

**Annales  
de  
Phénoménologie**

# Annales de Phénoménologie

*Directeur de la publication* : Marc RICHIR

*Secrétaire de Rédaction et commandes* :

France GRENIER-RICHIR  
669 chemin des Bellonis  
Les Bonsjeans par les Baux  
F 84410 Bedoin (France)  
e-mail : [france.grenier-richir@wanadoo.fr](mailto:france.grenier-richir@wanadoo.fr)

Comité de rédaction : Marc RICHIR (dir.), Pierre KERSZBERG, Patrice LORAUX, Guy VAN KERCKHOVEN

Revue éditée par l'*Association pour la promotion de la Phénoménologie*.

*Siège social et secrétariat* :

Gérard BORDÉ  
14 rue Le Mattre  
F-80000-Amiens (France)

ISSN : 1632-0808  
ISBN : 978-2-916484-12-9

Prix de vente au numéro : 20 €

Abonnement pour deux numéros :

France et Union Européenne (frais d'envoi inclus) 40 €  
Hors Union Européenne (frais d'envoi inclus) 45 €

**Annales  
de  
Phénoménologie**

**2015**

À PARAÎTRE :

Georgy CHERNAVIN, *L'incompréhensibilité de ce qui va de soi chez Husserl et Fink*

Sacha CARLSON, *Théâtralité et phénoménalité*

Eugen FINK, *Éléments pour une critique de Husserl* (1940)

Florian Forestier, *La continuité de soi et la discontinuité temporelle*

*Les manuscrits peuvent être envoyés au Secrétariat de Rédaction.  
La Revue n'en est pas responsable.*

## SOMMAIRE

<i>Sur l'intermédiation</i> .....	7
RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA	
<i>Le concept finkien d'Aufhebung</i> .....	37
STÉPHANE FINETTI	
<i>Phénoménalité pure et démultiplication de la concrescence</i> .....	57
PABLO POSADA	
<i>L'architectonique flexible de la phénoménologie</i> .....	97
GEORGY CHERNAVIN	
<i>Quatre essais sur l'origine transcendantale des phénomènes</i> .....	121
MARC RICHIR	
<i>De la cont(r)actibilité. Exercices d'agilité phénoménologique</i> .....	195
ROBERT ALEXANDER	
<i>Considérations sur l'inconscient phénoménologique</i> .....	205
ALEXANDER SCHNELL	
<i>« Constructions » spéculatives et « constructions » phénoménologiques dans l'espace de la psychothérapie</i> .....	221
JOËLLE MESNIL	
<i>Idéal et Verstiegenheit dans la psychose</i> .....	277
TETSUO SAWADA	
<i>De la connaissance philosophique</i> .....	297
FLORIAN FORESTIER	
<i>Pour une description phénoménologique des poèmes (II)</i> .....	317
JÜRGEN TRINKS	
<i>Notes sur poésie et philosophie</i> .....	331
SARA PAIN	

<i>Problèmes de la lyrique et autres essais</i> . . . . .	337
ANTONIO MACHADO	
(Textes présentés par Fernando Comella	
et traduits par Fernando Comella et Pablo Posada)	
<i>Sur l'anthropologie de la musique</i> . . . . .	355
HELMUTH PLESSNER	
(traduit et introduit par Patrick Lang)	

# Sur l’intermédiation

RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA

## 1. INTRODUCTION

On pourrait considérer qu’il existe un large consensus sur la thèse suivante : étant donné une interaction entre deux instances, surtout s’il s’agit d’instances très éloignées, il y a toujours une intermédiation qui facilite cette interaction. Lorsque dans son Cours de 1905, Husserl découvre qu’au fond des aperceptions objectives il y a une instance de *phantasiai* sans identité qui interagit avec ces perceptions, apparaît, de toute évidence, dans la phénoménologie, l’exigence d’une médiation. De la même façon, lorsque Twardowski soutient que, entre les opérations subjectives et les synthèses objectives, ce qui intervient est une image mentale, Husserl s’emploie à déceler la nature de cette médiation, qui va s’avérer être très proche de sa notion de contenu en tant que *hylé*.

Les intermédiaires sont aussi universelles et diverses que les interactions. Les physiciens sont arrivés au consensus du *modèle standard*, où les forces physiques interagissent à longue distance (forces électromagnétique et gravitationnelle) et à courte distance (forces forte et faible), avec une énergie très différente (la force électromagnétique est d’un ordre de  $10^{41}$  fois la force gravitationnelle) ; mais il y a toujours, dans toute interaction, médiation de particules appelées bosons : des photons, des gluons, des gravitons, des particules W ou Z, parmi lesquelles, la plus renommée est un quantum sans masse : le photon. En tout cas, toutes les forces physiques interagissent avec une intermédiation et un échange.

Dans la lutte politique, le pouvoir qui conforme les états est une instance qui, pour se justifier, a besoin d’une interaction avec le registre de la communauté humaine et le fait à travers des nations ou des groupements ethniques.

Dans le monde de l’art les *constructa* artistiques, ce qu’on appelle les œuvres d’art, sont les intermédiaires entre l’expérience objective et l’expérience esthétique.

Sur le plan mythologique de certaines religions, l’instance divine de la transcendance absolue interagit avec l’instance naturelle et humaine par

l’intermédiation d’un être privilégié qui accomplit sa mission de médiateur en participant des deux instances abyssalement éloignées.

Les cas d’interaction avec médiation sont innombrables. Même dans l’humble expérience d’une force musculaire qui agit sur un objet, en modifiant la position de sa masse, le contact n’est jamais immédiat, instantané. Il y a toujours une distance, un retard, avec la conséquente intermédiation.

Cependant on parle parfois d’une interaction « directe », tout en suggérant l’absence d’intermédiation. Mais dans ce cas, le problème est de n’avoir pas trouvé l’intermédiation correcte. Lorsque dans la physique classique, on considérait l’action gravitationnelle immédiate et instantanée, ce que l’on considérait était en fait une situation limite : l’ignorance acceptée d’une médiation inconnue. Avec la physique quantique, on retrouve le problème d’une action « directe » qui mettrait en question la notion classique de « champ » introduite par Faraday et perfectionnée par Maxwell ; mais comme nous le verrons plus loin, ce qui était en train de se profiler était l’idée tout à fait phénoménologique d’une médiation virtuelle.

Notre objectif, dans cet article, est de rechercher les implications phénoménologiques de l’intermédiation. Pour ce faire, nous commencerons par examiner quatre exemples paradigmatisques d’intermédiation appartenant à quatre champs très différents : scientifique, politique, mythique et artistique ; en deuxième lieu, nous ébaucherons une théorie phénoménologique de l’intermédiation.

### *Quatre cas concrets d’intermédiation*

Le premier des cas proposés est celui de l’interaction de particules dans la force électromagnétique, lorsque pendant les années 40, l’électromagnétisme classique de Maxwell devient électrodynamique quantique grâce à Schwinger, Feynman et Tomonaga ; et lorsqu’on dessine une nouvelle formulation de la mécanique quantique, les « chemins intégraux », où l’idée d’onde est abandonnée, mais où les particules « se replient », en parcourant entre deux points tous les « chemins *transpossibles* », qui ne sont pas encore des trajectoires, doués d’un facteur de phase exprimé par l’argument d’un nombre complexe.

L’intérêt de cet exemple est évident pour la phénoménologie, étant donné que le territoire de la *phantasia*, découvert par Husserl, tout comme le territoire de l’échelle quantique, manque de structures d’identité et de commutation propres à l’échelle classique. Voilà ce qui fait du physicien Feynman un « penseur phénoménologique » remarquable. Pour lui, la physique est plus un dévoilement des choses mêmes qu’une construction théorique. Lorsque après

la deuxième Guerre Mondiale, il lutte à bras-le-corps avec les indésirables infinis, lesquels apparaissent dans ce qu'on a appelé la « renormalisation », il s'exclame : « *It is not philosophy we are after, but the behavior of real things... so, we have measured these things for which our theory gives such absurd answers...* »<sup>1</sup>.

Dans la théorie classique, l'interaction électromagnétique avait lieu par l'intermédiation d'un champ. Mais dans un tel cas, l'auto-énergie de l'électron, en interagissant avec son champ, produirait un infini. La médiation du champ classique était donc inacceptable ; le champ devait être « quantifié » en tant que champ de photons et, à ce moment-là, l'interaction des électrons ne serait pas intermédiaire par un champ : il s'agirait d'une *interaction directe moyennant des photons*. Mais, comment parler d'une interaction directe du moment qu'elle est intermédiaire par des photons ? La réponse est : tout simplement parce qu'il s'agit d'une intermédiation *virtuelle*. Et c'est justement cette intermédiation virtuelle qui ouvre le passage à une nouvelle formulation de la physique quantique : les « chemins transpossibles » qui additionnent leurs contributions, aussi impossible que cela puisse paraître à des yeux classiques habitués au possible. Tel est le mouvement de la pensée d'un physicien qui, malgré lui, réfléchit phénoménologiquement.

La virtualité (pas effective mais active) est employée ici dans des termes purement physiques, mais elle ne déployera pleinement ses ressources que lorsqu'elle sera analysée phénoménologiquement. Husserl distingue soigneusement entre *funktionieren* et *fungieren*, le fonctionnement effectif et celui simplement actif dans le sens où Maldiney parlait de « transpossibilité ».

La virtualité physique est sous-jacente au principe d'incertitude de Heisenberg. Dans une interaction, pour que l'énergie et le moment soient conservés, les particules doivent se « virtualiser » : elles doivent disparaître le temps suffisant pour ne pas être directement mesurées. Le physicien espagnol Francisco Yndurain, explique cette virtualisation avec une métaphore pleine d'actualité : « L'électron fait l'emprunt d'une énergie qu'il n'a pas (une hypothèque) au principe d'incertitude (la banque Heisenberg), une énergie qu'il utilise pour émettre un photon. Ceci est acceptable pourvu qu'il restitue l'hypothèque, en réabsorbant le photon dans le délai que le principe d'incertitude exige »<sup>2</sup>.

Il n'y a pas de champ classique, qui empêcherait la virtualité, parce qu'il ne peut pas y avoir d'émission de photons sans qu'ils soient absorbés (et dans les termes obligés par le principe de Heisenberg). Un électron qui

1. Dans : James Gleick, *Genius, the life and science of Richard Feynman*, New York, Random House, 1993, p. 232.

2. Francisco Yndurain, *Electrones, neutrinos y quarks*, Barcelonne, Crítica, 2009, p. 98.

pourrait émettre des photons sans un autre prêt à les absorber est donc inconcevable. Mais de la même façon qu'il n'y a pas d'émission libre et que l'émission est conditionnée par une absorption dans un laps temporel qui ne permet pas la mesure, il n'y a pas non plus d'auto-interaction d'un électron au sens classique. Dans un champ classique, l'auto-énergie (auto-interaction de l'électron) suscitait l'infini. Ce qui veut dire que l'auto-interaction de l'électron est aussi virtuelle. Un électron interagit avec lui-même en émettant un photon et en l'absorbant, plus tard, virtuellement. L'auto-énergie de l'électron est seulement explicable lorsqu'il interagit avec lui-même dans un champ qui n'est plus classique (préalable), mais qui est un champ dérivé (quantique).

