. D'où le célèbre mot d'ordre d'un « retour aux choses mêmes », qui ne vise pas simplement à se distancier d'autres formes du philosopher, mais qui prétend effectuer la genèse de la « teneur réelle (*Sachlichkeit* ou *Sachhaftigkeit*) » des phénomènes en général. Or, on pourrait aussi formuler un autre mot d'ordre – non pas d'un « retour » aux choses, mais *au dehors* ! Au dehors dans l'ouvert. Au dehors dans l'horizon de ce qui fait d'abord apparaître la « réalité ». Au dehors : non pas dans ce qui est perceptible grâce aux sens (et qui est toujours déjà présupposé), mais dans ce qui ouvre à l'Oouvert (Rilke), mieux : à l'Ouvrant, ce qui exige pour sa part l'imagination et la *phantasia*. Au dehors – selon un mouvement « endo-exo-générisant » (c'est-à-dire selon un mouvement qui tient compte du sens se faisant intérieurement *et* extérieurement) – dans ou vers le transcendant qui dépasse l'intériorité (et où cette « transcendance » ne se réfère pas à une divinité, mais à ce qui est imprésaisissable, imprépensable, ce qui constitue un défi démesuré pour le comprendre). Au dehors, enfin, non pas dans ce qui est positivement donné, mais dans ce qui est à comprendre en tant que celui-ci est caractérisé par la *négativité*. Et ce qui

s'y révèle, c'est que – malgré l'insistance sur cette négativité – l'on se heurte, dans ce flottement vers un dehors, à de l'*irréductible*⁷.

Récapitulons brièvement l'argumentation des réflexions précédentes. Le comprendre n'est pas l'affaire de la seule herméneutique, mais il doit également être conçu comme un concept fondamental de la phénoménologie. Dans ce contexte, il s'agissait d'ébaucher un concept du comprendre qui est au centre d'une considération relative aux fondements spéculatifs de la phénoménologie. Trois aspects se sont avérés déterminants. Le comprendre requiert un projet du sens de même qu'un anéantissement incessant de toute hypothèse de compréhension, car le comprendre est tout autant un *voir* intellectif qu'un projeter relevant de l'entendement. Par ailleurs, le comprendre n'est point un simple être-auprès-de-soi de celui qui voit intellectivement en comprenant ou qui comprend en voyant intellectivement, mais il est exposé à une « altération » permanente qui soumet ce qui est à comprendre à des « transpositions » qui le rendent immaîtrisable, mais qui instituent aussi sans cesse du sens nouveau. Pour que cette tension patente n'aboutisse pas à une contradiction insurmontable (en s'y effondrant), le comprendre s'avère en dernière instance être un projeter intérieur ou un comprendre s'auto-projetant qui – grâce à l'élucidation de ce qui ne va pas de soi dans ce qui va de soi et à l'ouverture d'horizon de la synthéticité *a priori* – est censé rendre raison de ces deux aspects.

On peut formuler la même chose encore d'une autre manière et l'élever à un niveau plus abstrait. La première façon de voir consiste dans une ouverture et un anéantissement – dans un projeter mettant-en-mouvement et un voir intellectif s'arrêtant. La seconde procède à l'envers : l'« altération » rend possible une prise de vue ouvrant là où l'arrêt du mouvement du comprendre interrompt ce même mouvement. Cependant, il ne s'agit pas là d'une symétrie purement rhétorique, mais de la différence entre un projeter et voir intellectif orienté vers l'unité et un comprendre fixant (dans un écart) qui se focalise sur l'altérité. L'acte de la construction phénoménologique, de l'auto-projection intérieure, se tient enfin en tant qu'extension horizontale *a priori* dans la tension entre une genèse engendrante-projetante et un irréductible donné. Mais qu'est-ce qui constitue ici précisément l'« être-donné » ?

Cette question renvoie – pas simplement de façon implicite – à la « positivité » de l'irréductible qui flotte entre la négativité et la manifesteté.

⁷ Voir sur ce point, et de manière exemplaire, P. Loraux, « Pour n'en pas finir », *Annales de Phénoménologie*, n° 15/2016, p. 13sq. et *L'irréductible*, *Épikhè*, n° 3, Robert Legros (éd.), Grenoble, J. Millon, 1993.

Il en va en effet de la question du statut de ce que veut dire « être donné » phénoménologiquement. Que signifie alors « être-donné » ?

Le concept d'« être-donné » ou de « donation » a été critiqué à de nombreuses reprises (et souvent à juste titre). Ce n'est pas le lieu ici de s'y consacrer davantage, simplement une brève remarque à ce propos : si l'on appréhende le donné comme ce qui est simplement présent et nous affecte de l'extérieur, alors il ne peut être considéré comme étant universellement valide. Cela veut dire que le donné ainsi compris est intriqué dans d'innombrables contradictions possibles – que ce soit dans une contradiction intérieure qui concerne le *contenu* (comme c'est le cas dans la philosophie empiriste) ou dans une contradiction plutôt extérieure qui résulte des différentes conjectures fondamentales (et inévitables) des sujets de la connaissance (et cette liste n'est point exhaustive). Cela ne signifie pas qu'il faudrait rejeter ce concept de l'« être-donné » – la position phénoménologique résiste résolument à toute tentative de vouloir réduire la philosophie à des stratégies d'argumentation ou à des analyses purement conceptuelles. L'« être-donné » est un concept qui repose au fondement des trois aspects de la compréhension. Dans l'*anéantissement* du projet de compréhension, nous ne sommes pas face à un « néant », mais face à ce qui se donne par là. Si l'« altération » a un sens bien-fondé, c'est parce que la fixation du sens mobile et volatile « donne » à son tour quelque chose. Et dans la *projection intérieure du comprendre qui ouvre et étend la compréhension*, on a de nouveau à faire à une donation – précisément avec une donation *génétisée* (« construite » phénoménologiquement), non point avec quelque chose de préexistant ou de présupposé. Le point d'aboutissement des présentes réflexions est donc effectivement l'assomption d'un « irréductible » – de celui-là même que la construction du projet du comprendre génétise, c'est-à-dire engendre et dirige en même temps. « Engendre » – cela renvoie à un moment antiréaliste (tout présupposé est radicalement remis en cause) ; « dirige » – cela constitue un moment anti-idéaliste, car s'il n'y avait pas de tel fil conducteur, la construction serait purement arbitraire. Ce qui est tout à fait remarquable, c'est que la loi de la construction ne se révèle que dans la construction elle-même. En d'autres termes, le comprendre a sa « vérité » en lui-même, il est « signe de lui-même ». Cela distingue la compréhension (phénoménologique)⁸ de la connaissance (scientifique), laquelle ne trouve l'attestation de sa propre vérité que dans un étant présupposé et préexistant.

⁸ Fink parle à ce propos du « comprendre constitutif », cf. Eugen Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, vol. I, H. Ebeling, J. Holl, G. van Kerckhoven (éds.), Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1988, p. 4.

Introduction à une estimative : Qu'est-ce que les valeurs ? (1923)

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

AVANT-PROPOS DE LA TRADUCTRICE

Que signifie parler des valeurs, lorsque l'on fait de la philosophie ? Que signifie réfléchir sur les valeurs, à plus forte raison, lorsque l'on fait de la phénoménologie ? La question des valeurs, nous dit le philosophe madrilène Ortega y Gasset (1883-1955), a déjà été abordée au XIX^e siècle, par des penseurs tels que Johann Friedrich Herbart ou encore Friedrich Beneke. Le philosophe espagnol, toujours sensible à l'air du temps, et au mouvement de l'histoire se faisant, fait ici part d'une insatisfaction quant à la manière dont le problème a été abordé. Il prend alors pour point de départ une salve de mots ayant trait aux valeurs, termes en vogue et symptômes, sinon d'une époque, du moins d'un changement de regard sur ce qui fait notre subjectivité. Cette conversion du regard, aussi perceptible soit-elle, dans les paroles les plus anecdotiques, mais aussi les plus répandues, peut passer inaperçue : à être trop manifeste, une tendance peut paradoxalement s'avérer invisible. Ne nous méprenons pas, cependant : non qu'Ortega cherche à déceler, sous le signe, la présence latente d'un quelconque signal, d'un trait d'époque ; si elle est ancrée dans son siècle, la pensée d'Ortega, comme il le rappelle lui-même au début du présent texte, est tout sauf sociologique, et encore moins psychologique.

Traversant le siècle, et bien au fait de cette philosophie radicalement novatrice que l'on nomme la phénoménologie, Ortega se propose, dans les pages qui suivent, de tracer patiemment des lignes de partage, pour dégager la spécificité d'un regard proprement phénoménologique. Autrement dit, le présent texte, par-delà son éminent intérêt pour une question épineuse, manifeste la réception singulière qu'a Ortega de la pensée husserlienne. Cet itinéraire raisonné invite le lecteur à prendre la mesure de la force d'une démarche inaugurée par Husserl au tout début du vingtième siècle. Les deux hommes se sont connus, et ont eu de féconds échanges. Ortega, dont la formation philosophique initiale, effectuée en Allemagne (notamment auprès des néokantiens de Marbourg, à savoir Hermann Cohen et Paul Natorp), a été marquée par toute une tradition néokantienne, tradition dont il a par la suite cherché à s'affranchir, a senti qu'il y avait là cependant un formalisme dont les rigoureuses combinaisons,

pour habiles qu'elles soient, finissaient par ne plus toucher aux choses mêmes. Il voit ainsi dans la phénoménologie une manière d'intégrer dans la philosophie une certaine tradition espagnole ; chose qui, dans le cadre de l'objectivisme néokantien qu'il a bien connu, ne lui était évidemment guère possible. Ce faisant, et avec une constante rigueur, il évite les écueils d'un vitalisme irrationaliste qui était le fait de sa toute première philosophie, mais sans non plus tomber dans la tendance inverse, dont la conséquence serait un dessèchement de la vie, comme c'est le cas dans l'objectivisme néokantien.

Le philosophe espagnol a été, il convient de le souligner, l'un des premiers introducteurs de la phénoménologie dans le monde hispanique. En effet, c'est en espagnol qu'ont été traduits les premiers textes husserliens, et ce, avant toute traduction en français. Ideen I et les Recherches Logiques en sont des exemples remarquables. C'est, rappelons-le, sous l'impulsion d'Ortega que certains de ses disciples (comme José Gaos et Manuel García Morente) ont traduit les ouvrages mentionnés ci-dessus. Le texte que l'on propose ici au lecteur francophone en est un magnifique témoignage. En effet, que manquait-il précisément au néokantisme, et quel regard apporte donc la phénoménologie à la question de l'être et de la valeur ? C'est de cela qu'il s'agit ; outre le fait que la phénoménologie produise une ouverture thématique absolument incommensurable, elle permet de déplacer, ou de revitaliser, plus exactement, des questions que les néokantiens traitaient d'une manière certes intéressante, mais non fidèle aux choses elles-mêmes. Dirigeant son attention sur le vécu et sur ce qui s'y manifeste, la phénoménologie offre la possibilité de parler de l'expérience, de notre expérience humaine, en des termes qui nous éloignent à la fois d'un objectivisme somme toute inerte, mais aussi d'un subjectivisme effréné, menant, à terme, au plus parfait et au plus nonchalant relativisme. Le vécu recèle une consistance qui nie l'arbitraire et donne accès à des idéaux, à des rapports d'essence ; toutefois, c'est seulement à travers l'expérience que ces derniers sont accessibles : pour la phénoménologie, dont l'élan remarquable a été, pour un temps du moins, comme interrompu par les deux conflits mondiaux, tout objet est objet d'une expérience, et la façon dont il nous apparaît n'est pas n'importe laquelle. Il se plie en effet à des lois eidétiques déterminées. On ne saurait considérer les choses et l'expérience que nous faisons d'elles comme étant deux pans distincts, comme deux entités différentes, et c'est cela précisément qui nous éloigne à la fois d'un réalisme naïf et d'un subjectivisme relativiste, ou d'un irrationalisme vitaliste. La réception toute personnelle qu'a ici Ortega de la phénoménologie husserlienne peut donc se lire comme la matrice véritable de sa philosophie.

Ortega y Gasset fait paraître son texte dans la Revista de Occidente, important organe de diffusion de cette philosophie avant-gardiste qu'est, à cette époque troublée, la toute jeune phénoménologie. Cet essai offre à notre réflexion une ouverture méthodique élaborée contenant les prémices de ce qu'il appelle, dès 1914, dans ses Méditations du Quichotte, le « perspectivisme ». Le texte que l'on découvrira ici est, on l'a dit, un témoignage de cette lecture originale que fait Ortega de la phénoménologie. Le « perspectivisme » est certes vitaliste, mais non pas relativiste ; il n'a d'autre visée que de parler depuis la vie, mais non de n'importe quelle manière. C'est en effet depuis la subjectivité que nous accédons aux choses mêmes, mais ce sont ces dernières qui nous dictent leur être. Le subjectivisme d'Ortega est donc subjectivement décentré, et ce, dans la mesure où ce sont les choses mêmes qui nous décentrent.

En outre, il est ici donné au lecteur francophone une éminente leçon de refondation philosophique, témoignage d'autant plus précieux que rares sont encore les traductions en français des textes ortéguiens proprement phénoménologiques, sans lesquels il est impossible de comprendre en profondeur ses théories fondamentales, telles que le « perspectivisme », « la raison vitale » et la « raison historique ». Le texte d'Ortega sur les valeurs constitue donc un apport éminemment nécessaire à ce chaînon manquant de la réception française du philosophe espagnol.

Il est, enfin, un bel exemple d'une démonstration philosophique aussi passionnée qu'irrévocable dans ses conséquences. La lucidité d'Ortega fait voir à quel point on ne peut faire ce que l'on veut des valeurs, quand bien même on s'en attribuerait la paternité, quand bien même on aurait le sentiment qu'elles sont nôtres. Et elles le sont, mais dans un sens bien différent de ce que l'on pourrait croire. Elles sont nôtres, et objectives, parce qu'elles s'imposent à nous. S'extrayant courageusement, dans le sillage de Husserl, d'une aporie consistant à choisir entre le rapport au vécu et l'objectivité, Ortega décrit l'expérience des valeurs (et donc, leur apparaître objectif à un vécu pourtant nécessairement subjectif) dans toute leur diversité ; il en souligne la solide consistance, leur absence d'arbitraire. Elles imposent à la subjectivité leurs dynamiques propres, seules accessibles au sentiment (organe d'accès au valoir, tout comme la perception l'est pour les choses du monde réel). Leur mouvement même répond à des dynamiques essentielles, et non à des émanations éthérées, labiles, de nos choix ou décisions. Les valeurs ont une épaisseur, une stabilité, qu'il appartient au phénoménologue de découvrir, de décrire, en se hissant à leurs ordres idéaux, dans leurs nécessaires rapports avec la subjectivité, avec le vécu. C'est ce vécu, cette vivencia, terme proprement ortéguien, qui est au cœur du présent exposé, et qui manifeste à quel point est grande la complexité de ce qui tisse notre expérience. Elle rend

également toute sa pertinence à l'expression de « Raison vitale », apparent oxymore. La clef en est ainsi dans la réception, à la fois rigoureuse et singulière, qu'a Ortega de la phénoménologie, réception dont témoigne avec force le texte que voici¹.

Cela fait un certain temps que, dans les études philosophiques, dans les œuvres littéraires, et même dans la conversation des personnes éduquées, apparaissent avec beaucoup d'insistance les vocables de « valeurs », « évaluation », « évaluer ». Les gens dont l'esprit est aigri, et qui sont incapables de s'offrir à eux-mêmes le luxe de comprendre les choses, diront qu'il s'agit d'une mode. Néanmoins, la préoccupation théorique et pratique autour des valeurs est l'un des faits les plus profondément réels du temps nouveau. Quiconque ignore le sens et l'importance de cette préoccupation est à mille lieues de soupçonner ce qui est en train de se produire à présent dans les tréfonds de la réalité contemporaine, et ils sont encore plus loin d'entrevoir ce demain qui avance rapidement à notre rencontre.

L'on parle de l'une des conquêtes les plus fertiles que le XX^e siècle a faites, et en même temps, de l'un des traits physiologiques qui définissent le mieux le profil de l'époque actuelle.

Jusqu'à la fin du siècle dernier, il n'existait d'études sur la valeur que celles portant sur la valeur économique².

On employait souvent le terme de « valeur » en éthique et en esthétique, en sociologie et en psychologie, sans que personne ne tentât de soumettre sa signification à une enquête spécifique. Dans les livres éthiques de Kant, et surtout dans ses *Fondements* [532] *de la métaphysique des mœurs*, on

¹ Le présent travail a bénéficié des précieux conseils philosophiques et philologiques de Pablo Posada Varela. Mes remerciements vont également à Patrick Lang, maître de conférences en philosophie et directeur du département de philosophie de l'Université de Nantes. Sa connaissance extrêmement précise de la philosophie allemande, entre autres, et de la phénoménologie des valeurs, m'a aidée à choisir, du mieux que je le pouvais, les formules et les termes les plus adéquats. Ses remarques stimulantes ont été d'une grande aide. Que tous deux soient donc encore une fois remerciés pour leur lecture attentive et rigoureuse.

² Ce sont les Anglais qui eurent avant tout le monde un aperçu, bien que vague, des thèmes qui nous intéressent tant à présent. Dans les œuvres de Hutcheson, Shaftesbury et même d'Adam Smith, on respire l'atmosphère qui, si elle avait été clarifiée, constitue aujourd'hui la théorie des valeurs. Cependant, les premiers penseurs qui découvrirent dans la Valeur un problème scientifique bien à part furent Herbart (1776-1841), Beneke (1798-1854) et Lotze (1817-1881). Il convient bien sûr de s'aviser que ce que l'on appelle « philosophie des valeurs » (Windelband, Rickert, Münsterberg) n'a que très peu à voir avec la « théorie des valeurs » qui maintenant nous occupe.

parle, à chaque page, et à plusieurs reprises, de « valeur », et ce, non de façon extrinsèque, ni fortuite, mais de la façon la plus formelle. Les questions décisives, dans le système moral kantien, sont posées ou sont résolues dans des formules où intervient le mot « valeur ». Ici et là, nous pouvons lire des expressions telles que « valeur absolue », « valeur relative », « valeur propre ou intime de la personne », « valeur morale », et cetera, sans que Kant nous offre, pour fixer ce à quoi réfèrent les graves allusions de ces vocables, une définition, même par accident, et ne serait-ce que nominale, de la valeur ; et nous ne parlons même pas d'une enquête préméditée sur le problème objectif que recèle ce terme.

La discussion sur les « valeurs esthétiques », les « valeurs vitales », les « valeurs politiques », les « valeurs culturelles » n'est pas moins habituelle. C'est toute une génération qui s'est embrasée à la chaleur qu'irradiait le mot d'ordre de Nietzsche : *Transmutation des valeurs*. L'on peut signaler, bien entendu, que l'on a recours au mot « valeur » précisément lorsque pour comprendre certains phénomènes, tous les autres concepts semblent inopérants. Ce qui équivaut à reconnaître que là où l'on parle de « valeur », il existe quelque chose d'irréductible à toutes les autres catégories, quelque chose de neuf et de distinct des régions restantes de l'être. N'y aurait-il donc pas, à plus forte raison, nécessité de préciser un peu en quoi consiste ce que nous appelons « valeur » ?

Tel est le propos des pages qui suivront : je souhaiterais, par le chemin le plus court, conduire le lecteur à une notion claire et rigoureuse de ce que sont les valeurs. Notre problème n'est donc pas une classe particulière de valeurs ; non pas ce qu'est la valeur morale, ou la valeur économique, ou esthétique, mais ce qu'est la valeur en général : voilà qui va servir de but à notre recherche.

Il est tout à fait étrange qu'un problème aussi vaste et essentiel apparaisse devant nous comme une *terra incognita*. Nous nous retrouvons, en effet, avec cette circonstance paradoxale : alors que depuis son commencement, la philosophie médite sur le problème de l'être, son équivalent en extension et en dignité, à savoir, le problème de la valeur, semble non pas pauvrement traité, mais tout simplement ignoré par les philosophes.

Il est évident que les choses ne se sont pas passées rigoureusement ainsi. Un thème aussi radical ne permet pas qu'on le survole. Le penseur individuel pourra ne pas l'apercevoir, et les époques pourront défiler devant lui sans souligner, de manière formelle, sa physionomie ; néanmoins, ce thème se manifestera d'une façon ou d'une autre dans le corps de la science. Tantôt, il se fondra, indiscernable, dans d'autres problèmes ; tantôt, au contraire, il viendra s'insinuer sous le masque de l'une de ses formes particulières ; d'autres fois, enfin, c'est en une agressive absence que

consistera sa présence, comme la pièce perdue d'une mosaïque atteste son éloignement en laissant voir la coupe de son creux.

Ainsi donc, la version dans laquelle la Valeur a le plus souvent préféré se dissimuler, c'est l'idée du Bien. Des siècles durant, l'idée du bon a été celle que [533] la pensée a le plus rapprochée de l'idée de « ce qui a une valeur » [*lo valioso*]. Mais, comme nous le verrons bientôt, le Bien n'est rien que le substrat de la valeur, ou bien une classe de valeurs, une espèce du genre valeur. Et il arrive que, lorsque l'on ne possède pas la véritable idée générique, l'espèce devienne un faux genre, dont nous ne connaissons que la note spécifique. Un exemple servira d'éclairage à ce que je dis : pour les *antiques* penseurs d'Ionie, il n'existait d'objets que corporels ou physiques. Aucune autre classe d'objets *n'avait encore fait son entrée* dans le champ de leur intellection. Par conséquent, il n'existait pas pour eux la distinction, si évidente pour nous, entre l'être et l'être physique ou corporel. Ils ne connaissaient que ce dernier, et, partant, le corps et l'être sont équivalents en tant que synonymes, dans leur répertoire d'idées. C'est la corporéité qui définit l'être, et sa philosophie est *physiologie*. Mais voilà que Pythagore, qui errait en Italie, fait la dramatique découverte de certains objets qui sont incorporels et qui, cependant, opposent à notre intellect la même résistance que celle que les objets corporels opposent à notre main : il s'agit des nombres et des rapports géométriques. Au vu de cela, il ne nous sera pas possible, en parlant de l'être, d'entendre par là la seule corporéité. À côté de cette dernière, comme une autre espèce de l'être, on trouve l'idéalité des objets mathématiques. Une telle duplication des êtres nous fait prendre conscience de notre ignorance sur ce qu'était l'être. Nous connaissions le spécifique de la corporéité, mais non pas ce qu'il y a en elle d'être en général.

De façon analogue, donc, en parlant du Bien, nous ne parviendrons à ne connaître qu'une forme spécifique de la valeur, sans que nous en venions à soupçonner derrière elle le genre « valeur ». Et j'en veux pour preuve immédiate que c'est quelque chose de très différent que nous avons dans le simple fait de considérer que le Bien et le Mal s'excluent, qu'ils sont l'un de l'autre le contraire et que, néanmoins, ils sont tous deux de la valeur : le Bien, une valeur positive ; le Mal, une valeur négative. Qu'est-ce donc que ce substantif « valeur », commun aux deux, et qui se spécifie de telle façon en des caractères contraires ?

La conscience de la valeur est aussi générale et primitive que la conscience d'objet. C'est chose difficile que de se limiter, face à une chose quelconque, à la simple appréhension de sa constitution réelle, à ses qualités entitatives, à ses causes, à ses effets. À côté de tout cela, à côté de ce qu'une chose est ou n'est pas, de ce qu'elle fut ou de ce qu'elle peut être, c'est un caractère étrange et subtil que nous trouvons en elle, un caractère au vu

duquel elle nous paraît avoir de la valeur [*nos parece ser valiosa*] ou être sans valeur [*despreciable*]. Le cercle des choses qui sont pour nous indifférentes est bien plus réduit et étonnant que ce qu'il semble à première vue. Et ce que nous appelons indifférence appréciative est, bien souvent, une intensité atténuée de notre intérêt, positif ou négatif, intensité que nous considérons, en comparaison avec de plus vifs intérêts, comme pratiquement nulle.