Dans le nouveau champ virtuel de l'électrodynamique quantique, il n'y a pas d'interactions instantanées, mais toute interaction a le retard imposé par la vitesse de la lumière ; mais les interactions sont virtuelles, puisque cela est exigé par la confluence de deux principes inéluctables : le principe d'incertitude qui impose un ordre qui exclut la simultanéité, et le principe de conservation, sans lequel la physique ne pourrait plus exister. L'intermédiation virtuelle nuance ainsi, à cette échelle quantique, les interactions et auto-interactions, en les dépossédant de leur caractère classique. (Le lecteur phénoménologique sera capable de traduire facilement ceci dans le registre de la *phantasia* : une communauté de sujets singuliers en interfacticité, sans une conscience réflexive, par l'effet d'une intermédiation virtuelle).

Il faut aussi tenir compte de deux autres questions importantes, suscitées par cette solution de l'interaction directe avec de l'intermédiation virtuelle : une nouvelle conception des idées classiques de l'espace et du temps. Avec la virtualité de l'échange de bosons moyennant son émission / absorption, avec le retard de la limite de la vitesse de la lumière et les constrictions du principe d'incertitude, l'intermédiation montre sa caractéristique non-classique. Non seulement les « nouveaux chemins » ne dessinent pas de trajectoires mais des parcours qui, même s'ils sont continus, ne sont pas différentiables (des courbes fractales) ; mais est aussi remise en question la temporalité propre à la vie opératoire objective. La nouvelle quantification abandonne la fonction d'onde (la fonction de densité de probabilité). Maintenant les particules, lorsqu'elles parcourent tous les « chemins » possibles et impossibles, abandonnent la temporalité de continuité et de présents, propres à l'observateur.

Le temps de l'équation de Schrödinger n'était pas la temporalité du « chemin » des particules, mais le temps propre à l'observateur ; puisque la présence d'un observateur était nécessaire pour définir la fonction d'onde dans la mesure du changement des états quantiques, la temporalité de l'équation était la temporalité de l'observateur. Mais ici, la temporalité est différente : tel est le sens de l'échange technique entre l'hamiltonien et le lagrangien dans

la nouvelle formulation. Puisque l'intermédiation virtuelle dans l'interaction a lieu avec un retard temporel, il ne s'agit plus de décrire un présent et son évolution dans des instants successifs. La temporalité est bouleversée ; à la rigueur, il ne s'agit plus, dans cette intermédiation, d'une temporalité, mais d'une temporalisation, du faire et défaire de ce que le déploiement temporel signifie : l'irréversibilité. Les « chemins » de l'intermédiation traduisent le bouleversement temporel : passé et futur interagissent parce que, avec eux, toute relation est possible (transpossible). C'est à ce moment-là que l'on peut voir apparaître le caractère dérivé de l'idée physique de « champ ».

Dans l'électrodynamique classique, le champ dessiné par l'interaction des particules pouvait être représenté par un ensemble d'oscillateurs harmoniques : les interactions impliquaient un mouvement depuis un moment donné jusqu'à un autre moment. On disait que le mouvement d'une particule, à un moment donné, dépend du mouvement d'une autre à un moment précédent, et que l'équation d'onde décrit le mouvement des deux particules à ce moment précis. Il s'agit de la temporalité classique. Mais dans l'intermédiation virtuelle, la temporalité est différente. D'après Feynman : « On ne peut pas concentrer le passé dans une seule fonction d'état »<sup>3</sup>. Tous les « chemins » mettent à contribution la *totalité* de leurs mouvements, mais ils n'ont pas de trajectoires et n'exercent pas non plus de mouvement irréversible. C'est au moment où s'additionnent, par interférence, des apports de chaque chemin, comme effet de la superposition, qu'apparaît la temporalité comme irréversibilité : une irréversibilité à l'échelle quantique, différente de celle classique avec sa tendance au désordre.

Il en va de même de la spatialité. Dans l'intermédiation virtuelle, c'est le déploiement de « chemins », sans trajectoire mais qui explorent tout le domaine du transpossible, ce qui « spatialise » (spatialisation), sans aucun champ préalable existant.

L'énigme de savoir « comment le monde classique de notre expérience est le résultat d'une réalité quantique sous-jacente » (*how the classical world of our experience results from an underlying quantum reality*)<sup>4</sup> – énigme que Lawrence Krauss pense n'être pas encore résolue de manière satisfaisante – est l'homologue du problème du « se faire » et « se défaire » de toutes les synthèses, de toute temporalité et de toute spatialité, même de tout sens, qui caractérise le niveau de la *phantasia*, exploré par Husserl ; niveau que les physiciens décrivent dans un équilibre thermodynamique et que les philo-

3. Richard Feynman, « Approche space-temps de la mécanique quantique non relativiste », in : *La thèse de Feynman*, París, Pearson Éducation France, 2007, p. 98.

4. Lawrence Krauss, *Quantum man, Richard Feynman's life in Science*, N. Y., Norton, 2011, p. 72.

sophes pensent comme le domaine de l'écart et de la négativité, face à l'identité et la positivité du monde classique.

\*  
\* \*

Le deuxième cas d'intermédiation a été pris aux antipodes du cas précédent. Si dans le premier cas nous avions choisi l'intermédiation de l'interaction produite au commencement de la *scala naturæ* (une intermédiation virtuelle), dans ce deuxième cas, nous allons examiner une puissante intermédiation effective qui se situe à l'autre bout de la dite échelle, dans le domaine de l'intersubjectivité humaine, où la *scala naturæ* reste suspendue et inversée (*epokhē*).

Les hommes sont des sujets opératoires dont l'activité a une spécificité et un domaine différents selon l'échelle d'observation de son opérativité. On peut distinguer les niveaux humain, national et politique comme trois territoires qui répondent à trois niveaux d'intersubjectivité reliés par une implication de « transpassibilité ». En termes classiques, on dirait : *humanitas*, *natio* et *demos*.

L'humain est l'intersubjectivité dans la *phantasia*, à l'échelle minimale, où l'intentionnalité s'est évanouie jusqu'à devenir inobservables, tout comme, dans la physique, la gravitation devient inexpérimentable au niveau quantique. À proprement parler, dans cette communauté humaine de singularités sans *ego*, radicalement pareils, ceux-ci sont reliés dans la mesure où ils « deviennent humains », dans la même mesure où se fait (et se défait) le sens de l'humain : interfacticité.

Le politique est le domaine du pouvoir. Les sujets pleinement opératoires s'organisent (partition intentionnelle) dans des unités politiques qu'on appelle des états, qui protègent et exigent de l'obéissance (*protego ergo obligo*). Le pouvoir nu dans les états a besoin d'une justification, et l'obtiennent à travers l'interaction avec le niveau de l'humain. La partie de l'état qui assume le pouvoir ne peut justifier ce pouvoir en tant qu'acceptable par la totalité qu'en faisant appel à l'égalité radicale des humains ; c'est alors que tous les sujets opératoires deviennent des citoyens. Au contraire, un despotisme, plus ou moins éclairé, conduit à la débâcle du *demos* politique. Une telle interaction n'est pas directe, n'est pas virtuelle, mais elle exige l'intermédiation effective du national.

La *natio* est le territoire de l'intersubjectivité intégrée par un mélange confus d'identités de langue, de mythologies religieuses et de mœurs plus ou moins codifiées (partition de l'humain par l'identité), et elle sert d'intermédiaire entre les extrêmes de l'arc humain-politique qui interagissent entre eux.

Cette organisation tripartite, humaine-nationale-politique, peut « dégénérer » dans une organisation bipartite, en court-circuitant l'intermédiation, lorsque le national et le politique se confondent. Il y a deux cas paradigmatisques de cette dégénérescence politique. Dans les sociétés dites primitives, étudiées par Clastres, le national assume les fonctions politiques en court-circuitant la solution politique de l'état, ce qui bouleverse, d'une façon étonnante, la vie sociale. Dans des sociétés apparemment développées, il peut arriver que le politique reste encadré et dirigé par le national, tout en bouleversant aussi le jeu de la justification du pouvoir et en causant possiblement la division de la propre nation.

Il faut analyser de plus près cette intermédiation du national dans l'interaction entre le *demos* politique et la *communauté* humaine. Si l'on introduit l'opération du pouvoir dans l'intersubjectivité intentionnelle et opératoire, et qu'on procède par là à sa justification, le résultat, dans les temps modernes, est une partition en états, des unités politiques organisées. L'état est ainsi le *demos* devenu *polis*, le degré maximal d'association en intensité, de façon à garantir institutionnellement, *ad intra*, l'ordre ; et, *ad extra*, une pluralité d'autres états se respectent en tant que des ennemis potentiels (*hostes*), en sachant que la menace existentielle de quelqu'un peut mener à la *ultima ratio* de la guerre.

La justification du pouvoir est toujours l'appel à une instance transcendante où la *eutaxía* peut se fonder<sup>5</sup> : l'acceptation temporelle par le tout du *demos* du projet politique de la partie qui assume le pouvoir. À d'autres époques, l'instance à laquelle on fait appel comme base de justification étaient les dieux protecteurs de familles royales ou le dieu fondement du droit divin. À l'époque moderne, une telle instance a été sécularisée dans l'*humanité* en tant qu'*humanité*, cette *humanité* étant précisément le terme de la réduction phénoménologique : « l'intersubjectivité » devenue une communauté de singularités-non-egoïques en interfacticité. C'est cet appel à l'égalité radicale et à l'empathie des singularités d'une *humanité* qui n'est plus une espèce animale naturelle parce que l'échelle naturelle a été interrompue par l'*epokhē*, qui garantit que le pouvoir politique d'une partie du *demos* soit acceptée par le tout et, de cette façon, le pouvoir se *démocratise*.

Le lien humain est le terme où la réduction phénoménologique conduit dans la région transopératoire (dans le transpossible), lorsque cette réduction part d'un lien social où le pouvoir est légitimé. Le pouvoir est justifié lorsque

---

5. *Eutaxía* est un terme aristotelien racheté, à ces effets, par Gustavo Bueno, dans son livre de 1991, *Pimer ensayo sobre las categorías de las ciencias políticas*. La légitimation du pouvoir a été largement analysée par Marc Richir dans *La contingencia del despota*, Madrid, Brumaria, 2013. Version française originale chez Payot, Paris, 2014.

le lien social interagit effectivement avec le lien humain. Mais cette interaction n'est pas directe, mais intermédiaire d'une façon effective, non virtuelle. Le national est ce qui intermédiaire, dans l'interaction, entre le politique et l'humain. Sans la médiation du national, le court-circuit entre ces deux instances si éloignées, l'humain des *phantasíai* et le politique des opérations brutalement objectives, est inéluctable.

La teneur du national diffère ainsi radicalement du contenu du politique. Aussi dans le national il y a une partition de l'humanité en classes d'équivalence par langues, religions et morale (mœurs, *mores*). Mais, parmi les cercles qui résultent de la partition nationale, il ne doit pas y avoir d'hostilité latente, comme celle qu'on peut trouver parmi les états qui résultent de la partition politique. Il est surprenant que les langues modernes ne reflètent la dualité des notions d'« inimitié » – dualité qui est obvie dans les langues classiques. En latin, *hostis* et, en grec, *polemios* sont l'« inimitié » politique ; tandis que *inimicus* et *ekhthrós* désignent l'« inimitié » nationale. La différence est évidente si l'on tient compte de l'affectivité qui se déploie dans chacun des deux cas. Dans le cas limite de la guerre entre des états, le soldat peut tuer son ennemi (*hostis*) sans haine. En cas de conflit national (*inimicus*), on peut « haïr » (haines à cause des langues, des mœurs ou des dieux) mais on ne tue pas. C'est seulement lorsque le *national médiateur* se brise (*stasis*, guerre civile), que l'on tue avec de la haine. Mais la faillite du national brise alors l'interaction entre les extrêmes de l'humain et du politique. Le politique (l'état démocratique) est donc le plus haut degré d'association humaine. Or on ne l'atteint pas par l'intensification du national, mais par sa médiation dans la friction de l'histoire qui charrie lourdement les langues, les mœurs et les croyances.

Carl Schmitt nous rappelle que dans le précepte évangélique, *digite inimicos vestros* (*agapáte toūs ekhthroūs hymōn*), n'apparaissent pas les termes *hostis* et *polemios*<sup>6</sup>. L'amour et la haine sont des affaires nationales, non politiques<sup>7</sup>. La *stasis* – la guerre civile – n'a rien à voir avec la guerre politique. Elles se produisent sur un niveau phénoménologique différent ; la guerre politique a lieu entre les états, la guerre civile au sein du national. Nous avons ainsi trois niveaux – *humanitas*, *natio* et *demos* – dont les extrêmes sont intermédiaires. Le niveau de l'humanité consiste en une communauté de subjectivités singulières, en écart et en connexion intime, où il n'y a pas de société, mais la vivacité de l'humain sous la forme d'une égalité radicale de ses composants, dans un équilibre dynamique où toute structure se fait et se défait.

6. Mt 5, 44 ; Lc 6, 27.

7. Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 59. Texte de 1932.

C'est un niveau énergétique où l'humanité acquiert un sens après l'inversion de l'échelle naturelle. Les deux autres niveaux intègrent de manière différente le contenu de l'association, soit sous la forme de contraintes sociales dans lesquelles des mythes archaïques moultent des mœurs communautaires traditionnelles, soit sous la forme d'opérations soumises à un pouvoir dont la légalité est acceptée parce que légitimée ; et dans ce cas, la légitimation n'est possible que par un appel au niveau de l'humanité.

L'humain a donc un *status* bien différentié : il ne peut pas être politiquement « utilisé ». L'horizon de l'humanité est transcendant à la politique ; il s'agit d'un horizon éthique, non moral (*mores*), et en vertu duquel l'unité politique et l'ordre « eutaxique » (le pouvoir) sont légitimés. Tout est soumis au jeu politique, sauf l'humain, qui est un horizon éthique qu'on ne peut pas utiliser dans le conflit politique. Employer l'humanité dans ce contexte consiste à refuser cette même humanité à l'ennemi politique en le naturalisant, en le déshumanisant et en transformant la lutte politique en une lutte naturelle. Tout autre contenu s'ingère politiquement. Un projet délibérément « libéral », à savoir par exemple dans lequel l'économie est autonomisée et surmonte toute considération politique, n'est pas admissible. Dans le livre cité plus haut, Schmitt nous rappelle que lorsque Rathenau dit qu'aujourd'hui le destin n'est plus la politique mais l'économie, il serait plus correct de dire que la politique continue à être le destin, mais que provisoirement, par abandon, l'économie est devenue un fait politique et qu'elle est devenue de la sorte un sinistre destin temporel. Il en va de même pour le national et son autonomie prétendue.

C'est ainsi que la « dégénérescence » de la structure tripartite et son interaction / intermédiation apparaît, dès lors que les niveaux du national et du politique se fondent et se confondent, bouleversant par là même l'équilibre de la structure et la légitimation de l'ordre eutaxique. On distinguait plus haut deux cas ou figures : celui des « sociétés sans état » ou « contre l'état » dans les sociétés primitives analysées par Clastres ; et celui des sociétés civilisées qui exigent du politique qu'il s'ajuste au contour du national en qualité de source (principe des nationalités).

Dans les sociétés des indiens guayaquis, il existe une articulation « politique » sans coercition légitimée du pouvoir, dans la mesure où dans ces sociétés, le pouvoir n'est pas exercé. La coercition politique est changée ainsi en constriction nationale. Les mœurs traditionnelles partagées communautairement, sans dispute, et mythologiquement renforcées, constituent maintenant la base de la configuration « politique », l'intermédiation s'effaçant par ailleurs. L'humain entre alors directement en contact avec le social qui est contraint quant à lui non pas par des lois écrites, mais par des lois « inscrites » (Kafka). Il y a une initiation rituelle, avec ses symboles omniprésents

dans la vie communautaire, alors qu'un « chef » maintient le troupeau avec le don de sa parole qui rappelle périodiquement les mythes fondateurs. Dans ce modèle, il n'y a pas de problème strictement politique comme celui de la prise et du changement de pouvoir : c'est que le pouvoir est éparsillé parmi la masse, et surtout qu'il y a un changement dans la relation avec les autres unités équivalentes. Il ne s'agit pas d'unités politiques qui peuvent s'affronter (en temps de guerre) si elles se sentent menacées existentiellement. La guerre devient ainsi une *action* normale (pas en tant que *ultima ratio*), une guerre avec haine comme dans le cas des guerres civiles. Autrui, appartenant aussi à une communauté, est continûment haï (et fréquemment méprisé) pour que telle tradition propre puisse être maintenue. Il s'agit d'une situation d'inimitié permanente, de guerre active, sans trêve. Aussi, de façon corrélative, sans agir politiquement et sans exercer le pouvoir, le chef maintient la cohésion du groupe. Sans la haine nationale de l'autre et sans l'action symbolique du chef, le groupe disparaîtrait.

Un autre cas, quoique non sans similitudes avec le cas des sociétés contre l'état qu'on vient d'envisager, est la figure moderne des nationalismes, lorsque en application d'un supposé principe, on soutient que le politique doit s'ajuster au national, et que par conséquent, il doit y avoir « autant d'états que de nations »<sup>8</sup>. On observe aussi, dans ce cas, une structure « dégénérée » due à la disparition de l'intermédiation. On suppose que, dans les nationalismes, les mœurs traditionnelles, spécialement celle de la langue, mythologiquement sublimées, constituent le fondement incontestable et unique de la configuration politique, et qu'elles façonnent ainsi le cadre politique. Dans ce cas, la confusion politique est assurée ; l'intermédiation disparaît et il n'y a plus aucune possibilité d'*eutaxía*. Tandis que, dans la configuration politique avec intermédiation nationale en tant que résultat de l'histoire, une partie exerçait le pouvoir sur l'autre en vertu de la légitimation égalitaire humaine, dans ce cas l'ordre « *eutaxique* » est impossible : le pouvoir d'une partie s'impose sans être accepté par l'autre, et la « décision » soi-disant politique devient « scission » du tissu national, tout comme dans le récit biblique sur Salomon dans le Livre des Rois. L'hypertrophie nationale est une dystrophie politique par confusion et *metábasis* des différents niveaux qui interagissent sans intermédiation.

\*  
\* \*  
\_\_\_\_\_

8. Dans le premier cas, le national assumait le politique ; dans ce deuxième cas, le politique s'ajuste au national.

Le troisième cas – ou exemple – d’intermédiation dans une interaction, nous le puiserons à un champ très différent : celui de la mythologie religieuse. Le christianisme est une religion qui, tout en maintenant le monothéisme transcendant, établit que Jésus est le Christ, qu’il existe un médiateur entre le transcendant et le mondain, même si cette médiation a l’air d’être paradoxale, en oscillant entre l’effectivité et la virtualité. Hegel avait vu dans le Christ l’union archétypale entre Dieu et l’être humain, et il développa cette idée en dehors des coordonnées religieuses ; mais la théologie s’est trouvée forcée, quant à elle, à le faire : dans le premier christianisme, avec l’idée hellénique de *nature* ; et dans le christianisme réformé, avec l’idée moderne d’*histoire*.

Dans ces deux cas, l’effort pour profiler le *status* de l’intermédiaire entre la transcendance absolue et l’immanence mondaine a été si immense que la *parádosis*, la tradition cristallisée dans les quatre premiers conciles, a consolidé l’articulation d’un paradoxe sans lequel l’intermédiaire eût dérivé vers les extrêmes intermédiaires en perdant sa fonction.

Comme dans un syllogisme gigantesque, si le terme moyen n’est pas universel, l’intermédiation disparaît : il y a alors quatre termes dont quelques-uns sont au milieu sans intermédiaire. Il est arrivé que les solutions les plus proches de la rationalité philosophique (l’arianisme, le monarchianisme, le modalisme trinitaire, l’adoptianisme, l’apollinarisme, même, quoique dans un autre sens, le monophysisme) aient été des solutions biaisées vers les extrêmes, « démoniaques », d’après Tillich ; et il est aussi arrivé que l’intermédiation effective du médiateur chrétien se soit sentie à l’aise dans l’absurde rationnel du paradoxe.

Dans le christianisme orthodoxe, l’intermédiation du Christ a été assurée parce que l’homme historique, Jésus de Nazareth, avait une *nature* non seulement semblable, mais égale, à celle du Père : *homooúsios* et pas seulement *homoioúsios*. C’est pourquoi la christologie a fini par se répercuter sur la trinité : le fils est engendré et non pas créé, *genitum non factum*. C’est ainsi qu’en tant que dieu véritable et homme véritable, il pouvait intermédiaire entre la transcendance absolue et la mondanité relative.

Les objections rationnelles à cette façon de comprendre cette intermédiation inouïe procèdent sur deux fronts, « démoniaques » tous les deux : l’arianisme, qui est une positivité démoniaque, et le monophysisme, qui doit se comprendre comme une négativité démoniaque. Une troisième solution était possible : le « rabais » de la révélation salvatrice entre les deux extrêmes abyssaux, à savoir, dans des termes d’une simple religion : la solution profane. Dans ses différentes versions, l’arianisme consistait à garantir que le médiateur soit inférieur au dieu transcendant, même si l’on acceptait sa divinité ; il devrait être un dieu moins digne et puissant : plutôt un démiurge, un

créateur du monde ou l'âme du monde. Il y aurait alors un être moyen sans capacité d'intermédiation.

Le problème théorique qui se posait par là est similaire à celui que pose la physique quantique : l'interaction entre les deux extrêmes serait directe ; mais tandis que les physiciens ont théorisé l'intermédiation *virtuelle*, les théologiens se sont inscrits dans l'intermédiation *paradoxalement* : la fusion du Christ et Dieu. L'alternative était la duplication de la divinité ou la virtualisation de médiateur ; on entamait ainsi le chemin ardu du débat paradoxal qui allait se prolonger quatre siècles durant avec quatre conciles qui ont fini par avoir le rang des quatre évangiles : Nicée (325), Constantinople (381), Ephèse (431) et Calcédoine (451). Auxquels il faut ajouter l'épilogue tardif du monothélisme, au IV<sup>e</sup> siècle, dans un dernier effort de conciliation avec le négativisme des monophysites : dans le Christ il y aurait une seule énergie (*mía energeia*) ; si c'est Dieu qui agit en Christ, il ne peut y avoir en lui aucun centre d'action humain et aucune liberté humaine, mais seulement une volonté. Beaucoup plus tard, une fois réduite la tension de l'exigence ontologique, ce problème eut seulement un ton « moral », la lutte entre la loi de l'esprit et celle de la chair<sup>9</sup>.