Nous percevons les objets, nous les comparons et les analysons, nous les additionnons, les ordonnons et les classifions. En recherchant leur conditionnement commun, nous les *agençons* selon des séries de causes et d'effets, séries qui s'articulent réciproquement à leur tour en formant la structure de l'univers, illimité dans l'espace et [534] dans un flux perpétuel, dans l'écoulement du lit du temps [*cauce del tiempo*]. Mais voilà que ces mêmes objets, organisés en un monde, selon ce qu'ils sont ou ne sont pas, sans abandonner leur poste et la condition qu'ils y occupent, nous les découvrons organisés selon une autre structure universelle, au regard de laquelle ce qui est décisif, ce n'est pas que chaque chose soit, ou ne soit pas ; c'est qu'elle vaille [*valga*] ou ne vaille pas, c'est qu'elle vaille plus, ou qu'elle vaille moins. Nous ne nous limitons donc pas à percevoir, à analyser, à ordonner et à expliquer les choses en fonction de leur être, mais nous les estimons [*estimamos*] ou les mésestimons [*desestimamos*], nous leur accordons notre préférence, ou nous les mettons de côté ; en somme, nous les évaluons [*valoramos*]. Et si, en tant qu'objets elles nous apparaissent ordonnées selon des séries spatio-temporelles de causes et d'effets, en tant que choses évaluées [*valoradas*], elles apparaissent disposées selon une très vaste hiérarchie constituée par une perspective de rangs valoratifs.

Si nous entendons par monde l'ordonnement unitaire des objets, nous avons deux mondes, deux ordonnements différents, mais cependant entremêlés : le monde de l'être, et le monde du valoir [*valer*]. La constitution de l'un n'est point de mise dans l'autre ; d'aventure, ce qui *est* nous semble *ne rien valoir*, et, au contraire, ce qui *n'est pas* s'impose à nous avec une valeur maximale. Par exemple : la justice parfaite, jamais atteinte, et toujours recherchée.

Il est, dans le vocabulaire courant, des mots dont la signification fait spécialement et exclusivement allusion au monde des valeurs : bon et mauvais, mieux et pire, ayant de la valeur [*valioso*] et faible, précieux et insignifiant, estimable, préférable, etc. Bien que cette langue évaluative [*valorativa*] soit assez riche, c'est à peine si elle forme un coin imperceptible des significations estimatives [*estimativas*]. Pour des raisons profondes, dont il n'est pas possible de discuter dans cet essai, il existe dans le langage la tendance, économique, à exprimer des phénomènes de valeur

au moyen d'un halo de signification complémentaire qui auréole la signification primaire, réaliste, du mot. Ainsi, le mot « noble », dans des complexions telles qu'« action noble », « caractère noble », signifie premièrement une certaine constitution réelle de quelques mouvements externes ou internes chez une personne, ou bien, une certaine prédisposition constante que possède réellement l'âme d'un individu. Cette signification primaire, donc, se réfère à des choses ou à des qualités réelles, tout comme le terme « rouge » se réfère à cette qualité chromatique qui apparaît maintenant à mes yeux. Mais il serait faux d'affirmer qu'avec cela, nous aurions pleinement satisfait la signification de « noble ». Lorsque je dis « rouge », je me réfère exclusivement à la couleur de ce nom ; mais lorsque je dis « action noble », je ne me contente pas de nommer une certaine classe d'actes réels, mais je donne à entendre, au passage, ou de façon complémentaire, que cette classe d'actes a une valeur positive face à la valeur négative qu'a une autre classe d'actes réels, ceux que nous appelons « abjects ». Et si, dans notre analyse, nous insistions sur ce que nous signifions par le vocable « noble » dans l'estimatif [*lo estimativo*], nous remarquerions que nous ne déclarons pas seulement qu'à de tels actes se rattache une valeur positive en général. En qualifiant, donc, une action d'« utile », nous lui [535] attribuons également une valeur positive, mais bien différente de la valeur « noblesse ». Par « noble », nous entendons par conséquent une certaine valeur positive.

De la même façon, les vocables « généreux », « élégant », « adroit », « fort », « distingué » – ou bien « sordide », « inélégant », « maladroit », « faible », « vulgaire » –, signifient à la fois des réalités et des valeurs. Bien plus : si l'on entreprenait une exploration du dictionnaire, avec pour ambition de rassembler tous les termes de sens complètement estimatif [*estimativo*], l'afflux extraordinaire de caractères et de nuances de valeurs [*matices valorales*] qui résident dans la langue courante ne laisserait pas de nous ébahir.

Demandons-nous alors sans plus attendre, et avec une certaine rigueur : qu'est-ce donc que ces valeurs ? Il est sûr qu'à une telle question se présentent, à l'esprit du lecteur, certaines réponses, et il n'est pas improbable que l'ordre dans lequel elles apparaissent soit le même que celui dans lequel ces réponses ont surgi dans le processus scientifique. Il en est deux d'entre elles qui résument toutes les autres et qui sont comme les stations du chemin dialectique que suit tout esprit pour parvenir à une notion plus pure, plus exacte et plus claire de la Valeur.

1. LES VALEURS NE SONT PAS LES CHOSES AGRÉABLES

Avant toute chose, il nous arrive de penser ceci : une chose est précieuse [*valiosa*], a de la valeur, lorsqu'elle nous fait plaisir [*agrada*] et dans la mesure où elle nous fait plaisir. Elle possède une valeur négative lorsqu'elle nous déplaît [*desagrada*] et dans la mesure où elle nous déplaît.

Ce fut Meinong qui, le premier, a posé de manière stricte et formelle le problème général de la valeur, et a mis à l'épreuve sa théorie dans ses *Investigations psychologiques pour une théorie de la Valeur*³, publiées en 1894⁴. [536]

Qui ne trouvera pas plausible l'idée de Meinong ? Moi, je donne de la valeur à une chose, et tel en donnera à une autre ; moi, je préfère ce qu'un tel écarte, et vice-versa. Ce qui me fait plaisir est évalué [*valorado*] positivement ; ce qui m'irrite [*me enoja*], l'est négativement.

Et voilà que se remet en jeu, à l'occasion de la valeur, exactement le même raisonnement qui, là-bas en Grèce, servit de fondement au scepticisme. Chacun a son opinion et juge que c'est elle, la vérité ; ces opinions, prétendument vraies, produisent la plus atroce des dissonances. Tel est le véritable « trope » ou argument d'Agrippa l'académicien, le « trope » fondé sur la diversité dysharmonique des opinions – τὸν ἀπὸ τῆς διαφωνίας τῶν δοξῶν.

Mais tout comme dans le cas de la vérité, dans celui de la valeur, le « trope » d'Agrippa, dont l'effet émotionnel est grand, passe à côté du

³ *Investigaciones psicológicas para una teoría del valor*. [N. d. T.]

⁴ Alexius Meinong, professeur de Philosophie à Prague : *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werth-theorie*, 1894. Cf. sa polémique avec Ehrenfels, à laquelle je fais référence par la suite : « Über Werthaltung und Wert » (De l'évaluation et de la valeur), dans l'*Archiv für systematische Philosophie*, 1895, tome 1, et son article « Über Urteilsgeföhle ; was sie sind und was sie nicht sind » (Sur les sentiments de jugement : ce qu'ils sont et ce qu'ils ne sont pas), en l'*Archiv für die gesamte Psychologie*, tome VI, 1905. Dans son ouvrage *Über Annahmen* (Sur les hypothèses), seconde édition, 1910, il consacre le chapitre IX à cette question. À cette époque, le point de vue de Meinong se trouve largement développé par Urban dans le livre *Valuation, its nature and laws*, 1909, consultable par ceux qui ne liraient pas l'allemand. Cependant, tous les travaux de Meinong, qui ont occupé et préoccupé, des années durant, les axiologues ou *valoristes*, ont aujourd'hui peu d'intérêt véritable. L'auteur a dû retirer l'essentiel de ses idées et accepter la simple vérité que son maître, Franz Brentano, avait déjà découverte en 1889, et qui, quoique ayant trait au problème du Bien, ne dégageait pas suffisamment l'idée de valeur. Le livret, génial, de Brentano, dans lequel on trouve pour la première fois, face à Kant, la formulation de ce que, pour ma part, j'estime être un principe essentiel de la nouvelle Éthique, s'intitule *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (traduction espagnole de la *Revista de Occidente*). Les idées de Brentano sur la psychologie et sur l'éthique ne parvinrent pas à s'imposer, au XIX^e siècle, alors qu'elles ont, en revanche, dans la forme que leur ont donnée ses disciples – Husserl, Meinong, Marty, etc. – rapidement triomphé, au cours du peu d'années qui se sont déjà écoulées, en ce début de XX^e siècle. C'est dire à quel point les siècles, comme les climats, sont favorables ou hostiles à certaines semences idéologiques !

problème sans le heurter, comme une flèche qui aurait dévié. Les vicissitudes du suffrage universel sont indifférentes à l'essence de la vérité. La convergence de tous les hommes sur une même opinion ne donnerait pas à cette dernière une once supplémentaire de vérité ; elle ne nous offre qu'une plus grande tranquillité et confiance subjectives, parce qu'au fond, nous les hommes, nous sommes humbles et faibles, et cela nous effraie d'avoir notre critère pour seul recours.

Néanmoins, l'idée de Meinong nous semble claire : c'est la première qui nous vient. Pas un d'entre nous qui n'ait répondu, à la question « qu'est-ce donc que la valeur ? » : la valeur, c'est l'aspect que projettent sur l'objet les sentiments de plaisir [*agrado*] et de désagrément [*desagrado*] du sujet. Les choses n'ont pas de valeur par elles-mêmes. Toute valeur trouve son origine dans une évaluation préalable, et cette dernière consiste dans le fait pour le sujet de donner aux choses une dignité, un rang, selon le plaisir ou l'irritation qu'elles lui causent.

Ce n'est point un hasard si cette idée, où l'on commence par nier le caractère objectif de la valeur, pour la faire émaner du sujet, soit la première qui nous vienne à l'esprit. On parle ici d'une prédisposition native par laquelle, dans tout ordre de réalité, se caractérise l'homme moderne, et surtout l'homme contemporain, et qui le distingue radicalement de l'homme antique. Pour ce dernier, la première pensée, spontanée, est que les objets – choses, vérités ou normes – sont indépendants du sujet, qu'ils sont transsubjectifs. Ce n'est qu'en vertu d'un grand effort mental, dont seuls furent capables certains individus géniaux, que l'antique humanité parvient à subodorer que tout ce monde d'objets et de relations objectives n'est peut-être bien qu'une simple illusion, et qu'il se réduit à une émanation du sujet. Chez l'homme moderne, qui trouve son commencement à la Renaissance et touche, au XIX^e siècle, à ses ultimes conséquences, ce soupçon est normal, et spontané ; il n'a pas besoin, pour l'atteindre, de raisons particulières : il le trouve originairement formé dans la couche la plus profonde de son esprit. Nous sommes, en effet, des subjectivistes nés⁵. Il est étrange de remarquer la facilité avec laquelle l'homme moyen de notre temps accepte toute thèse dans laquelle ce [537] qui semble être quelque chose d'objectif se trouve expliqué comme étant une simple projection subjective. Par exemple, l'idée de Stuart Mill, et de tout le positivisme, qui fait des choses environnantes – cet encrier, cette table – un conglomérat de sensations, et rien de plus, ne semble un paradoxe pour personne. Étant donné que, en dépit de ces théories, l'encrier et la table continueront inévitablement de nous apparaître comme des entités distinctes de nous-mêmes, indépendantes de nos états

⁵ Le subjectivisme étant la réalité grossière qui se cache derrière le joli nom d'« idéalisme philosophique ».

subjectifs, cela veut donc dire que cette façon de penser implique que l'on reconnaisse que nous sommes condamnés à un inexorable mirage, et à un perpétuel *quid pro quo*.