Arius (*Areios*), en appliquant la logique de ses lectures platoniciennes, s'est rendu compte que si dans l'interaction abyssale du salut entre le transcendant et le mondain, on introduit un médiateur, et que ce médiateur, pour être effectif, doit avoir la même nature que le divin, on introduit alors une division dans la transcendance elle-même, dans la divinité propre qui finirait alors d'être une transcendance absolue. Pour avoir une transcendance absolue, Arius pense que la divinité doit être une. C'est ainsi que ce qui avait commencé par être un paradoxe christologique s'élargit à un paradoxe trinitaire. Si la divinité transcendant admet la division en soi, le médiateur ne pourra pas être pleinement divin, et dans ce cas, il n'y a pas de médiation effective. Par conséquent, le médiateur se déplace vers le bas, vers la sphère du mondain. Il s'agira d'un dieu mineur, soumis au dieu indivis. Mais alors ce Logos « assumera » le corps humain sans se faire véritablement homme. Ainsi, le médiateur ne fait pas médiation : il n'est pas tout à fait divin, parce que dieu est indivis, et non plus tout à fait humain ; parce qu'en réalité, il ne se fait pas homme. En résumé, dans l'exposé rationnel du prêtre Arius, le christianisme n'est pas une interaction salvatrice, parce que la possibilité d'une intermédiation rationnelle n'existe plus.

Face au défi radical du pari chrétien inouï, l'orthodoxie de Nicée ne pouvait être que dans l'intermédiation effective paradoxale : la *homoousía*, la

---

9. Klaus Schatz, *Allgemeine Konzilien. Brennpunkte der Kirchengeschichte*, Paderborn, F. Schöningh, 1997.

consubstantialité entre la nature humaine et celle, divine, du Christ transformé, à son tour en *hypóstasis* dans la trinité. L'addition de deux paradoxes consacre une orthodoxie ; seule ainsi l'interaction abyssale peut avoir une intermédiation effective. Le prêtre Arius, qui guidait les âmes chrétiennes dans le quartier de Baukalis à Alexandrie, devait avoir une personnalité captivante, qui séduisit un grand nombre de fidèles et des membres du clergé, en suscitant une dispute passionnée que l'évêque d'Alexandrie s'est efforcé de trancher. La dispute s'est élargie en cercles concentriques dans tout l'orient jusqu'à obliger l'empereur Constantin à intervenir en internationalisant le conflit théologique, depuis Antioche (Lucien, son maître) jusqu'à Cordoue (Osius, théologien de l'occident). Tout allait confluir au concile de Nicée, près de Constantinople, l'année 325 : son *credo* allait définir le christianisme pour toujours. Le Christ se fait médiation face à l'abîme de la transcendance, et il devient ainsi le sauveur, parce qu'il est *homooúsiοs*, consubstantiel au Père. Le fils de dieu n'est pas un dieu mineur, bien qu'il procède du Père. L'orthodoxie chrétienne s'était stabilisée avec des concepts helléniques. Harnack a écrit : « Le dogme, dans sa conception et construction est une œuvre de l'esprit grec sur la base de l'évangile ».

Évidemment cette hellénisation allait avoir ses conséquences polémiques. Toute une série d'hérésies enchaînées à partir de l'objection rationnelle arienne avait conformé une gigantomachie théologique qui avait « opportunément » nuancé la formulation théorique jusqu'à la dissolution du revêtement hellénistique. Les hérésies se sont développées dans deux sens : d'un côté, en soulignant l'aspect « inférieur » de l'intermédiation : le monarchianisme ; d'un autre côté, en soulignant son côté « supérieur » : le monophysisme. Le monarchianisme précisa la formule de l'arianisme : comment concilier le monothéisme avec l'adoration du Christ ? Si l'on identifie le divin de Jésus avec le Père, c'est alors le Père lui-même qui est né et qui a souffert (patripassianisme). Il faut alors admettre avec le monarchianisme une « économie » divine, une différentiation ou un déploiement de l'être divin, de telle sorte qu'il y aurait : la personne du Père qui pense, la personne du Fils qui crée et rédime, et la personne de l'Esprit qui maintient le salut. Mais il existe alors le risque de considérer ces trois personnes en tant que fonctions d'une seule personne, comme trois modalités d'un seul Dieu (modalisme trinitaire). Avec le concept d'*hypóstasis* qui soulignait la réalité effective, Origène allait neutraliser la souplesse modaliste. Dieu se manifeste, mais les manières de sa manifestation sont des réalisations concrètes d'une forme cachée : ces manières sont des formes déterminées.

L'*ousía* aristotélicienne se conjuguait alors avec l'*hypóstasis* plotinienne, et l'orthodoxie définit : une *ousía* et trois *hypostáseis*. Dans le Christ, il y a trois natures qui existent concrètement et une seule personne, l'*hypóstasis*

divine. En même temps en résultait également, freinée, l'hérésie de l'apollinarisme, d'après laquelle le Christ est Dieu avec une figure humaine, mais sans le psychisme humain, ou avec un psychisme seulement sensitif, puisque l'esprit rationnel est le Logos.

Néanmoins, une différence entre l'orient et l'occident persiste : les Grecs partaient des hypostases pour reconnaître par après l'unité ; et les latins partaient de l'unité de la nature pour arriver par après aux personnes. Le risque de la thèse grecque était évident. Eutychès, abbé d'un monastère de 300 moines à Constantinople, radicalisa cette thèse grecque : l'humanité du Christ est absorbée par la divinité comme la mer absorbe une goûte d'eau. L'intermédiation du Christ devient ainsi impossible, quoique pour des motifs opposés à ceux avancés par Arius<sup>10</sup>.

Épuisé à Byzance, le problème de la médiation du Christ dans les coordonnées théoriques hellénistiques, le christianisme moderne maintient la thèse de Nicée, la médiation personnelle entre le transcendant et le mondain, mais avec des nouvelles coordonnées : à la place de la nature, on trouve l'histoire. On peut signaler par exemple, à cet égard, la *Dogmatik-Vorlesung* de Paul Tillich, ou l'*Offenbarung als Geschichte* de Wolfhart Pannenberg, récemment décédé<sup>11</sup>.

La version protestante du Christ médiateur veut surmonter les ressources conceptuelles helléniques, considérées comme « insuffisantes », sur lesquelles se fonda la Confession de Nicée, mais en gardant le signifié profond du *homooúsiοs*, tout en évitant ses effets secondaires « démoniaques », qui avaient donné lieu aux intarissables disputes théologiques entre les extrêmes polarisés du monophysisme et l'arianisme, et en évitant le nouveau risque moderne de la sécularisation. Il s'agit d'une révision de la thèse selon laquelle Jésus est le Christ, mais qui évite les idées de nature et de personne. On suppose que l'hellénisation (Harnack) n'avait pas aliéné le christianisme, mais qu'elle n'avait fait que conditionner sa première réception ; la réception moderne va se fonder sur la révélation en tant qu'irruption dans l'histoire.

Tillich parle de la révélation à partir de présupposés proches de la phénoménologie, tels que l'irruption de l'« Inconditionné » dans l'histoire qui suspend la nature et l'inverse. On dirait qu'il est en train de penser à l'*epokhē* phénoménologique, si ce n'est qu'ici, c'est l'« Existant inconditionné » qui prend l'initiative. Il croit que l'exposé ancien du problème abstrait devient ainsi concret. Le philosophe Tillich se transforme en théologien, et la relation

10. Voir : Pierre Hadot, *Études de patristique et d'histoire des concepts*, Paris, Les belles lettres, 2010.

11. Voir spécialement les *Leçons de dogmatique* de P. Tillich, exposées à Dresde entre 1925 et 1927 ; publiées à Berlin par Walter de Gruyter, 2005.(Version espagnole à Madrid, Trotta, 2013).

entre l'éternité et le temps devient une révélation conçue non pas en qualité de fonction, mais en qualité d'être (le Christ), comme porteur (médiateur) de la « révélation parfaite » : le salut de l'histoire. Le Christ, dieu en tant que Fils, est le symbole chrétien de l'Existant-Inconditionné. L'effet d'une telle révélation parfaite est de doter l'histoire de sens. Le sens provisoire devient un sens inconditionné qui exclut le profane sans tomber dans l'absurde ; et cette plénitude du sens, en tant que « sûreté de la rédemption », peut seulement « adopter l'essence d'une personnalité ». « La rédemption est quelque chose d'historique et la doctrine de la rédemption est l'interprétation du sens de l'histoire »<sup>12</sup>. Ainsi le sens de l'histoire s'exprime-t-il dans la manifestation de la rédemption (chrétienne).

D'après Tillich, pour le christianisme, toute conception de l'histoire qui n'implique pas cette « rédemption » se dissout dans le devenir naturel, dans le naturalisme, avec son sens conditionné, même dans le cas où l'histoire est conçue en tant que développement de l'esprit absolu. C'est seulement lorsque le sujet est *affecté inconditionnellement* par la révélation du Christ que l'histoire va acquérir un sens inconditionné depuis un centre : le *kairós* de l'irruption de l'inconditionné dans le temporel.

De cette façon se profile la version moderne du Christ intermédiaire dans l'interaction révélatrice : il ne s'agit pas de savoir quelle est la nature d'une personnalité empirique divino-humaine, mais de s'enquérir de l'entrée dans l'histoire d'un être nouveau orienté vers l'Inconditionné. La christologie n'est pas l'interprétation théologique de la nature, mais l'interprétation théologique de l'histoire<sup>13</sup>.

À la rigueur, d'après le philosophe/théologien Tillich, l'homme n'a pas accès au devenir interne de la nature (il a seulement accès à une interminable approche scientifique), parce que l'homme n'est que la propre nature suspendue et inversée. Le christianisme joue avec cette suspension et cette inversion du naturel (*epokhē* intentionnelle) et la transmute en irruption de l'Inconditionné (révélation) qui produit des effets parallèles : l'union inconditionnelle avec l'inconditionné et l'ouverture à la transcendance. Mais en « concrétisant » ce procès dans une personne, celle du Christ médiateur, Tillich croit qu'ainsi l'histoire naturelle a été dépassée en tant qu'authentique, douée de sens par l'œuvre du porteur-médiateur de cette irruption révélatrice.

Et une telle concrétion n'est possible que si le Christ est à son tour, historique, ambigu (la nature humaine ambiguë) et transgresseur, en même temps, du créé ambigu (nature divine ancienne). Cette dévotion à l'inconditionné, qui n'est pas une action mais un être, est le Christ en qualité d'intermédiaire.

12. *Op. cit.*, pp. 322 et 334.

13. *Op. cit.*, p. 354.

L'intermédiaiteur est l'Existant-Inconditionné comme Dieu le Fils, thèse qui pourtant, ne permet pas, d'après Tillich, de rechercher à l'intérieur de la transcendance au-delà de cette simple affirmation.

\*  
\* \*

Le quatrième et dernier cas d'intermédiation proposé est celui de l'art et de l'esthétique. La thèse est la suivante : dans l'interaction nécessaire entre l'expérience objective (l'apperception perceptive d'objets) et l'expérience esthétique (l'expérience de sens dans la *phantasía*), ces deux expériences étant très éloignées, on a besoin de l'intermédiation d'une expérience artistique.

Il faudrait d'abord préciser que l'expérience artistique et l'expérience esthétique ont lieu, du point de vue phénoménologique, dans des niveaux très différents. Une expérience de l'art est possible sans avoir de résonances esthétiques. Un expert en œuvres d'art qui possède une culture en histoire et est capable de distinguer les styles, de discriminer des auteurs, et d'analyser des techniques, peut manquer de toute capacité d'éprouver esthétiquement ces œuvres d'art ; de la même façon qu'on peut imaginer métaphoriquement un théologien insigne qui n'a pas la foi. Inversement, une expérience esthétique est possible sans partir d'une œuvre d'art, lorsqu'elle surgit par exemple d'un paysage naturel ou d'un objet « défonctionnalisé ». Dans la société actuelle, l'art, dans ses innombrables manifestations (spatiales, temporelles, poétiques...) est la forme générale et appropriée dont on dispose pour ne pas rester limité à l'expérience objective.

L'exercice de l'intentionnalité, par lequel des opérations orientées par des significations produisent des synthèses objectives d'identité, serait un exercice sans fond humain, si cet exercice n'était pas animé par un « sens » qui le vivifie. Sans le sens humain qui se fait (et se défait) dans le territoire original de la *phantasía*, le monde des objets correspondrait à une intersubjectivité robotique. Mais à l'échelle phénoménologique, la distance existant entre l'intentionnalité qui donne lieu à des synthèses objectives (qui sont bien entendu des identités synthétiques) et à des « transopérations » qui s'exercent dans le transpossible, là où l'intentionnalité s'est pratiquement évanouie, cette distance est immense. Dans le possible, la temporalité continue de présents, la spatialité de distances et les significations délimitées convergent toutes dans des objets identifiés intersubjectivement ; et dans ce procès de constitution, les opérations correspondantes peuvent être raturées. Et ce d'une telle façon que ces objets qui classent et organisent la réalité puissent assumer des partitions eidétiques postérieures, plus raffinées. Mais dans le transpossible, il n'y a pas de partition ; il n'y a, en lui, aucune possibilité d'identité

(tel est le transpossible). L'écart exclut que les opérateurs soient des sujets égoïques et que les synthèses soient des synthèses d'identité. Il y une communauté de singularités en interfacticité et un « se faire » de sens schématiques en équilibre.

C'est la raison pour laquelle, historiquement, cette étrange activité – l'activité artistique – s'est imposée en tant qu'instance d'intermédiation. Une œuvre d'art apparaît comme un objet sans arriver à l'être. Elle est un *constructum* d'une immense rigueur et d'une rare versatilité. Sa construction fermée exige de la part du producteur des opérations d'une grande finesse, avec une rigueur extrême qui dépasse les techniques opératoires habituelles. Et la versatilité des matériaux – matériaux improprels au monde de l'adéquation fonctionnelle objective, lesquels peuvent également s'évanouir dans la limite (art conceptuel) et changer de façon méconnaissable au cours du temps – est ce qui confère aux œuvres d'art leur caractère de pseudo-objets (hyper-objets ou bien hypo-objets).

L'œuvre d'art ne se ferme pas intentionnellement, comme le font les « esquisses » lorsqu'elles s'organisent significativement, avec une relative facilité, et qu'elles s'incorporent au répertoire de la mémoire objective ; la surabondance *hylétique* empêche en elle la fermeture intentionnelle de l'aperception objective. Et pourtant, le génie de l'artiste force la fermeture pseudo-objective de l'œuvre, d'une façon telle que, lorsque le récepteur y accède, ce qu'elle suscite n'est pas tant une expérience objective que la prolifération d'« exercices de chemins de sens », lesquels sont habituellement présupposés. Dans l'expérience de l'œuvre d'art, il n'y a rien de présupposé. Si c'était le cas, l'œuvre, dès lors fonctionnalisée et objectivée, raterait sa capacité d'inciter la recherche des sens.

On peut donc établir que l'art fait l'intermédiation entre le transpossible et le possible, entre la formation de sens et la formation d'objets, entre l'esthétique et l'objectif, en encourageant l'interaction entre les deux pôles de cet immense arc d'expérience qu'est l'expérience humaine. L'art articule ce qui est à l'« écart » avec ce qui est identifié, en favorisant l'exercice de ce que Husserl appelait la « réduction » du naturel, et qu'on appelle maintenant *hypérbasis* ou *epokhē* hyperbolique, à savoir le mouvement par lequel l'humanité suspend le naturalisme en l'inversant.

Ce qui fait de l'œuvre d'art un faux objet, par où elle reste dotée d'une capacité d'intermédiation entre le registre où le sens se fait et le registre où l'objet se fait, est précisément ce que Menke appelle : « L'expérience de la négation de la compréhension que, cependant, elle est obligée d'essayer »<sup>14</sup>. Paradoxalement, c'est la faille de la compréhension de l'objet présupposé

---

14. Christoph Menke, *Die Souveränität der Kunst*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991.

qui produit le plaisir de la libération de la littéralité de ce qui apparaît. La faillite dans la compréhension de l'objet, normalement très rapide à cause de la contrainte d'une signification préalable, déclenche un long processus dans lequel le sujet est confronté à ce qu'on lui montre et qu'il ne comprend pas ; cette faillite est l'expérience artistique. Il n'y a pas un moyen d'identifier l'objet artistique par une reconnaissance plus ou moins automatique. Le sujet fait par contre une expérience de désautomatisation en changeant la temporalité de l'expérience : le présent disparaît et le sujet est happé dans un va-et-vient de protentions et retentions.

L'artistique n'est pas objectif ; dans l'expérience artistique, il est impossible de préciser dans l'« objet » qui se présente en qualité d'œuvre d'art, quelles sont les caractéristiques proprement esthétiques. Il n'y a pas une définition de l'artistique : celle-ci est sa versatilité. Seul sera artistique l'objet par rapport auquel, toute solution de compréhension étant bloquée, l'effort pour comprendre sa littéralité forcera le sujet qui en fait l'expérience à un élargissement de sa « capacité de sens ». L'expérience esthétique consiste dans le « se faire » de nouveaux sens englobants. Telle est la clef qui permet de comprendre comment la rigueur de la construction de l'« engin » artistique n'empêche pas, mais provoque sa versatilité. S'il n'y a pas de propriétés artistiques, mais que c'est l'objet qui change de *status* (faillite de sa compréhension significative), alors la « prouesse » des *ready-made* (la simple roue de bicyclette muée en sculpture) et la *dématérialisation* des œuvres d'art deviennent facilement acceptables en tant qu'art.

Ceci nous conduit au problème de la nature des *synthèses* qui se produisent dans l'« objet » artistique, lesquelles ne peuvent être ni objectives (aperceptions avec signification), ni non plus simplement schématiques, puisqu'elles sont reconnues et identifiées comme artistiques et « fonctionnent » comme telles. On sait que ce problème a été attaqué frontalement par Husserl dans un texte datant probablement de l'année 1918<sup>15</sup>. Il s'agit d'une recherche de 20 pages seulement, suivies de 5 appendices explicatifs où Husserl profile sa nouvelle idée de la *phantasia* perceptive. Selon l'analyse husserlienne, il y a non seulement des *phantasiæ* pures, c'est-à-dire des synthèses purement schématiques, sans identité, qui clignotent, en écart, en se faisant et se défairent (avec le sens), mais aussi des *phantasiæ* perceptives, c'est-à-dire des *phantasiæ* qui sont synthétiquement consistantes, sans atteindre toutefois, d'aucune façon, la consistance et la stabilité des synthèses objectives. Ces *phantasiæ* peuvent être perçues sans être objectives, et elles peuvent être identifiées (perçues) même si elles se produisent dans un territoire transposable. Les *phantasiæ perceptives* constituent ainsi un oxymore

15. Sur la théorie des intuitions et ses modes ; n° 18 de *Hua. XXIII.*

médiateur ; elles nouent des caractéristiques apparemment inconciliables ; elles peuvent être identifiées sans être objectives et elles ne sont pourtant pas le produit d'opérations (actes), parce qu'elles ne sont pas « possibles ». C'est à cause de cette condition « oxymorique », contradictoire, que ces synthèses sont les composantes de l'expérience artistique et des œuvres d'art. Il faudrait ajouter que ces *phantasíai perceptives* ouvrent la porte à l'activité du mécanisme de la réduction (*hypérbasis*) jusqu'aux pures *phantasíai* où l'expérience esthétique a lieu, tout en neutralisant la positionnalité des objets.

Les œuvres d'art sont perçues dans le mode du « comme si », sans position ; mais justement parce qu'elles sont perçues, bien qu'en *phantasía*, elles ne sont pas disponibles à notre libre arbitre ; elles s'imposent, entrent en conflit entre elles-mêmes, conflit que nous acceptons et suivons ; et cet enchaînement, sans être objectif, est intersubjectif (avec une intersubjectivité non opératoire). Dans l'œuvre d'art, intermédiaire entre les *phantasíai* pures et les perceptions objectives, il y a donc une certaine « vérité » ; ces « vérités » ne sont pas des jugements effectifs, mais des quasi-jugements qui exigent une « prise d'attitude » dans cette quasi-expérience : l'expérience artistique. La confection de l'art, sans arriver à la confection des expériences effectives objectives, a une immense rigueur qui nous fascine. La clef de la construction artistique (le génie de l'artiste) est la capacité de construire, dans le transpossible, des structures identifiables de médiation. L'artiste y arrive en modifiant les conditions de l'intentionnalité : la temporalité, la spatialité et la significativité. Lorsque la temporalité renonce à sa prétention d'une continuité de présents, lorsque la spatialité des *constructa* artistiques n'est plus une spatialité métrique mais une spatialité topologique d'orientation, lorsque la significativité ne l'est pas de significations pleines et délimitées... c'est alors que les *constructa* intentionnels synthétiques commencent à être artistiques : des arts temporels, des arts spatiaux et des arts poétiques.

Mais il faut tenir compte que si les produits artistiques ont la capacité de l'intermédiation, c'est parce qu'ils peuvent être identifiés. Husserl l'avait explicité très clairement dans l'Appendice qui suit le texte de recherche où il définit l'art en tant que *constructum de phantasíai perceptives*<sup>16</sup>. Husserl écrit : « Si l'« objet » est l'identique d'expériences et de *phantasíai* correspondantes, c'est alors une *essence*, un quelque chose de général ». Il écrit également : « La même chose vaut aussi pour la *phantasía*, si nous « *phantasmons* », comme le même individu, un même objet dans la *phantasía* »<sup>17</sup>. Et cette « même chose » concerne la coïncidence d'actes dans l'unité d'une

16. Appendice 56, p. 524 de *Hua.*, XIII.

17. *Ibid.*, pp. 527 et 528.

conscience, unité dans laquelle à lieu « un recouvrement identificateur »<sup>18</sup>. Ce sont des expressions frappantes de Husserl, en faisant, cependant, une réserve sur son idée d'« actes », puisque les actes sont des opérations qui n'existent pas dans ce contexte.

L'étrange conduite de l'artiste consiste à transopérer dans le transpossible en même temps qu'il opère technique dans le possible. En somme, dans l'interaction entre l'expérience esthétique et l'expérience objective, l'expérience de l'art exerce une fonction de médiation, en participant des extrêmes intermédiaires, moyennant des *phantasiai* perceptives.

On constate aussi que quelques œuvres d'art non seulement effectuent cette fonction d'intermédiation mais qu'elles la théorisent et l'incarnent en elles-mêmes. Nous pouvons évoquer, à ce propos, que dans l'histoire du cinéma, il y a un film de Fritz Lang, *Metropolis*, qui porte comme devise justement cette fonction d'intermédiation. En effet, au début, à la fin, et à un moment crucial du film, apparaît la devise (*Sinnspruch*) : *Mittler zwischen Hirn und Händen muss das Herz sein !*, le cœur doit être l'intermédiaire entre le cerveau et les mains.

*Metropolis* est un grand film avec un faible argument, un film « spectaculaire » où les ressources du cinéma muet arrivent à leur couronnement, avec une histoire bien-pensante très discutable. Si on essaie d'en résumer la morale sous-jacente, on peut dire que ces sont les sentiments (le cœur) qui sont capables de réconcilier le capital (le cerveau) et le travail (les mains).