Pour ce qui est des valeurs, la situation est semblable. Elle manifeste peut-être plus clairement l'erreur du positivisme, lequel, malgré son titre et l'aspiration qui est la sienne – celle d'être une philosophie des faits purs, des phénomènes – commence toujours par négliger le phénomène même qu'il désirerait expliquer. Parce que c'est un fait, positivement avéré, qu'au moment d'évaluer quelque chose comme étant bon, nous ne voyons pas la bonté projetée sur l'objet par notre sentiment de plaisir, mais, bien au contraire, nous la voyons comme venant, comme s'imposant à nous depuis l'objet. Face à un acte juste, c'est lui qui nous apparaît et que nous considérons comme bon, tout comme le vert de la feuille nous apparaît sur la feuille, et qu'il en est une propriété. De sorte que ce qui se produit dans notre conscience, c'est qu'un homme, loin de nous apparaître comme bon parce qu'il nous fait plaisir, nous fait plaisir *parce qu'il nous semble bon*, parce que nous trouvons en lui ce caractère de valeur qu'a la bonté. *Ce parce que* n'est pas une parole en l'air. Notre plaisir ne naît pas simplement après que nous nous sommes aperçus de la bonté de cet homme ; il ne s'agit pas d'une simple succession, c'est au contraire le plaisir qui se manifeste comme étant uni par un lien conscient avec cette bonté, de la même manière que la conclusion n'est pas ce qui fait simplement suite aux prémisses, mais qu'elle repose sur elles, ou qu'elle en émerge.

La complaisance [*complacencia*] est très certainement un état subjectif, mais elle ne trouve pas sa naissance dans le sujet ; c'est plutôt qu'elle est suscitée et alimentée par un certain objet. Tout contentement est un trouver plaisir à quelque chose. Son origine ne peut être elle-même ; ou bien, pour le dire d'une façon grotesque, le plaisant ne l'est pas parce qu'il fait plaisir, mais, au contraire, c'est par sa grâce ou sa vertu objective⁶ qu'il fait plaisir.

Ainsi, la valeur de l'objet doit se trouver devant notre conscience, préalablement au surgissement de notre plaisir. Ce n'est donc point notre sentiment de complaisance qui donne ou confère la valeur à la chose ; bien plutôt, pour ainsi dire, il est ce qui reçoit la valeur, et c'est avec elle ou en elle qu'il se régale. [538]

⁶ Il n'est qu'une classe particulière de valeurs pour laquelle le fondement du plaisir [*agrado*] soit, effectivement, le simple plaisir : celle des délices physiques. Le plaisir physique procure du plaisir, c'est-à-dire qu'il plaît [*complace*]. Ici cependant, le terme « plaisir » s'emploie en deux sens distincts. Le plaisir physique est – nul ne saurait l'ignorer – non pas un sentiment de complaisance, mais une sensation comme celle de la couleur ou du son. Tout comme l'acte juste porte, annexée à lui, une valeur, ainsi tout plaisir physique est, par lui-même, outre notre complaisance pour lui, une réalité ayant de la valeur.

2. LES VALEURS NE SONT PAS LES CHOSES DÉSIRÉES OU DÉSIRABLES

Si, comme Meinong le prétend dans sa théorie initiale, la valeur d'une chose n'était que le résultat du plaisir qu'elle suscite en nous, il n'y aurait que les objets existants qui auraient de la valeur. Or, ce que nous évaluons principalement, c'est tout ce qui n'est pas existant, la richesse que nous ne possédons point, la santé qui nous fait défaut. Les grandes valeurs sont les valeurs idéales, autrement dit, ce qui ne s'est pas encore réalisé.

C'est ce constat qui a conduit Ehrenfels, compagnon de l'école philosophique de Meinong, à faire l'essai d'une réponse nouvelle à notre question sur ce qu'est la valeur⁷. Elle est aussi une idée claire qui nous est venue, à tous, parfois. Par là, elle n'est pas moins subjectiviste que la précédente, et elle est induite par un désir analogue de répondre à la disparité des évaluations humaines. Du point de vue d'Ehrenfels, ont de la valeur les choses dont nous avons le désir. Le fait, *pour nous*, de les désirer, est la seule réalité qu'il y ait dans *leur* valeur. Du sentiment comme créateur des valeurs, nous passons à l'appétit, à l'inclination, à l'intérêt, à ce que nous appelons communément désir. Cependant, on en est toujours à chercher la valeur des objets dans l'intimité des sujets.

La thèse d'Ehrenfels donna lieu à une polémique retentissante, faite de répliques et de contre-répliques échangées entre lui et Meinong. Cette polémique, libérée de tout ce qui relève de l'accidentel, peut se résumer en un dialogue imaginaire dans lequel chaque position et rectification représente une avancée dans le progrès dialectique qui élève et affine progressivement notre idée de la valeur.

Meinong : La valeur d'une chose peut être assimilée au fait d'être désirée ou d'être objet d'appétence. Désirer, ce n'est pas évaluer. Parce que l'on ne désire que ce que l'on ne possède pas ; donc, l'inexistant (ou bien des situations objectives inexistantes). Or, on ne saurait nier que nous reconnaissons de la valeur à maintes choses existantes que nous possédons et dont nous avons la jouissance. L'évaluation commence véritablement avec l'existence de l'objet, et avec elle, c'est l'appétit qui cesse.

Ehrenfels : c'est une erreur d'affirmer que nous ne reconnaissons pas de valeur à l'inexistant ; la richesse dont nous manquons, le talent que nous ne possédons pas ont de la valeur, et ils en ont parce que nous recherchons de telles choses. Étant donné que Meinong recherche l'origine de la valeur dans le plaisir que donne au sujet l'actualité présente de l'objet, il ne voit pas ce fait premier, à savoir, que nous évaluons l'inexistant, terme de notre appétit.

⁷ C. von Ehrenfels: *System der Werttheorie*, 1898.

Meinong : j'admets que je me suis trompé sur un point : le lointain, l'absent ou l'inexistant ont eux aussi de la valeur pour le sujet. Cependant, le sens de cette évaluation correspond [539] à la conscience du fait que si cet objet se mettait à exister et à se rendre présent pour moi, il me procurerait du plaisir. Je distinguerai donc une « valeur d'actualité » (celle tenue par l'objet présent qui me fait plaisir), et une « valeur de potentialité », celle qu'a, par exemple, ce même objet lorsqu'il est absent. Utilisée ainsi, la théorie de l'évaluation comme d'un phénomène sentimental gagne en force. En revanche, Ehrenfels, partant de l'appétit pour l'inexistant, laisse de côté les valeurs de l'actuel.

Ehrenfels : il y a lieu, également, d'élargir mon concept. L'existant n'excite pas notre appétit, mais, à chaque instant, nous nous formons l'idée que si nous ne possédions point certaines choses que nous possédons, si elles étaient inexistantes, nous les désirerions. Nous dirons donc : la valeur, c'est le fait d'être désiré ou désirable.

C'est ainsi que prend fin la joute dialectique entre les deux penseurs autrichiens. En en suivant le déroulement, nul doute que nous ayons affiné notre capacité à cibler et que nous ayons écarté des positions insuffisantes.

Soulignons une note commune à ces deux théories en litige. Pour l'une et l'autre, la valeur n'est rien de positif dans l'objet, mais elle est une simple émanation du sentiment ou de l'appétit subjectifs. Ces derniers sont des états psychiques possédant une plus ou moins grande intensité. Les valeurs auront à être fonction d'eux, et auront par conséquent à augmenter ou à diminuer, en allant de pair avec cette intensité-là. Plus grand est l'appétit ou le plaisir, plus grande est la valeur.

Il suffirait de cela pour suggérer l'erreur radicale dont pâtissent ces deux théories psychologues, subjectivistes.

Au sentiment de déplaisir ne vient pas correspondre une valeur négative qui lui serait proportionnelle, parce que celui qui souffre d'une blessure pour sauver un proche souffre une peine, et cependant, il évalue positivement le fait qui l'a produite, le fait d'avoir sauvé quelqu'un. Il est absolument faux que les rangs des valeurs et même leur caractère positif ou négatif soient fonction du plaisir ou de la peine, du désir ou de la répulsion. L'appétit que ressent un homme lorsqu'il passe deux jours sans manger est indubitablement plus intense que celui que lui ou n'importe quel autre homme ressent pour *L'Iliade* et la Justice qui ont, ou peuvent avoir, bien plus de valeur que tel ou tel aliment, et même que tout aliment qui soit. Pour manger, il vendra *L'Iliade*, et même, d'aventure, la Justice ; mais tout en prenant les trente sous, forcé par la violence mécanique de son appétit, il ne cessera pas d'évaluer d'autant plus positivement ces deux sublimes objets. La faim et la soif de justice, c'est-à-dire, la conscience de cette valeur – comme de toutes les autres – ne comportent pas un plus ou un moins dans

leur intensité, et elles appartiennent à cette classe de phénomènes psychiques auxquels fait défaut cette variabilité dynamique. Ainsi, on ne peut pas penser avec une plus ou moins grande force que deux et deux font quatre. Ou bien on le pense, ou bien on ne le pense pas, c'est-à-dire, ou bien on « voit » avec une authentique évidence la vérité de cette proposition, ou bien on ne la « voit » pas. Dans ce voir, il y a lieu de penser un plus ou un moins de clarté dans le vu, mais non pas une plus ou moins grande intensité dans le « voir ».

[540] Toutes ces mises en garde nous poussent à séparer peu à peu la valeur des actes sentimentaux et appétitifs, lesquels, en effet, se meuvent toujours dans nos âmes, non loin de l'évaluation, et se trouvent motivés ou réveillés, excités ou réprimés par elle, mais sans être elle.

Néanmoins, si la valeur d'une chose ne consiste pas en ce que la chose plairait ou irriterait, ni en ce qu'elle serait désirée, ou, du moins, désirable, en quoi peut-elle donc consister ?

C'est presque toutes les fois où la science parvient à un point où elle nous semble avoir vainement épuisé tous les concepts en une série de tentatives stériles que nous nous approchons d'une solution satisfaisante. Ces tentatives, apparemment inutiles, auront été les efforts que requiert une *mise au point*⁸ plus aboutie de l'intelligence.

3. LES VALEURS SONT QUELQUE CHOSE D'OBJECTIF ET NON DE SUBJECTIF

« Désirable » est un terme équivoque. Il possède tout du moins deux sens distincts qui font référence à deux phénomènes complètement différents.

En premier lieu, « désirable » signifie ce que dit Ehrenfels : la possibilité d'être désiré. Être désiré équivaut à ce que quelque chose tolère, permette, offre le prétexte ou l'occasion pour que nous le désirions, pour que nous effectuions en sa direction un acte d'inclination, d'intérêt ou d'appétit. En ce sens, la qualité « être désirable » que nous pouvons attribuer à un objet ne nous dit rien de particulier sur la valeur, c'est une qualité vide, négative. Parce qu'il n'y a rien qui ne puisse pas exciter notre désir. Tout ce qui est, et n'est pas, *peut* être désiré. Avec la définition d'Ehrenfels, donc – et hormis toutes les erreurs de sa théorie –, nous n'obtenons aucune différenciation entre l'être et la valeur, entre un quelconque objet et ce même objet, lorsqu'en plus de ses propriétés réelles, il s'avère qu'il a cette autre propriété que nous dénommons Valeur.

Mais, en second lieu, « désirable » signifie non pas le fait d'être désiré, ni celui de pouvoir l'être demain, ou en l'un ou l'autre instant, par

⁸ En français dans le texte. (N.d.T.)

quelqu'un, mais le *mériter* d'être désiré, l'*en-être-digne*, quand bien même de fait personne ne le désirerait jamais, ni même, en un sens, ne pourrait le désirer. Le « mériter », l'« être digne de quelque chose » est, en ce sens, une qualité des choses qui est indifférente aux actes réels de plaisir ou de désir qu'exerce le sujet vis-à-vis d'elles. Il s'agit, au contraire, d'une exigence que nous pose adresse l'objet. Tout comme la jaunéité [*amarillez*] le jaune du citron exige que nous jugions de lui « qu'il est jaune et non pas bleu », ainsi la bonté d'une action, la beauté d'un tableau nous apparaissent comme des impératifs qui descendent de ces objets sur nous, impératifs en vertu desquels nos désirs et nos sentiments acquièrent un certain caractère virtuel d'être adéquats ou inadéquats, d'être droits ou erronés. C'est exactement pour les mêmes raisons que [541] nous tenons pour une fausseté le fait d'attribuer la qualité de noir à un objet blanc ; de la même façon, lorsque quelque chose nous paraît bon, nous considérons comme une erreur le fait que quelqu'un ou nous-mêmes puissions avoir face à cela une réaction d'antipathie ou une répulsion.