Mais l'artistique ne réside pas dans cette soi-disant morale ; lorsque nous sommes entraînés par les puissantes images que Fritz Lang met en place, nous oublions cette innocente médiation, et derrière le symbolisme expressionniste des personnages, on peut lire une réflexion profonde sur la fonction de l'artiste. Fritz Lang émigre aux États-Unis parce que dans le nouveau climat politique allemand, il ne peut exercer sa fonction d'artiste. On sait qu'il a été tenté par les chefs nazis qui ont vu le film et qui ont prétendu qu'il accomplissait en fait une mission de propagande – la mission dont Leni Riefenstahl serait ensuite chargée.

Nous avons maintenant à notre disposition la quasi-totalité de la version originale de *Metropolis*, grâce à la découverte, en 2008, à Buenos Aires, d'une copie en 16 mm. de l'original ; on sait que celui-ci avait été perdu, après que les éditions commerciales (avec scènes coupées) aient commencé à circuler, donc après la sortie du film à Berlin, le 10 janvier 1927. Dans le film complet, l'argument ingénue du roman écrit par l'épouse de Fritz Lang, Thea Harbou, se métamorphose. Il y a un monde inférieur, avec des puissantes

18. « L'identité est une quasi identité, non une identité attribuée à tort, mais une identité vraie ». *Ibid.*, p. 528.

machines et des hommes réduits à l'esclavage qui supportent un monde supérieur organisant le tout. Le conflit, qui finit par une rébellion et une catastrophe, est surmonté par la médiation de Freder, le fils du chef suprême, et par Marie, la leader ouvrière. Peu à peu, l'esthétique expressionniste et futuriste dépasse l'idéologie, et on est en présence d'une épopée grandiose dans laquelle une humanité uniformisée et quasi inorganique est en train de conquérir le sens humain. L'action et le sens se réconcilient après les fausses solutions de la magie et de la technique, grâce à la beauté saisissante de ces images, aux derniers moments du cinéma muet, qui proclament de toute évidence la vraie devise : Le médiateur entre le cerveau (le sens humain) et les mains (l'opération technique) doit être le cœur (l'art) !

### L'ANALYSE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Nous venons de voir s'accomplir, en fait, à travers des cas appartenant à des champs très différents, la thèse selon laquelle lorsqu'il y a une interaction, que ce soit dans des contextes naturels ou dans des contextes humains opératoires, il y a toujours une interaction. Et cette intermédiation peut également être très diverse : directe ou indirecte, virtuelle ou effective, horizontale (dans des corrélations plus ou moins intentionnelles) ou verticale (entre des registres ou niveaux de différente corrélation).

Nous avons vérifié, au premier échelon de la *scala naturae* que la physique quantique étudie, là où la matière n'est pas encore organisée (d'abord moléculairement et après biochimiquement), comment l'interaction minimale entre les électrons est directe (sans aucun champ classique préalable), et que sauf si l'on admet que des infinis indésirables apparaissent dans les calculs, cette interaction est par conséquent virtuelle. Le photon (boson) intermédiaire, émis par un électron et absorbé par un autre avec lequel il interagit, est une particule virtuelle. Il s'agit d'une exigence du « gardien » de ce niveau d'interaction élémentaire, le principe de Heisenberg ; dans le cas contraire, certaines lois fondamentales de conservation et avec elles la physique (autant quantique que classique) s'éteindraient.

On a également analysé comment, dans le domaine mythologique où se développent des métaphysiques théologiques, la figure d'un médiateur personnel humain et divin est indispensable, lorsqu'on trouve une interaction inouïe entre la transcendance absolue positivée et l'humanité mondaine ; sans un tel paradoxe, cette religion cesse d'exister, pour tomber dans les mains d'hérésies compréhensives.

Finalement, dans des territoires déjà tout à fait intersubjectifs, ceux propres à la phénoménologie, nous avons étudié de quelle manière, dans la

politique comme dans l'art, il y a, d'une façon évidente, une intermédiation entre deux extrêmes très éloignés. Dans l'activité politique, là où se règlent les relations de pouvoir, il faut supposer une intersubjectivité médiatrice entre l'intersubjectivité opératoire de l'affrontement de « tous contre tous » et l'intersubjectivité humaine, en tant que communauté *de facto* de singularités en interaction directe et virtuelle. Cette intermédiation est la *natio* entre le *demos* et la *humanitas*. Dans l'activité artistique, il y a un intermédiaire, la construction artistique, entre l'expérience objective et l'expérience esthétique, cette dernière étant comprise comme l'expérience du *sensus communis*, en tant que *res hominum*, l'expérience de l'humanité. Dans les deux cas, art et politique, l'appel vertical à l'humanité est appel au registre où l'interaction est directe et virtuelle : le mouvement horizontal, de va-et-vient, de la *phantasia*.

Il y a donc deux modalités basiques d'intermédiation. L'intermédiation peut être, d'une part, ou bien *virtuelle*, ou bien *effective* ; et d'autre part, ou bien *horizontale* (celle qu'on trouve dans des registres déterminés par des opérations et des synthèses), ou bien *verticale* (celle qu'on trouve entre les différents registres et niveaux, que la corrélation intentionnelle soit normale ou qu'elle soit « dégénérée »).

Par conséquent, il faudrait examiner ensuite trois questions : l'intermédiation horizontale virtuelle, l'intermédiation horizontale effective et l'intermédiation verticale entre le virtuel et l'effectif.

### L'INTERMÉDIATION HORIZONTALE VIRTUELLE

Lorsque, dans son Cours décisif de 1905, Husserl a découvert le territoire de la *phantasia* en opposition avec celui de l'*objectivité*, il est clairement apparu que la phénoménologie ne consistait pas tant en l'intentionnalité (plus ou moins dissociée de l'*eidétique*) qu'en la radicalisation de la réduction phénoménologique (*hypérbasis*) par laquelle on atteint d'un seul coup le territoire où l'intentionnalité même se dissout avec toute structure intentionnelle : la temporalité, la spatialité et la significativité.

Dans la *phantasia* il n'y a pas de « champ intentionnel préalable » dans lequel ces structures puissent se déployer ; mais c'est en elle que le temps se fait, que l'espace se fait, que le sens se fait, et même que la propre subjectivité, comme communauté de singularités, se fait. Tout ceci nous conduit à la thèse suivante : dans le territoire de la *phantasia*, toute interactivité (trans-opérativité) doit être directe, et, par conséquent, l'intermédiation obligée doit être *virtuelle*. La *phantasia* est le domaine de la virtualité.

Nous avons remarqué auparavant que, bien avant que la phénoménologie n'explorât à fond l'étonnante texture d'une *phantasia* avec des « sujets »

singuliers sans réflexivité consciente, en directe empathie et sans un champ intentionnel préalable, les physiciens avaient déjà délimité un territoire où des particules virtuelles s'interchangent avec des interactions directes sans l'appui d'un champ classique. Dans sa conférence de réception du prix Nobel de physique, Feynman s'exprimait ainsi : « Si toutes les charges contribuent à engendrer un champ unique commun, et si ce champ commun agit sur toutes les charges, alors vous le voyez bien, chaque charge doit réagir sur elle-même. Mais voilà l'erreur : il n'y a pas de champ !... il y a entre les charges une interaction directe »<sup>19</sup>. Si l'interaction entre particules est directe (il n'y a pas d'émission d'un photon par un électron sans l'absorption par un autre), il va y avoir deux conséquences : l'intermédiation est *virtuelle et multiple* : le photon virtuel ne parcourt pas une trajectoire classiquement définie par le temps minimal, mais il explore d'une façon multiple tous les chemins possibles et impossibles (transpossibles), qui fournissent leurs propres contributions, leurs « amplitudes de probabilité », la trans-probabilité (du transpossible).

D'une façon surprenante, cette structure d'interaction dans le territoire quantique « sauvage » est homologue à ce qui arrive dans le territoire ouvertement sauvage de la *phantasía*. Ici, l'interaction est également directe (l'action est conditionnée par la réaction dans la communauté humaine de singularités), elle est virtuelle (il n'y a pas d'effectivité dans un champ préalable, mais c'est avec l'interaction que le champ se produit), et elle consiste en un ensemble de « chemins » (des ébauches multiples de sens) qui exploitent ensemble tous les angles du transpossible, tous ces chemins contribuant, chacun à sa mesure, à la résolution qui peut se produire lorsque les *phantasíai* libres se transposent dans des *phantasíai* perceptives. Sans une telle résolution, les chemins de sens se dissoudraient pour toujours recommencer.

Cette intermédiation *virtuelle et multiple* est celle qui confère au territoire sauvage de la *phantasía* sa concrétude et sa richesse, mais en payant un prix évident : l'exclusion de toute identité. Il n'y a dès lors plus de subjectivité avec quelque identité égoïque, mais une subjectivité minimale en train de se faire ; et il n'y a pas non plus de production de synthèses d'identité, mais uniquement des synthèses schématiques. On trouve une vivacité et une richesse concrètes en écart.

L'intermédiation virtuelle et plurielle est la seule ressource disponible lorsque l'interaction a lieu sans un champ intentionnel préalable. Un champ intentionnel est défini par trois dimensions : la temporalité, la spatialité et la significativité. En l'absence d'un tel champ, les interactions directes (il n'y a

---

19. « Conférence Nobel » dans : Richard Feynman, *La nature de la physique*, Paris Seuil, 1980, p. 237.

pas d'émission sans une absorption qui la conditionne) et virtuelles (non effectives) sont le mécanisme par lequel « se fait » le champ intentionnel : la temporalité se fait (temporalisation), la spatialité se fait (spatialisation) et la significativité se fait (le sens se fait). Parallèlement, les chemins multiples et virtuels, lorsqu'ils se rapprochent et divergent, lorsqu'ils se distendent et se contraignent dans le cadre « impossible » de la transpossibilité, ces chemins sont bien les rameaux avec lesquels se fait le complexe spatio-temporel significatif. Et c'est la contribution de tous les chemins, jusqu'à l'impossible, jusqu'au non-sens, sans exclusion préalable, qui rend possible la découverte du sens humain.

En physique, « lorsqu'on tâche de trop contraindre la lumière pour bien s'assurer qu'elle voyage en ligne droite, elle refuse de coopérer et entame sa dispersion »<sup>20</sup>. En phénoménologie, si l'on s'efforce de contraindre, avec des préjugés, le processus de formation du sens, en méprisant d'emblée ce qui semblerait improbable ou impossible, le sens résiste et s'évanouit. Tel est le territoire sauvage de la *phantasía* que Husserl découvre en 1905, mais que la phénoménologie contemporaine commence seulement à explorer – après la physique<sup>21</sup>.

Si l'on atteint, par l'*hyperbasis*, le territoire virtuel de la *phantasía*, on découvre le domaine originaire de la communauté humaine, où les singularités interagissent directement et virtuellement, dans la mesure où il n'y a pas encore d'*egos* qui exigent une intermédiation effective. La tâche « impossible » de la phénoménologie est, à son tour, d'explorer, avec des moyens philosophiques qui continuent à la limite d'être classiques, ce nouveau territoire « sauvage ». Il faut reconnaître que les physiciens ont été, sans aucun doute, bien moins conventionnels et qu'ils ont été moins soumis à la tradition que les philosophes. Ils n'ont pas eu d'embarras pour formuler certains principes d'incertitude ou à reculer à partir des exigences habituelles de cognoscibilité. Avec le plus grand aplomb, les physiciens arrivent à dire, par exemple, et sans le moindre scandale, que les chemins virtuels d'intermédiation « participent à l'amplitude de probabilité ressemblée dans un tube spatio-temporel à la frontière diffuse, sans position ni vitesse définies »<sup>22</sup>. Les philosophes semblent être plus prudents et moins sûrs d'eux-mêmes.