Dans cette acception du « désirable » comme étant ce qui mérite d'être désiré, de même que par une fente, c'est toute une physionomie du problème des valeurs que nous entrevoyons, physionomie dans laquelle ces dernières présentent un caractère objectif. Nous pouvons à présent remarquer que l'« agréable », lui aussi, contient cette signification transcendante selon laquelle est agréable non ce qui, de fait, plaît ou peut plaire, mais ce qui mérite et exige notre plaisir. Et nous pouvons en dire autant de l'aimable, de ce qui est digne d'être aimé, même si, peut-être, nous ne l'aimons point de façon effective⁹. Ce n'est donc ni notre désir, ni notre plaisir, ni notre amour ; ce n'est pas un certain acte du sujet qui donne la valeur à la chose. Il n'est pas possible de parvenir à une notion suffisante de la Valeur, tant qu'on la cherche avec l'hypothèse selon laquelle il est essentiel pour les valeurs de constituer les cibles de nos intérêts ou appétits. La stratégie de Napoléon a selon moi une grande valeur, sans que je ne me surprenne jamais en flagrant appétit d'elle, étant comme je suis, homme de toge et non d'épée. Bien sûr que toutes les complaisances et irritations, que tous les désirs et répulsions sont motivés par les valeurs, mais ils n'ont pas de valeur parce qu'ils nous font plaisir ou que nous les désirons ; au contraire, ils nous font plaisir et nous les désirons parce qu'il nous semble qu'ils ont de la valeur. Par conséquent, les valeurs tiennent leur validité indépendamment et avant

⁹ Malebranche emploie dans ce sens, par exemple, le terme « aimable » : « Dieu *ne pouvant pas* vouloir que les volontés qu'il a créées aiment davantage un moindre bien qu'un plus grand bien, c'est-à-dire, qu'elles aiment davantage ce qui est moins aimable que ce qui est plus aimable. » (*Recherche de la vérité*, livre IV, chapitre 7). Comme on peut le voir, pour Malebranche, les valeurs (« bien », « mal ») sont à tel point objectives qu'il en vient à exclure chez Dieu lui-même la possibilité de modifier la loi ou norme de nos estimations.

qu'elles ne fonctionnent comme cibles de notre intérêt et de notre sentiment. Nombre d'entre elles sont reconnues par nous sans qu'il nous arrive de les désirer ou d'en tirer une jouissance¹⁰.

Shakespeare n'ignorait rien de tout cela. En faisant débattre Hector et Troïlus sur le cas d'Hélène, le poète partage entre eux ces deux théories de la valeur : la théorie subjectiviste et la théorie objectiviste.

– Mon frère, dit Hector, elle ne vaut pas ce qu'il nous en coûte pour la conserver.

Et Troïlus de répliquer :

– Quelle valeur peut donc bien avoir une chose, si ce n'est celle que nous lui donnons ?

Ce à quoi Hector répond par ces paroles inspirées, essentielles :

– Non, la valeur ne dépend point de l'attachement individuel ; elle a sa propre estimation, et sa propre dignité, qui ne relève pas plus de l'appréciation de l'homme que d'elle-même.

Voici donc que la valeur nous est présentée comme étant un caractère objectif, consistant en une dignité positive ou négative que nous reconnaissons dans l'acte d'évaluation [*valoración*]. Évaluer, ce n'est pas donner de la valeur à ce qui, de lui-même, n'en avait point ; c'est reconnaître une valeur résidant dans l'objet. Ce n'est pas une *quaestio facti*, mais une *quaestio juris*. Ce n'est pas la prise de conscience d'un fait, mais bien d'un droit. La question de la valeur est la question de droit par excellence. Et notre *droit* au sens strict ne représente qu'une classe spécifique de valeur : la valeur de justice.

¹⁰ Par conséquent, c'est une erreur encore plus dense que de définir les valeurs comme le fait Schwartz dans sa *Psychologie de la volonté* (1901, p. 34), lorsqu'il dit : « Nous appelons valeur tous les termes médiats ou immédiats de la volonté ». Tous ceux qui se posent le problème de la valeur exclusivement à l'intérieur de l'Éthique ont tendance à tomber dans cette équivoque. L'Éthique essaye de trouver les principes et les normes de l'action volontaire. L'action volontaire consiste à se proposer des finalités. Ces finalités sont bonnes ou mauvaises, c'est-à-dire qu'elles sont des valeurs positives ou négatives (par elles-mêmes, comme le pense saint Thomas ; par l'intention, autrement dit, par la prévision de leurs conséquences, comme le soutiennent les utilitaristes ; par le caractère de la conscience en laquelle elles se décident, comme le prétend Kant). De cela, qui par ailleurs est vrai, il n'y a qu'un pas à faire pour inverser la proposition : nos finalités sont des valeurs, par conséquent, les valeurs sont nos finalités. Toujours l'espèce qui essaye d'absorber le genre !

En résumé : le fait de susciter en nous des sentiments, de servir de cible à notre désir et d'être la finalité de la volonté est extrinsèque à la valeur. Scheler dit des choses très justes à ce propos, dans *Der Formalismus in der Ethik*, 1913.

4. LES VALEURS SONT DES QUALITÉS IRRÉELLES RÉSIDANT DANS LES CHOSES

Les valeurs ne sont donc pas un don que notre subjectivité fait aux choses, mais bien une étrange, une subtile caste d'objectivités que notre conscience trouve en dehors de soi, comme elle trouve les arbres et les hommes.

Il y a cependant une différence radicale entre la manière dont nous voyons les choses et la manière dont nous percevons les valeurs. Il convient d'abord de faire la distinction entre les valeurs et les choses qui ont de la valeur. Les choses ont, ou n'ont pas de la valeur, elles ont des valeurs positives ou négatives, supérieures ou inférieures, de telle ou telle classe. La valeur n'est donc jamais une chose, mais elle est détenue par la chose. La beauté n'est pas le tableau, mais c'est le tableau qui est beau, qui contient ou possède la valeur beauté. De la même façon, le costume élégant est une chose de valeur, autrement dit, une réalité dans laquelle réside une valeur précise : l'élégance¹¹. Les valeurs se présentent comme qualités des choses.

C'est dans le costume élégant que nous cherchons des yeux cette élégance qui est la sienne. En vain. Nous verrons sa couleur et sa forme, qui sont des ingrédients réels du costume. Son élégance est invisible – c'est une qualité irréelle qui ne fait point partie [543] des composantes physiques de l'objet. On nous dira qu'un costume invisible, comme celui du roi du conte, ne saurait être élégant, que l'élégance est un attribut adossé à une certaine forme et à une certaine couleur qu'a un costume. Certes, l'élégance est la valeur invisible qui réside dans les lignes et les couleurs visibles du costume, elle est la dignité toute particulière qui appartient à ces formes réelles. Mais la « dignité » en elle-même esquivé toute vision physique.

Les valeurs ne seraient-elles donc pas certaines natures mystiques et mystérieuses qui, à l'instar des idées platoniciennes, échappent à notre vision sublunaire et habitent dans un lieu supra-céleste ? Il n'en est rien. Les valeurs ne sont pas des choses, elles ne sont pas des réalités, mais le monde des objets – même à exclure toute pseudo-réalité mystique – ne se compose pas uniquement de choses. Un nombre n'est pas une chose, mais c'est indubitablement un objet, tellement clair, plus clair que toute chose.

Une simple classification des qualités qu'ont les choses nous met sur la bonne voie pour comprendre à quelle lignée d'objets appartiennent les valeurs. Les choses ont certaines *qualités propres*, c'est-à-dire, des qualités qu'elles possèdent par elles-mêmes, indépendamment de leurs relations à d'autres choses. Ainsi, la couleur et la forme de l'orange sont des qualités

¹¹ C'est à Husserl, suivi de Max Scheler (dans son œuvre *Der Formalismus in der Ethik*, 1913, un de ces formidables livres que le XX^e siècle aura déjà engendrés) que l'on doit principalement cette distinction, décisive quant à la théorie de la Valeur.

qu'a cette dernière, quand bien même elle serait la seule orange sur terre¹². Mais si l'orange est identique [*igual*] à une autre, cette égalité [*igualdad*] est une nouvelle qualité, qui lui appartient autant que la couleur ou la forme. À ceci près que l'orange n'a pas la qualité d'égalité lorsqu'elle est seule, mais elle l'a lorsqu'elle est comparée à une autre, mise en relation avec une autre. C'est donc, non une *qualité propre*, mais une *qualité relative*. L'identité, la ressemblance, l'être plus grand ou plus petit, et cetera, et cetera, sont des qualités du même type. Or, il est caractéristique de ces qualités relatives de n'être pas visibles pour nos yeux physiques. Lorsque nous voyons deux oranges identiques, ce sont deux oranges que nous voyons, mais non leur égalité. L'égalité suppose une comparaison, et la comparaison n'est pas une opération des yeux, mais de l'intellect. Toutefois, après la comparaison, l'égalité devient pour nous patente, avec une évidence pareille à l'évidence visuelle. Nous pouvons dire que nous « voyons » l'égalité avec un voir non oculaire, mais intellectuel. Cette intellection, ce comprendre est une perception du même genre que la perception visuelle, mais elle est d'une autre espèce. Sans elle, nous ne pourrions pas dire que 2 et 2 font 4.

Le positivisme trouve son impulsion dans la saine tendance consistant à n'admettre comme vraie d'autre connaissance que celle fondée, en dernière instance, sur la perception immédiate des objets. En effet, tout ce qui revient à parler de quelque chose sans le voir, tout ce qui revient au fait d'attribuer à quelque chose ce qui n'y a pas été vu, est pour le moins problématique, et toujours plus ou moins capricieux. L'erreur du positivisme fut de commencer par être infidèle à son inspiration originelle et par supposer, de façon dogmatique, qu'il n'est de phénomènes que sensibles, et qu'il n'est donc de [544] perception immédiate que celle de type sensoriel. C'est pour cette raison que le positivisme n'a jamais pu s'établir en tant que système de l'univers, qui se suffise. Le fait, tout simple, de l'existence des nombres est une occasion inéluctable de naufrage pour le positiviste. Parce qu'on ne voit pas le nombre, on le comprend, et ce comprendre n'est pas une perception moins immédiate que la visuelle.

Par conséquent, il est nécessaire d'inclure le positivisme dans une attitude moins dogmatique, avec moins de préjugés. C'est parce que nous avons quelque contact avec l'une ou l'autre chose que nous en parlons de façon sensée. Ce contact ou perception immédiate doit être d'un caractère différent, selon la contenance de l'objet. La couleur, c'est l'œil qui la voit, mais l'ouïe ne l'entend point. On ne voit ni n'entend le nombre mais on le comprend, et c'est aussi le cas pour l'égalité, la ressemblance, et cetera. Il

¹² En dehors, s'entend, d'un sujet conscient qui la perçoit. Ce n'est pas le lieu d'examiner ici en quel sens les couleurs sont indépendantes ou non de la subjectivité.

existe une perception de l'irréel qui n'est ni plus ni moins mystique que la perception sensuelle.

Les valeurs sont un lignage particulier d'objets irréels qui résident dans les objets réels ou choses, comme qualités *sui generis*. On ne les voit pas avec les yeux, comme les couleurs, pas plus qu'on ne les comprend, comme les nombres ou les concepts. La beauté d'une statue, la justice d'un acte, la grâce d'un profil féminin ne sont pas des choses qu'il y ait lieu de comprendre ou de ne pas comprendre. Il suffit de « les sentir » et, mieux, de les estimer ou de les mésestimer [*desestimar*].

L'estimer est une fonction psychique réelle – comme le voir, comme le comprendre – dans laquelle les valeurs se manifestent à nous. Et vice-versa, les valeurs n'existent que pour des sujets dotés de la faculté estimative, de la même façon que l'égalité et la différence n'existent que pour des êtres capables de comparer. En ce sens, et en ce sens uniquement, il est possible de parler d'une certaine subjectivité dans la valeur.

5. LA CONNAISSANCE DES VALEURS EST ABSOLUE ET PRESQUE MATHÉMATIQUE

C'est un minimum de propreté de langage qui contribuera à éclaircir la question. J'ai dit qu'il était nécessaire de faire la distinction entre les choses – qui sont des réalités – et les valeurs – qui sont des virtualités. Eh bien, une chose que nous prenons avec ses propriétés matérielles et, en outre, avec ses valeurs, est ce qu'il convient d'appeler un « bien » si les valeurs sont positives, et un « mal », si elles sont négatives. La toile de Vélasquez, avec ses lignes et ses couleurs, n'est qu'une chose ; si, de surcroît, nous y percevons la sobre grâce de son chromatisme, la noble assise des figures, l'émouvant battement de son atmosphère – c'est un « bien ». On pourrait donc dire que chaque chose possède, outre le répertoire de qualités qui font d'elle tel être, comme un halo de qualités de valeurs qui définissent son profil estimatif.

Et voilà que survient un avertissement de la plus haute importance. La perception de la chose en tant que telle, et la perception de ses valeurs, se produisent tout à fait indépendamment l'une de l'autre. Je veux dire qu'il nous arrive de très bien voir [545] une chose, et néanmoins, de ne pas en voir les valeurs. Par exemple : on aura regardé les tableaux du Greco pendant trois siècles, sans y découvrir ses qualités esthétiques spécifiques. En d'autres occasions, à l'inverse, nous avons une conscience claire de certaines valeurs, sans qu'il soit nécessaire de les « voir » réalisées dans une quelconque chose. Dans la création artistique, cette préséance de la valeur est le cas le plus courant. L'artiste part souvent de l'intuition de certaines

valeurs que doit avoir un tableau, ou la poésie, et ce n'est qu'après qu'il trouvera les caractères réels – formes, images, rythmes – dans lesquels elles s'incorporent. Lorsque l'on demandait à Raphaël ce qu'il copiait dans ses tableaux, il répondait : *Una certa idea che mi vien in mente*. Cette idée préalable était, au premier chef, un pur organisme fait de valeurs : *grazia* de lignes, architecture équilibrée, doux polissement de formes, et cetera.

Il convient de bien fixer les termes auxquels conduit cette recherche. Toute valeur, du fait d'avoir un caractère de qualité, postule l'être rapporté à une quelconque chose concrète. La blancheur sera toujours blancheur de quelque chose. La bonté, bonté de quelqu'un. Mais il arrive parfois que nous voyions la qualité sans bien connaître son substrat, la chose qui la possède et la personne à qui elle appartient. Nous apercevons peut-être, dans l'inquiétante plaine marine, une blancheur dont nous ignorons si elle appartient à une voile, à un rocher, ou à la lointaine écume. Dans le cas des valeurs, cette indépendance est encore supérieure. Nous « sentons » avec une parfaite clarté la justice parfaite, sans que nous sachions jusqu'à présent quelle serait la situation réelle qui pourrait la réaliser sans reste.

Dès lors, l'expérience des valeurs est indépendante de l'expérience des choses. Mais elle s'avère, en outre, d'une tout autre nature. Les choses, les réalités sont par nature *opaques* à notre perception. On ne saurait en aucun cas voir le tout d'une pomme : nous devons la retourner, l'ouvrir, la diviser, et jamais nous ne parviendrons à la voir en entier. L'expérience que nous en ferons sera à chaque fois plus précise, mais elle ne sera jamais parfaite. En revanche, l'irréel – un nombre, un triangle, un concept, une valeur – sont des natures *transparentes*. Nous les voyons d'un coup dans leur intégralité. Des méditations successives nous fourniront d'elles des notions plus exactes, mais c'est dès la première vision qu'elles nous auront offert leur structure entière. Toute notre tâche mentale postérieure se fait sur la base de cette première vision, ou d'une autre, qui ne fait que réitérer la première. Notre expérience du nombre, du corps géométrique, de la valeur, est donc absolue. Eh bien, l'Estimative ou science des valeurs sera également un système de vérités évidentes et invariables, de même type que la mathématique¹³. [546]

Cela sonnera sans doute étrange à de nombreuses oreilles, mais il est à espérer qu'une réflexion plus poussée les accoutume à reconnaître une pensée aussi indispensable. La sentence *de gustibus non disputandum* est une erreur manifeste. Elle suppose que dans le domaine des « goûts », c'est-

¹³ Notons que je ne parle que de la connaissance de valeurs. La question de savoir si une chose réelle possède ou non la valeur que nous lui attribuons et que nous lui supposons n'offre que des solutions empiriques et approximatives. De même, notre connaissance du triangle est absolue, mais non le fait qu'un corps réel soit ou non rigoureusement triangulaire.

à-dire, des évaluations [*valoraciones*] il n'existe que des objectivités évidentes auxquelles on pourrait, en dernière instance, rapporter nos disputes. C'est le contraire qui est vrai : tout « goût » [*gusto*] qui nous appartient goûte [*gusta*] une valeur (les pures choses n'offrant aucune chance au prendre goût et au se dégoûter), et toute valeur est un objet indépendant de nos caprices.

6. DIMENSIONS DE LA VALEUR

C'est lorsque l'on observe leurs propriétés qu'apparaît avec davantage de clarté la nature authentique des valeurs. En effet, une valeur est toujours soit positive, soit négative. *A contrario*, les réalités ne sont jamais négatives *stricto sensu*. Il n'y a rien dans le monde de l'être qui soit négatif au sens plein où le sont la laideur, l'injustice, ou la maladresse.

Outre cette qualité-là – positive ou négative – il est essentiel à toute valeur d'être supérieure, inférieure ou équivalente à une autre. Autrement dit, toute valeur possède un rang et se présente dans une perspective de dignités, au sein d'une hiérarchie. L'élégance est une valeur positive – face à l'inélégance, valeur négative –, mais en même temps, elle est inférieure à la bonté morale et à la beauté. La certitude de cette subordination ne jouit pas d'une moindre fermeté que celle susceptible d'être sentie lorsque nous affirmons que quatre est inférieur à cinq, et elle est, en dernier lieu, du même genre. En dernière instance, la vérité mathématique nous porte à l'intuition ou à l'intellection des nombres. Il suffit de bien comprendre ce qu'est cinq et ce qu'est quatre pour que soit évidente pour nous l'infériorité de quatre à l'égard de cinq. De même, il suffit de bien « voir » ce qu'est l'« élégance » et ce qu'est la « bonté » pour que la première apparaisse objectivement comme étant inférieure à la seconde.

Qualité et rang sont des propriétés de chaque valeur, que cette dernière possède du fait de sa matière, ultime contexture estimative, irréductible à toute autre détermination. Ce qu'est, en soi, l'élégance, à la différence de la justice, de la beauté, de l'utilité, de la dextérité, et cetera, ne saurait être défini, de même que l'on ne peut définir la couleur rouge, ou tel son. Notre prise de conscience de tout cela ne peut consister qu'en une perception directe, immédiate¹⁴.

Si nous résumons, la valeur a trois dimensions : sa qualité, son rang et sa matière.

¹⁴ Que les valeurs possèdent leur « matière » différentielle et ne soient pas seulement formelles, voilà [qui fut] la grande découverte de Scheler dans son *Der Formalismus in der Ethik*. Il n'est pour le moment ni intéressant ni urgent d'émettre certaines réserves quant aux idées de Scheler à ce propos.

La définition des valeurs ne peut être élaborée – c’est aussi le cas de celle des couleurs – que par des voies indirectes. La couleur orange peut être indirectement définie en disant qu’il s’agit de la couleur située entre le rouge et le jaune sur le spectre chromatique. Pareillement, il est possible de réduire les valeurs au concept en déterminant le répertoire d’objets dans lesquels elles résident, et le type de réactions subjectives qui leur sont appropriées.

Quelle classe d’objets peut donc servir de substrat ou de support à la valeur « bonté morale » ? Bien évidemment, nous ne saurions dire au sens formel qu’une pierre ou une plante est bonne. Seul un être capable d’actions, c’est-à-dire, qui soit sujet et cause de ses actes, peut être moralement bon. C’est cela que nous nommons « personne ». Demeurent donc exclus, comme substrats de cette valeur, tous les objets physiques et tous les sujets animés exempts de volonté. Néanmoins, une personne imaginaire – un personnage de roman – n’est pas non plus bon à proprement parler, si ce n’est dans le seul cadre de la fiction.

En revanche, les paysages, les rochers, les plantes, les animaux peuvent être « beaux ». Et ils peuvent l’être au sens plein du terme, quand bien même ils seraient fantastiques. Le paysage peint peut être beau, non seulement en tant que peinture réelle, mais aussi en tant que paysage imaginaire comme tel. La valeur « beauté » – qui est, à proprement parler, la désignation générique d’innombrables valeurs – n’est donc point conditionnée par l’existence de son objet, comme il arrive avec les valeurs morales, ou avec celles de l’utilité.

Si nous considérons à présent quelles réactions sentimentales sont appropriées à ces valeurs, et lesquelles ne le sont pas, voici ce que nous découvrirons : à la beauté correspondent le plaisir et l’enthousiasme, mais non le respect. Le tableau des *Ménines* n’est pas respectable, pas plus qu’il n’est, en toute rigueur, admirable. L’admiration est un sentiment qui, plus qu’à l’œuvre, correspond à la création. Vélasquez est l’auteur admirable de cette œuvre délicieuse. Au contraire, l’action bonne ne saurait être directement objet de complaisance, mais bien de respect. Le respect est l’émotion qui se trouve en congruence avec la vertu. L’utilité, quant à elle, est un genre de valeurs face auquel ne sont appropriés ni un sentiment de respect, ni un sentiment de plaisir.

La finalité atteinte par l’utile peut plaire, mais l’utile en tant que tel ne suscite qu’une émotion particulière de satisfaction, sentiment sans chaleur, à proportion du caractère rationnel, froid, de la valeur même d’« utilité ». De là vient que les époques où prédomine l’utilitarisme se caractérisent par une grande tiédeur psychique.

7. CLASSES DE VALEURS

[548] Le propos de ces pages se limitait à obtenir une notion claire de ce qu'est la valeur. Le problème de la classification des valeurs requerrait des développements éminemment complexes. Puisse cette question demeurer intacte, pour une occasion plus favorable. Avec pour seule fin d'aider le lecteur dans sa propre méditation sur une matière aussi subtile, j'indiquerai les grandes classes qui, selon leur domaine, forment les valeurs :

Valeurs positives ou négatives

Utiles		{	Capable – Incapable Cher – Bon marché Abondant – Rare, et cetera	
Vitales		{	Sain – Malade Distingué – Commun Énergique – Inerte Fort – Faible, et cetera	
Spirituelles	{	Intellectuelles	{	Connaissance – Erreur Exact – Approximatif Évident – Probable, et cetera
		Morales	{	Bon – Mauvais Bienveillant – Malveillant Juste – Injuste Scrupuleux – Nonchalant Loyal – Déloyal, et cetera
		Esthétiques	{	Beau – Laid Gracieux – Rustre Élégant – Inélégant Harmonieux – Non harmonieux
Religieuses		{	Saint ou sacré – Profane Divin – Démoniaque Suprême – Dérivé Miraculeux – Mécanique, et cetera ¹⁵	

¹⁵ Il est à noter qu'il est indifférent, pour l'existence de la valeur, qu'il existe *de facto* des choses dans lesquelles s'incorporeraient les valeurs. Dieu n'existe pas pour l'athée, mais la valeur « sainteté » ou « divinité » existe bel et bien.