---

20. Richard Feynman, *Electrodinámica cuántica*, Madrid, Alianza, 1985, p. 64.

21. Le livre de Marc Richir de 2000, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelle fondation*, est, en toute sécurité, le livre qui aborde ce problème de front.

22. Claude Aslangul, *Mécanique quantique*, Bruxelles, De Boeck, 2010, p. 54.

## L'INTERMÉDIATION HORIZONTALE EFFECTIVE

Très éloigné du territoire de la *phantasia* où « se fait » l'intentionnalité (spatialisation-temporalisation-sens), se trouve le territoire de l'objectivité, pleinement intentionnel, avec la corrélation « classique » entre l'intersubjectivité opératoire et les synthèses d'identité objectives. Un plus grand contraste est impossible. Si dans la *phantasia*, il n'y avait pas de champ intentionnel préalable, on trouve maintenant un champ intentionnel classique. Si avant, il n'y avait donc pas de l'auto-interaction (conscience), il y a maintenant des sujets opératoires individués et conscients. Si auparavant les interactions étaient directes avec une médiation virtuelle, maintenant elles sont intermédiaires d'une façon effective. Si avant, l'absorption sans émission n'était pas possible, l'action sans réponse est maintenant possible. Si dans la *phantasia* l'identité n'existe pas, l'écart est maintenant proscrit. Si dans la *phantasia*, la communauté de subjectivités en se faisant était une communauté concrète de singularités, il s'agit maintenant d'une intersubjectivité avec des objets partagés d'une façon abstraite. En somme, aux synthèses schématiques du transpossible s'opposent les synthèses d'identité du possible.

Le champ intentionnel supporte des corrélations intentionnelles dont les opérations (actes, d'après Husserl) mènent à des synthèses d'identification marquées par des significations découpées, avec la capacité d'être renforcées eidétiquement. C'est le règne du positionnel, du positif, dans un cadre spatial et temporel où la transcendance absolue verticale « a été oubliée », le tout visant une transcendance horizontale mondaine. Le problème qui se pose dans ce contexte est le suivant : si dans les corrélations déficitaires ou « dégénérées » de la *phantasia*, l'intermédiation entre les pôles entamés, subjectif et objectif, consistait en une étrange concréétude *virtuelle*, quelle va être dès lors l'intermédiation horizontale effective, lorsque la subjectivité est pleine et distributivement opératoire, et lorsque l'objectivité est synthétisée avec identité ? En quoi consiste l'intermédiation effective qui articule des opérations et des synthèses objectives dans le possible ?

Il s'agit du thème qui pendant de longues années a opposé Husserl à son collègue Twardowski : la lutte entre le sens philosophique et le sens commun. Une lutte qui mettait en question la possibilité de la phénoménologie : la fonction de l'intentionnalité. Sur le plan objectif, il était évident que les opérations (actes) devaient être intermédiaires avec les synthèses objectives de façon effective, non virtuelle. Mais la médiation effective devait être de nature à « respecter » l'objectivité. Dans le cas contraire, la proposition d'une intermédiation effective aurait réduit la perception objective à une simple imagination, en effaçant la transcendance horizontale. On voit le risque de la

proposition insistante de Twardowski dans son initiative d'une intermédiation en tant que duplication. Dans ce cas, il est évident que la synthèse mènerait à un processus *in infinitum*.

Comment devrait être cet intermédiaire effectif et transparent (ni virtuel ni distordeur) qui rendrait possible la synthèse objective transcendantale ? Tel est le pari. Il faut pourtant constater que la solution définitive ne pouvait pas encore se produire dans les termes de la réduction phénoménologique classique, mais qu'elle n'apparaîtra que plus tard, lorsque la réduction sera hyperbolique (*hyperbasis* et pas seulement *anábasis*). Dans la phénoménologie *non standard*, on sait maintenant qu'il n'y a pas de perception objective, avec de l'intermédiation effective, sans résonances, par transpassibilité d'intermédiaires virtuelles.

La proposition de Twardowski d'un intermédiaire comme image mentale de l'objet, conduisait inévitablement à un *duplicatum* de l'objet, puisqu'elle objectivait le contenu intermédiaire, qui à son tour, avait besoin d'une autre intermédiation. Non seulement on doublait l'objet, mais l'objet primaire dérivait aussi vers l'imaginaire. Et l'intermédiation ne pouvait pas être non plus attribuée exclusivement aux significations, puisque l'intention de signification est propre au vecteur intentionnel entier ; cette intention de signification se distend donc entre les extrêmes subjectif et objectif mais, au sens strict, elle n'exerce aucune médiation. Par exclusion, il ne reste d'autre candidat pour le rôle d'intermédiaire dans la corrélation intentionnelle objective que l'*hylétique*. Les médiateurs effectifs entre les opérations et les synthèses objectives sont les contenus *hylétiques*. Dans le cas de la perception d'objets, ce sont les *esquisses*, c'est-à-dire les contenus *hylétiques* effectifs de sensation (éléments sensibles non intentionnels sur lesquels agit la couche animatrice de significations par le moyen d'opérations), qui finissent par « forcer » l'objectivité. Comme Husserl l'expliquait dans le paragraphe 97 de *Ideen I* : « tout changement dans le statut hylétique de la perception, s'il ne supprime pas franchement la conscience de perception, doit avoir au moins pour résultat que l'objet qui apparaît devienne objectivement “autre” ».

Pour conclure, l'intermédiation horizontale effective, propre à la corrélation intentionnelle objective, est intégrée par des *contenus hylétiques non intentionnels mais qui ne sont pas non plus immanents*. Que les contenus hylétiques ne soient pas intentionnels mais des médiateurs de l'intentionnalité, cela ne veut dire en aucune façon qu'ils sont immanents, comme Husserl le laisse entendre ; ils ne peuvent pas se situer dans la région noétique parce que cela empêcherait la transcendance effective de l'objet, qui est transcendant, puisqu'il est effectivement médiatisé par les contenus hylétiques dans l'interaction intentionnelle. Ce qui n'empêche que, comme indiqué plus haut, dans les opérations relevant de la perception objective,

puissent « résonner » par *transpassibilité* les transopérations de la *phantasía* où l'intermédiation est virtuelle. Un nuage de virtualité accompagne toujours l'effectivité de l'objectif.

#### L'INTERMÉDIATION VERTICALE ENTRE LA DIMENSION HORIZONTALE VIRTUELLE ET LA DIMENSION HORIZONTALE EFFECTIVE

Ladite « résonance » verticale, par laquelle on suscite, dans l'expérience objective, la virtualité de la *phantasía* par *transpassibilité*, n'est pas suffisante. La distance structurelle entre la *phantasía* et l'objectivité pleinement intentionnelle est si grande que, sans un registre de médiation effective, l'unité de la conscience humaine ne pourrait pas être assurée. Se pose alors le problème d'une médiation « verticale » qui puisse assurer la liaison interactive entre la virtualité de la *phantasía* et l'effectivité de l'objet, au-delà d'une simple résonance. Il ne s'agit pas maintenant d'articuler « horizontalement » les (trans)opérations et les synthèses (ou bien schématiques ou bien d'identité), mais d'allier « verticalement » le territoire virtuel et le territoire pleinement intentionnel avec leurs registres correspondants. Et de la même façon que, dans l'articulation intentionnelle, Twardowski avait proposé une médiation par extrapolation du terme *ad quem* de l'interaction (la duplication de l'objet), dans ce cas ont été proposées également des solutions d'intermédiation par extrapolation (dans la direction de la transposition), aussi bien depuis l'objectivité (extrapolation *ad quem*) que depuis la *phantasía* (extrapolation *a quo*). Mais aucune de ces deux propositions n'est viable ; il faudra essayer de définir, alors, une intermédiation « paradoxale », non extrapolée depuis les extrêmes.

Sans une structure effective d'intermédiation, le « laboratoire » de la *phantasía* resterait condamné au travail interminable consistant à tisser et détisser le drap de Laërte, tout comme Pénélope faisait le jour ce qu'elle défaisait la nuit. Mais une telle médiation ne pourra pas consister en un étirement, par extrapolation, des extrêmes qui interagissent. Ni l'extrapolation depuis le niveau de la *phantasía*, ni celle depuis le niveau de l'objectivité ne garantissent l'effectivité de l'intermédiation. Ces solutions constitueraient les nouvelles « hérésies rationnelles ». L'extrapolation depuis l'objectivité ne serait que l'essai d'élargir la positionnalité, d'élargir la *thèse* comme une *hypothèse* sur laquelle accrocher la positionnalité, comme s'il s'agissait d'une opération digne de Karl Friedrich Hieronymus, baron de Münchhausen. L'extrapolation de la *phantasía* par interruption et prolongement du processus de sens serait incapable d'organiser les restes d'une telle catastrophe, même pas en faisant appel à une identité symbolique, qui les

ferait s'amalgamer en tant qu'intermédiation. Dans ce cas-là, la *phantasía* se replierait sur elle-même.

Un niveau d'intermédiation entre la *phantasía* virtuelle et l'objectivité effective implique la *composition* du transpossible virtuel et du possible effectif, c'est-à-dire le *transpossible effectif*; ou, en d'autres mots, la *composition* des *phantasíai* schématiques et des aperceptions objectives, à savoir les *phantasíai perceptives*.

Voilà ce que Husserl avait proposé. Seules les *phantasíai perceptives* (découvertes par lui dans l'art) peuvent garantir la stabilité du transpossible, c'est-à-dire l'oxymore d'une synthèse d'identité dans le transpossible. Celle-ci est la médiation effective recherchée. Les dimensions gnoséologiques qui accompagnent l'intermédiation proposée le confirment. Nous reconnaissions dans ce registre médiateur une spatialité qui n'est ni la spatialisation originale des chemins de sens, ni non plus la spatialité pratique des sujets opératoires, mais la spatialité d'orientation, de lieu et d'intérieurité / extériorité topologiques. Nous pouvons remarquer aussi, dans ce registre, une temporalité qui n'est ni la temporalisation du se faire des sens, ni non plus la temporalité en présents simultanés et continus de l'organisation pratique des opérations, mais la temporalité espacée sans présents, dans un rythme de succession avec renvoi réciproque entre protentions et rétentions. Et en ce que concerne la significativité, il n'y aurait pas, à ce niveau d'intermédiation, essentiellement constitué par des *phantasíai* perçues (non objectives mais pas non plus schématiques), ni les simples sens qui se font, ni les significations faites et délimitées, mais ce que Husserl a esquissé dans son Cours sur la signification de 1908 comme « simple signification »<sup>23</sup>. Ainsi se confirme, dans une instance joignant la *phantasía* et l'objectivité, par stabilisation du transpossible, le genre de structure de l'intermédiation horizontale effective cherchée : celui des *phantasíai perceptives*.

Resterait à étudier comment les deux classes d'intermédiation qu'on vient d'analyser – celle « horizontale » et celle « verticale » – se nouent effectivement dans le lieu où nous *pensons*. « Penser » est un monologue intérieur au *croisement* duquel se résout sans interruption ce qui se « fabrique » dans le travail sourd et inconscient de la *phantasía* (tout en restant, encore, dans le territoire du transpossible). C'est ce qu'on appelle « penser », avant d'atteindre péniblement la transposition au dernier registre du niveau objectif de l'intersubjectivité opératoire dans l'exposition orale ou écrite.