[549] Il faut que nous nous accoutumions à reconnaître que la faune et la flore de l'estimation ne sont pas moins riches que celles de la nature. Les qualités de valeurs sont aussi innombrables que les physiques, et l'homme gagne d'elles peu à peu la même chose que pour ces dernières, une expérience croissante tout au long de l'histoire. L'une des recherches les plus suggestives que peut inspirer cette nouvelle théorie est la reconstruction de l'histoire comme processus de découverte des valeurs. Chaque race, chaque époque semble avoir eu une sensibilité particulière pour certaines valeurs, et à l'inverse, elles ont souffert d'une étrange cécité pour d'autres. Voilà qui invite à établir le profil estimatif des peuples et des grandes périodes de l'histoire. Chacun se distinguerait par un système typique d'évaluations, ultime secret de leur caractère, et dont les événements seraient la simple émanation et la conséquence.

De la même façon, il serait extrêmement intéressant d'étudier de ce point de vue-là les grandes figures dont l'œuvre aura principalement consisté à inventer, de façon géniale, de nouvelles valeurs – ainsi de Bouddha, du Christ, de saint François d'Assise, de Machiavel, de Napoléon. Pour terminer, on peut aussi songer à tous ces autres esprits souverains qui ont eu ce caractère spécifique d'hommes « pratiques », à savoir, de religieux, de moralistes, de politiques, mais qui auront découvert dans l'univers des valeurs qui étaient auparavant latentes : Michel-Ange, Cervantès, Goya, Dostoïevski, Stendhal.

Tout cela, ainsi que mille autres questions passionnantes que nous suggère l'incroyable fécondité de ce grand thème qu'est la « Valeur », viendrait à composer le *pendant*¹⁶ historique à l'Estimative ou science *a priori* de la valeur, dont les lois sont d'une parfaite évidence, à l'instar de celles de la géométrie. Voilà que l'homme s'apprête à tenir sous un régime de rigueur la région des goûts et des sentiments, région qui, au cours des derniers siècles, était vouée au caprice. Et c'est là que l'Éthique, l'Esthétique, les normes juridiques entrent dans une nouvelle phase de leur histoire. Lorsque l'Européen semblait se consumer dans l'ultime extrémité du subjectivisme et du relativisme, c'est la possibilité de restaurer les normes transcendantes de l'émotionnel qui soudainement jaillit, et se rapproche alors le moment de satisfaire au postulat exigé par Comte pour donner à la vie des hommes un cadre nouveau : une systématisation des sentiments.

TRADUIT DE L'ESPAGNOL PAR JULIE COTTIER

¹⁶ En français dans le texte (N.d.T.)

GLOSSAIRE

Agradar : faire plaisir

Agrado : le plaisir

Complacencia : la complaisance¹⁷

Complacer: plaire

Despreciable : sans valeur

Desagradar : déplaire

Desagrado : le désagrément

Desestimar : mésestimer

Enojar : irriter

Estimar : estimer

La estimativa : l'estimative, science permettant l'évaluation des valeurs,
pour Ortega y Gasset

Lo estimativo: l'estimatif

Valoración: évaluation

Valorar: évaluer

Valorativo: évaluatif

Valer: valoir

Lo valioso : ce qui a une valeur

¹⁷ Le choix du terme « complaisance » est en adéquation avec l'une de ses acceptions d'origine, en tant que contentement ou délectation.

Précisions complémentaires sur l'importance du thème de la valeur dans la philosophie d'Ortega y Gasset

JULIE COTTIER

La fonction d'« estimer » et de « mésestimer » est l'état le plus profond et le plus radical de la conscience – individuelle et collective –, tout le reste – sentiment, appétit et intellection – dépendant de celle-là. Un homme est, d'abord et plus profondément que quoi que ce soit d'autre, un régime d'estimations et de mésestimations [desestimaciones] : le reste de ses activités se modèle et se meut à l'intérieur du cadre de son caractère estimatif.¹

Chaque homme, chaque peuple, chaque époque s'avère, avant tout, un certain système de préférences, au service duquel elle met tout le reste de son être².

José Ortega y Gasset

Les lignes qui suivent vont permettre de mettre en perspective la question de la valeur dans la philosophie ortéguienne, et de souligner à quel point elle revêt une importance capitale dans la totalité de son œuvre. Ce problème philosophique apparaît non seulement déjà explicitement dans des travaux antérieurs à 1923, mais se voit développé et approfondi dans des textes ultérieurs, et ce, jusque dans les toutes dernières productions de l'écrivain. Il convient de faire remarquer tout d'abord qu'Ortega avait effectué un premier travail dans les années 1915-1916, pour un cours portant sur le *Système de la psychologie*³ :

¹ *Ibid.*, p. 731.

² J. Ortega y Gasset, *Obras completas* [O. C.], Fondation José Ortega y Gasset, 10 vol. [Madrid : Taurus, 2004-2010], tome IX, p. 901. Nous traduisons.

³ Ce cours, exposé précoce de certains points des *Recherches Logiques* et de *Ideen I*, et témoignant de la prompte réception que ladite « École de Madrid » (dont les chefs de file

Dernier élargissement des classes d'objets : les « valeurs ». Valeurs simples et structurelles. Estimation et mésestime [*desestimación*]. Estimation simple : le « bon ». Estimation synthétique : le « mieux » et le préférer. L'« utile » et le « tirer parti [*aprovechar*] ou utiliser ». [...] Annonce d'une Éthique en tant qu'axiologie ou estimative libre de la régulation logique⁴.

On voit que dès ici, le terme d'« estimative » a été choisi par Ortega, pour désigner une science des valeurs en tant qu'objectités. Le terme, créé à partir du verbe espagnol « *estimar* », peut apparaître comme inattendu, pour des oreilles francophones ; il est cependant tout aussi inhabituel en espagnol. Mais on ne saurait nier qu'il échoit à la langue philosophique de travailler le langage en profondeur, pour exprimer, de la façon la plus juste, ce qui, dans le langage courant, se trouve comme écrasé, aplati, dans un souci de commodité, dans le meilleur des cas, ou par cécité, le plus souvent. Dans ce cours, Ortega établit des distinctions entre différents types d'objectités, fondées, et non-fondées. L'un des exemples auxquels il se réfère étant, précisément, celui des valeurs, qui sont fondées.

Par ailleurs, en 1916, apparaît pour la première fois le projet d'une Estimative entièrement développée. Ce dernier prend place dans un cycle de neuf conférences, données cette même année à Buenos Aires, et rassemblées sous le titre « Introduction aux problèmes actuels de la philosophie »⁵. À la fin de l'une de ces conférences, Ortega énonce ce qui suit :

C'est au-delà des objets que commence le monde des valeurs ; au-delà du monde de ce qui est et de ce qui n'est pas, du monde de ce qui vaut [*vale*] et de ce qui ne vaut pas, du monde de l'éthique et du monde de l'esthétique. Tout cela, rassemblé en une science particulière, différente de toutes les autres, serait-ce que pour ma part je me propose d'appeler science estimative⁶.

Par la suite, en 1918, ce sera dans le *Discours à l'Académie Royale de Sciences Morales et Politiques*, demeuré inédit jusqu'à récemment⁷, qu'Ortega fera ce que l'on pourrait appeler une ébauche, quoique moins condensée que des textes ultérieurs, des fondements de cette science

étaient Ortega, García Morente et Zubiri) fit de la phénoménologie de Husserl, constituera le texte principal d'une traduction que Pablo Posada Varela et moi-même sommes en train de réaliser. Il prendra place dans un projet de publication de textes phénoménologiques d'Ortega y Gasset.

⁴ *Ibid.*, page 469.

⁵ Le lecteur pourra s'il le souhaite se reporter à J. Ortega y Gasset, *O. C.*, op.cit., tome VII, pp. 557-668.

⁶ *Ibid.*, p. 663.

⁷ *Ibid.*, pp. 703-738.

nouvelle. Ce texte, dans lequel le matériau historique revêt une importance non négligeable, se verra repris dans une perspective sensiblement autre, dans l'article intitulé « Nouveaux faits, nouvelles idées. Qu'est-ce que les valeurs ? Initiation à l'*Estimative*⁸ ». Il est à noter que des allusions à ces sujets (à savoir, les valeurs, l'axiologie, et l'*Estimative*) se trouvent déjà dans des cours de 1917⁹. Ainsi, dès cette année-là, Ortega souligne avec force que :

Dans mon cours de 1917-1918, j'ai consacré une partie de mes leçons universitaires à une enquête sur le concept de valeur, là où apparemment, on ne le trouve guère. Pour ce faire, j'ai commencé à faire l'anatomie de l'Éthique classique, de la Scholastique, par exemple, et de l'Éthique kantienne, en montrant comment elle part toujours de façon tacite de l'idée de valeur, en la donnant comme étant présupposée. C'est ainsi que Kant, pour ne parler que de l'extrême, prétend réduire le « bien » à des caractères purement intellectuels : le bon « en soi » est la « bonne volonté », et la « bonne volonté » est celle qui se subsume dans l'impératif catégorique, principe rationnel de la modernité. Or, le contenu de ce principe, ce qui règne en lui, est que nous ayons des volitions contradictoires. Le monde moral, dès lors, en vient à se dissoudre dans le principe logique de non contradiction. Mais, évidemment, dans l'ordre intellectuel, on n'a pas ce principe de physionomie impérative : A n'est pas non-A, dit-il, sans faire aucune allusion à ce qu'un sujet doive ou ne doive point être régi par lui et lui soumettre ses actes non éthiques, dont deux sont, depuis fort longtemps, connus (voir, par exemple, la dispute entre Leibniz et Bayle à ce sujet, dans les *Essais de Théodicée*, Discours préliminaire, paragraphes 23, 60, 63 et suivants). Tout au plus convient-il de faire dériver du principe logique originaire A n'est pas non-A, principe dans lequel se trouve exprimée une qualité fondamentale de l'être, et rien de plus, une règle normative pour le penser dans le sens d'un art du penser, d'une technique intellectuelle. C'est alors que nous pourrions dire : si tu veux penser avec vérité, ne pense jamais A comme identique à non-A. Cela serait un impératif catégorique que Kant nomme « hypothétique ou règle technique », et que, bien naturellement, il exclut de l'éthique où il ne s'agit point de trouver des règles de moyens pour réaliser des fins données, mais où, au contraire, il s'agit de trouver des principes selon lesquels décider des fins. En ce sens catégorique, inconditionnel de l'impératif, cette demande impérieuse ou exigence absolue que nous pensons lorsque nous pensons le « bien moral », est le problème en éthique. Et ce sens

⁸ Voir *Revista de Occidente*, IV, octobre 1923, pp. 39-70. Ce texte a été repris par la suite sous le titre « Introduction à une *Estimative*. Qu'est-ce que les valeurs ? », in J. Ortega y Gasset, *O. C.*, op.cit., tome III, pp. 531-549. C'est ce dernier qui fait l'objet de la présente traduction.

⁹ Ces cours ne sont pas inclus dans les *O. C.*, mais on peut lire quelques « Notes de travaux » (dont la traduction française par nos soins est en cours), in J. Ortega y Gasset, « *Notas de trabajo sobre Estimativa. Tercera parte* », *Revista de Estudios Ortegaianos*, n°35, pp. 7-36, éd. Javier Echeverría et Dolores Sánchez, 2017.

ne peut advenir au principe logique de contradiction en vertu de quelque considération intellectuelle que ce soit. C'est en vain que Kant s'y efforce, quoique les derniers mots de ses *Fondements pour une métaphysique des mœurs* déclarent l'impossibilité qu'il y a à résoudre la moralité en rationalité, si la rationalité s'avère, comme chez Kant, et comme chez tout un chacun, une fonction purement intellectuelle. « De sorte, – conclut-il – que nous ne comprenons point la nécessité inconditionnée, pratique, de l'impératif moral, mais nous comprenons son incompréhensibilité ; et c'est tout ce que l'on peut avec justesse exiger d'une philosophie aspirant à atteindre les limites de la raison humaine, gouvernée par des principes ». Je crois pour ma part qu'au contraire, l'incompréhensible, c'est-à-dire, l'irrationnel, a trois significations différentes : l'irrationnel = le contraire de la raison en tant qu'absurdité, l'irrationnel = le supra-rationnel, ce qu'une certaine capacité de raison ne comprend pas, mais qui peut être compris par une raison supérieure (où il n'est pas, pour le moment, question de savoir si cette supra-raison existe ou non) ; enfin, l'irrationnel au sens de ce qui par sa nature exclut l'être objet d'actes de raison. Ainsi, une couleur est visible, mais elle est irrationnelle, non seulement pour l'homme, comme le dirait Kant, mais y compris pour la supra-raison la plus illimitée. C'est ce dernier sens qu'a le « bien » irrationnel ou, ce qui revient au même, ce n'est pas un objet originellement intellectuel. Nous soutiendrons, contre Kant, donc, que s'il est une « raison pratique », cette dernière ne sera pas une raison intellectuelle, mais une...raison du cœur [en français dans le texte], ainsi que le supposait vaguement Pascal. Dans son *Formalismus in der Ethik*, Scheler y fait déjà allusion. Et, en effet, ce que pour ma part j'entends par Estimative serait un système de la « raison » cordiale. Après la sortie métaphysique de Pascal, peut-être est-ce le premier à parler, formellement et rigoureusement, d'une « *wertempfindende Vernunft* ». Sur l'éthique de Kant, on ira voir l'ouvrage admirable de García Morente¹⁰.

Cette thèse selon laquelle l'Estimative est, dans la philosophie d'Ortega, un pôle absolument central, a été magistralement développée par Noé Expósito Roperero dans l'article précédemment mentionné¹¹, lequel se trouve complété par une autre contribution en cours de publication¹². Soulignons en outre que, pour cette question d'une genèse de l'Estimative, et contrairement à ce que l'on a longtemps pu dire, l'influence de Scheler ne prédomine nullement. En dépit de leur connivence intellectuelle avérée, et

¹⁰ J. Ortega y Gasset, *O. C.*, *op. cit.*, tome VII, pp. 708-709. Nous traduisons. Tout ce texte, ainsi que le *Discours* de 1918, est en cours de traduction par nos soins.

¹¹ N., Expósito Roperero, « *Lecturas de Ortega. A propósito de su fenomenología de los valores y su Estimativa* », *art. cit.*, pp. 57-102.

¹² C'était le cas à l'heure où nous rédigeons ces lignes. Cet article, qui donc complète celui auquel nous faisons référence ci-dessus, a pour références : N. Expósito Roperero, « *La Estimativa de Ortega : de sus circunstancias a sus bases fenomenológicas* », qui devrait être publié dans la *Revista de Estudios Ortegaianos*.

malgré l'admiration profonde que lui vouait Ortega¹³, ce dernier fait une allusion à Theodor Lessing¹⁴, lequel a été directement influencé par la pensée de Husserl. En effet, le philosophe espagnol avait eu connaissance d'un texte de Lessing, intitulé « Système d'axiomatique de la valeur » [*Studien zur Wertaxiomatik*], et duquel il parle dans son *Discours* de 1918¹⁵. Si la note écrite par Ortega ne mène pas à de plus amples développements de sa part, il n'en demeure pas moins que le contact avec la pensée de Lessing, et, à travers ce dernier, avec la philosophie husserlienne, s'avère de la plus haute importance. Ajoutons que, pour Ortega, la valeur ne se joue absolument pas que dans l'action d'un instant. Elle n'en est cependant pas moins objective. Cette idée, Ortega l'aura suivie de façon extrêmement rigoureuse dans l'un de ses derniers très beaux textes, portant sur Vélasquez :

Chaque homme, chaque peuple, chaque époque s'avère, avant tout, un certain système de préférences, au service duquel elle met tout le reste de son être. La vie, c'est toujours cela : jouer son va-tout avec les cartes de valeurs déterminées, et pour cette raison, toute vie a un style – bon ou mauvais, personnel ou commun, créé de façon originale, ou bien reçu du pourtour [*contorno*].¹⁶

Si l'on a pu constater que l'Estimative en tant que telle semblait disparaître des contributions suivantes du philosophe espagnol, et ce, à partir des années 1920, force est de reconnaître qu'à partir de ce qu'Ortega appelait sa « deuxième navigation » (la Raison vitale) et sa « troisième navigation » (la Raison historique), cette nouvelle science se trouve, en réalité, approfondie, sa nature de concept opératoire se voyant confirmée à travers l'usage d'autres concepts, tels que celui de la « préférence »¹⁷, du « préféré », ou encore de la « vocation ». Datant de l'année 1947, le texte ci-dessus, traitant du « problème de la sensibilité *a priori* des valeurs »¹⁸,

¹³ J. Ortega y Gasset, « Max Scheler. Un enivré d'essences (1874-1928) », trad. Julie Cottier et Pablo Posada Varela, in *Annales de Phénoménologie*, 17/2018, pp. 27-31, et plus particulièrement la note 39, p. 27.

¹⁴ Nous devons cette information au bel article, très fourni, de Noé Expósito Roperero, « *Lecturas de Ortega. A propósito de su fenomenología de los valores y su Estimativa* » in *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación filosófica y científica*, No. 4, 2019, pp. 62-63.

¹⁵ J. Ortega y Gasset, *O. C.*, *op. cit.*, tome VII, page 733, note 1.

¹⁶ J. Ortega y Gasset, *O. C. op. cit.*, tome IX, p. 901. Nous traduisons.

¹⁷ Ou encore « système de préférences » [*sistema de preferencias*] et « ordre estimatif » [*orden estimativo*], termes que l'on trouve disséminés dans toute l'œuvre ortéguienne, comme le rappelle judicieusement Noé Expósito Roperero, in « *Lecturas de Ortega. A propósito de su fenomenología de los valores y su Estimativa* », *art. cit.*, p. 77.

¹⁸ J. Ortega y Gasset, *O. C.*, *op. cit.*, tome IX, p. 901.

propose en effet au lecteur une nuance, tout autant qu'un examen plus poussé, de la notion de valeur. Il ne faudrait pas croire, cependant, que les réflexions du premier Ortega se voient simplement intensifiées, comme si elles n'étaient que les prémices d'une pensée tardive nécessairement plus exhaustive, ou plus précise. En effet, le *Discours* de 1918 fait place, très explicitement, à ce qui, notamment dans ledit texte de 1947, est mentionné de façon plus allusive, ou « tacite », comme il l'affirme dans les lignes qui suivent :

Cependant ces dernières [les valeurs] ne sont que de simples images : la véritable explication se doit de rester tacite, parce qu'à force d'être très précise, elle devient difficile, abstruse et longue à énoncer. Je dirai seulement – et parlerai pour un instant en des termes techniques –, à l'adresse de ceux qui sont allés plus loin dans ces problèmes – qu'il s'agit de voir comment la conscience des valeurs peut se donner à l'esprit humain, et ce avant la conscience des choses en lesquelles ces valeurs résident ou vont résider ; il s'agit dès lors du problème de la sensibilité *a priori* des valeurs, qui reste l'une des puissances les plus surprenantes de l'homme, la puissance créatrice par excellence¹⁹.

La terminologie ortéguienne, dont le noyau est l'Estimative, est riche et complexe, mais elle n'occulte et ne nie en rien la valeur au sens ortéguien du terme ; bien au contraire, elle ne vise pas autre chose qu'à renforcer l'idée selon laquelle la valeur est et demeure une objectité. La « préférence » est bel et bien une autre manière de définir la valeur comme étant originellement objective : les individus, tout autant que les générations, y font face ; c'est dire à quel point cette notion se décline, parce qu'elle ne cesse de *se vivre* sur plusieurs plans tout à la fois, individuel et collectif, biographique et historique. Ce caractère absolument objectif de la valeur est affirmé ailleurs : « La conscience de valeur est tout aussi générale et primitive que la conscience d'objet »²⁰. La conscience des valeurs, tout en étant objective, fonctionne comme le substrat, comme le socle de la conscience d'objets :

La fonction d'« estimer » et de « mésestimer » [*mesestimar*] est l'état *le plus profond et le plus radical* de la conscience – individuelle et collective –, tout le reste – sentiment, appétit et intellection – dépendant de celle-là. Un homme est, d'abord et plus profondément que quoi que ce soit d'autre, *un régime d'estimations et de mésestimations* [desestimaciones] : le reste de ses activités se modèle et se meut à l'intérieur du cadre de son caractère estimatif.²¹

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ J. Ortega y Gasset, *O. C.*, *op. cit.*, tome VII, p. 710.

²¹ *Ibid.*, p. 731.

Et c'est bien Husserl qui apparaît ici comme un maître pour le penseur espagnol²². La phénoménologie est toujours restée pour lui un point d'ancrage, tout autant qu'un horizon, auquel il aura conféré une tonalité, une *couleur* spécifique. Ainsi, dans un cours²³ intitulé « L'homme et les gens »²⁴, et qu'il avait donné à Buenos Aires en 1939-1940 (et donc, tardivement, si l'on peut dire), et donnant lieu à l'ouvrage de Ortega du même titre²⁵, c'est bien d'un maître [« *mi maestro* »] qu'il parle avec respect, en évoquant Husserl²⁶.

Pour Ortega, la « vocation » met en jeu, à tout moment, des valeurs. Dans le texte qui suit, datant de l'année 1928, et provenant d'une conférence donnée à Buenos Aires, il rattache la question des valeurs non seulement à la tradition philosophique grecque, en suivant le sillage aristotélicien, mais il en fait également une pierre de touche qui nourrira, non de biais, mais de façon centrale, toute sa réflexion éthique au fil des décennies.

Parce que l'éthique, depuis le début, depuis la première grande œuvre qui créa jusqu'à son nom, le fameux ouvrage d'Aristote, ne fut pas autre chose que ceci : la mise en contact [*el ponernos en contacto*] de nous-mêmes avec le grand répertoire de valeurs possibles de l'humanité. Et le vieux maître grec d'employer, dans les premières phrases de son livre, une merveilleuse formule pour définir l'éthique : si un archer est en quête d'une cible pour sa flèche, comment, à notre tour, ne la chercherions-nous pas pour notre propre vie ?²⁷

La question des valeurs est donc sans conteste décisive pour Ortega, dans la mesure où elle ne cessera d'irriguer sa pensée phénoménologique :

²² À propos de la filiation entre la phénoménologie husserlienne et la pensée ortéguienne, nous invitons le lecteur à prendre connaissance du bel ouvrage de Javier San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid : Biblioteca nueva/Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 2012.

²³ Rappelons ici les mots de Manuel Granell, disciple direct d'Ortega à l'Université de Madrid : « Ce n'est pas sans risque que l'on pouvait accentuer *l'estimer*, en galvanisant les valeurs. Mais le souffle le plus intense, c'est dans ses cours qu'Ortega le trouvait. », in M. Granell, *Ethología y existencia. Fundamentaciones etológicas*. Madrid : Fundación Manuel Granell, 2008, p. 16. Nous traduisons et remercions l'article de Noé Expósito Roperó, « *Lecturas de Ortega. A propósito de su fenomenología de los valores y su Estimativa* », *op. cit.*, pp. 75-76, d'avoir attiré notre attention sur cette remarque tout à fait à propos.

²⁴ J. Ortega y Gasset, *O. C.*, *op. cit.*, tome IX, p. 325.

²⁵ Ouvrage paru à titre posthume en 1957, et dont la genèse s'étale sur plus de vingt ans (1934-1955). Il existe une traduction française de cet ouvrage : *L'homme et les gens*, trad. fr. F. Géral, Éditions E.N.S. Rue d'Ulm, Paris, 2008.

²⁶ *Ibidem*. Dans ce même cours, Ortega ajoutera que Husserl est pour lui la « figure philosophique la plus haute en ce siècle » [*la figura más alta en lo que va de siglo*]. Nous traduisons.

²⁷ J. Ortega y Gasset, *O. C.*, *op. cit.*, tome VIII, p. 114. Nous traduisons.

s'emparant de ce problème en faisant des valeurs des objectités, le penseur espagnol aura déployé, avec une patience non exempte de découvertes inspirées, l'*arc* des valeurs, tant sur le plan historique (ladite « Raison historique », dont le sujet concret sont les « générations ») qu'au niveau biographique (où se joue la « Raison vitale », dont le sujet est toujours une vie individuelle, une conscience incarnée).