\*  
\* \* \*

---

23. Voir le chapitre 6 de *Hua.*, XXVI.

On pourrait objecter que cette proposition n'est qu'une construction spéculative, mais elle n'est qu'un essai de solution qui prétend s'en tenir à ce qui se montre et à la façon dont cela apparaît, si étranges que quelques-unes de ses implications puissent paraître. En tout cas, on aura soigneusement évité d'entrer dans des territoires où, comme le disait Pauli, ce qu'on affirme n'est même pas faux.



# Le concept finkien d'*Aufhebung*

STÉPHANE FINETTI\*

## INTRODUCTION

On cherchera à rendre compte dans cet article du concept d'*Aufhebung* dont E. Fink fait usage dans sa phénoménologie de la phénoménologie<sup>1</sup>. Il constitue en effet un exemple réussi de confrontation (*Auseinandersetzung*) entre la phénoménologie transcendantale et la philosophie classique allemande. Fink se confronte avec l'idéalisme absolu de G. F. W. Hegel, en entreprenant dans ses notes de recherche une interprétation « phénoménologique » de la *Phénoménologie de l'esprit* et de certains passages de la *Science de la logique*<sup>2</sup>. Comme le montre la note Z-XV, 76a, intitulée « De l'interprétation de la “Préface hégélienne” », il donne aussi dans ce contexte une interprétation phénoménologique du concept hégélien d'*Aufhebung* :

---

\* Chercheur post-doctorant postdoctoral (Marie Curie Cofund Research Fellow) au Centre Prospéro de l'Université Saint-Louis (Bruxelles).

1. Nous nous référerons sous ce titre à la doctrine transcendantale de la méthode que Fink expose principalement dans la *VI Cartesianische Meditation, Dordrecht/Boston/London, Kluwer (Husseriana-Dokumente II)*, 1988: *Teil II, Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34)*, G. van Kerckhoven (ed.), (dorénavant cité *Hua-Dok II/2*) ; tr. fr. de N. Depraz, *Sixième méditation cartésienne. Textes issus du fonds posthume de Eugen Fink (1932) avec des annotations et des appendices du fonds posthume de Edmund Husserl (1933-1934)*, Grenoble, Millon, 1994. Cf. aussi à ce sujet *Vergegenwärtigung und Bild*, §§ 1-7, in *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, M. Nijhoff, Den Haag, 1966 (dorénavant cité *Phaen* 21), pp. 1-19 ; tr. fr. de D. Franck, *Présentification et image*, §§ 1-7, in *De la phénoménologie*, Paris, Editions de Minuit, 1974, pp. 15-33.

2. Les notes de recherche de Fink sont en cours de publication dans *Gesamtausgabe, Phänomenologie und Philosophie, Band 3, Phänomenologische Werkstatt*, R. Bruzina (ed.), Freiburg/München, Verlag Karl Alber: *Teilband 1, Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, 2006 (dorénavant cité *PW 1*) ; *Teilband 2, Die Bernauer Manuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, 2008 (dorénavant cité *PW 2*). En ce qui concerne l'interprétation phénoménologique de la *Phénoménologie de l'esprit*, cf. en particulier les notes Z-VIII (1930-31), rédigées parallèlement aux leçons de Heidegger sur la *Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, ainsi que les notes Z-XXIV (1938), encore inédites (à paraître dans *PW 3*). La réélaboration de ces notes aboutira en 1948/49 au cours « Interprétation phénoménologique de la Phénoménologie de l'esprit », repris successivement par Fink (avec de moindres variations) en 1966/67 : cf. E. Fink, Hegel. *Phänomenologische Interpretationen der Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1977.

Ce qui est décisif dans la *Phénoménologie de l'esprit* en tant qu'expérience que la conscience fait avec elle-même, c'est l'*Aufhebung* de l'être (objet) et du savoir. Cela signifie, interprété phénoménologiquement, l'*Aufhebung* de l'« attitude naturelle » et l'accomplissement de la réduction phénoménologique<sup>3</sup>.

Sur la base de son interprétation phénoménologique de l'*Aufhebung* hégélienne, Fink imprime également à la phénoménologie husserlienne une inflexion dialectique<sup>4</sup>. On peut lire par exemple dans le § 4 de l'introduction de *Présentification et image* : « Il s'agit dans la réduction phénoménologique de *aufheben* cette “présupposition” continue et latente de l'être du monde, que Husserl nomme thèse générale de l'attitude naturelle »<sup>5</sup>. Fink parvient ainsi à repenser la méthode husserlienne de la réduction phénoménologique comme une forme d'*Aufhebung* phénoménologique.

Pour rendre compte de ce concept phénoménologique d'*Aufhebung* et de sa spécificité par rapport à l'*Aufhebung* hégélienne, on entreprendra dans cet article un parcours en deux temps. Le premier sera consacré à l'interprétation phénoménologique de l'*Aufhebung* de l'être et du néant, que Fink ébauche dans ses notes de recherche. Le second sera consacré à l'infexion dialectique que Fink donne à la réduction transcendantale dans sa phénoménologie de la phénoménologie.

## 1. UNE INTERPRÉTATION PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE L'AUFHEBUNG DE L'ÊTRE ET DU NÉANT

Fink amorce sa lecture phénoménologique de l'*Aufhebung* hégélienne dans le groupe de notes Z-VIII (1930-31), qui concernent la *Préface* de la *Phénoménologie de l'esprit* ainsi que, indirectement, la figure du « savoir absolu » et la *Science de la logique*<sup>6</sup>. Lire phénoménologiquement ces textes

3. PW 2, p. 295 : « *Das Entscheidende ist an der Phänomenologie des Geistes als der Erfahrung, die das Bewußtsein mit sich macht, die Aufhebung von Sein (Gegenstand) und Wissen. Das bedeutet, phänomenologisch interpretiert, die Aufhebung der “natürlichen Einstellung” und ist der Vollzug der phänomenologischen Reduktion.* »

4. Cf. *Phaen* 21, pp. 12, 15, 127, 149, 154 ; tr. fr. pp. 26, 29, 146, 168, 174 et, plus radicalement, *Hua-Dok* II/1, pp. 15, 56, 107, 117, 122, 129, 133, 147, 149, 160, 166-167, 169 ; tr. fr. pp. 66, 105, 153, 162, 167, 174, 178, 191, 203, 208, 210. Cette inflexion dialectique de la réduction phénoménologique et, en général, de la phénoménologie husserlienne ressort sous une nouvelle forme dans *Phénoménologie et dialectique*, in *Proximité et distance*, Grenoble, Millon, 1994, pp. 189-206.

5. *Phaen* 21, p. 12 ; tr. fr. p. 26.

6. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, F. Meiner, 1988 (dorénavant cité *Ph. G.*) ; tr. fr. de J. Hyppolite, *Phénoménologie de l'esprit I et II*, Paris, Aubier Montaigne, 1941 et *Wissenschaft der Logik*, Hamburg, F. Meiner, 1986 (dorénavant cité *WdL*) ; tr. fr. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, *Science de la logique*, Paris, Aubier Montaigne, 1972, 1976.

signifie pour Fink « interpréter Hegel à partir de la phénoménologie de Husserl »<sup>7</sup>. Or, il faut distinguer dans cette dernière au moins deux stades de développement : 1. l'analyse « statique » du flux immanent des vécus, que Fink appelle « analytique de la conscience » ; 2. l'analyse « génétique » des phénomènes constitutifs du flux immanent, qui remonte en deçà de l'opposition entre l'immanence de la conscience et la transcendance du monde pour analyser leur genèse à partir du niveau constitutif ultime de la temporalisation originale. Ce n'est évidemment pas à partir de l'analyse « statique » du flux immanent que Fink entend interpréter la philosophie hégélienne : dans ses propres termes, « Interpréter Hegel à partir de la phénoménologie de Husserl ne signifie pas faire de la phénoménologie de l'esprit une analytique de la conscience. Ce serait la pire interprétation. Elle est aussi peu une analytique psychologique de la conscience que la phénoménologie de Husserl »<sup>8</sup>. C'est au contraire à partir de l'analyse « génétique » des phénomènes constitutifs de la sphère immanente et du monde transcendant, c'est-à-dire à partir de l'analyse husserlienne de la temporalisation originale, que Fink entend interpréter la philosophie hégélienne : il institue ainsi un parallélisme entre le niveau ultime de la « conscience constituante » chez Husserl et la détermination hégélienne de l'Absolu comme « Raison » (*Vernunft*)<sup>9</sup>.

Dans la mesure où le niveau constitutif ultime de la temporalisation originale a chez Husserl un statut non ontique, l'interprétation de Hegel que Fink élabora à partir de la phénoménologie husserlienne du temps prend la forme d'une « interprétation mé-ontique » (*me-ontische Interpretation*)<sup>10</sup>. Celle-ci se distingue de toute interprétation ontique de la philosophie hégélienne, qui consisterait à concevoir l'Absolu sur le mode de l'étant<sup>11</sup>. Selon « la perspective d'interprétation décisive »<sup>12</sup> de la *Phénoménologie de l'esprit* que Fink élabora, « la phénoménologie de l'esprit n'est pas le processus ontique-factuel de l'advenir-à-soi »<sup>13</sup>. De même, l'interprétation de Hegel élaborée par Fink se distingue de toute interprétation ontologique existentielle : « Pour

7. PW 2, p. 72 : « *Hegel von der Phänomenologie Husserls zu interpretieren* ».

8. PW 2, p. 72 : « *Hegel von der Phänomenologie Husserls zu interpretieren heißt nicht, aus der Phänomenologie des Geistes eine Analytik des Bewußtseins zu machen. Dies wäre die verkehrste Interpretation. Sie ist so wenig eine psychologische Analytik des Bewußtseins wie Husserls Phänomenologie* ».

9. PW 2, p. 72.

10. PW 2, p. 316. Cf. aussi PW 2, p. 106 : « La “dialectique” au sens de Hegel est pensée mé-ontique » (“*dialektik*” im Sinne Hegels ist *me-ontisches Denken*).

11. Fink considère « ontique » l'interprétation de Hegel donnée par W. Dilthey, H. Cohen, W. Eucken et R. Kroner, qu'il appelle « les hégéliens » (cf. PW 2, pp. 218, 221, 212).

12. PW 2, p. 71 : « *Die entscheidende Interpretationsperspektive* ».

13. PW 2, pp. 71-72 : « *die Phänomenologie des Geistes ist nicht der ontisch-tatsächliche Prozeß des Zusichselbstkommens (...)* ».

Hegel comme pour Husserl il ne s'agit pas d'une ontologie de la région “conscience”, ou, (...), d'une ontologie du “sujet” (de l'homme) »<sup>14</sup>. Ce qui est en jeu pour Fink dans la *Phénoménologie de l'esprit* n'est ni un *summum ens*, ni l'homme comme être-au-monde, mais l'Absolu en tant que *Me on*, qui n'est rien d'ontique, rien d'humain et rien de fini. Cette interprétation de l'Absolu hégélien à partir du statut non-ontique attribuée par Husserl à la temporalisation originale se fonde sur le fait que le temps est une partie intégrante de son déploiement. Comme Fink l'explique dans la note Z-VIII, 8b,

Le rapport de l'Absolu et du temps n'est pas un rapport de l'Absolu à quelque chose en dehors de lui-même. Mais la temporalité est l'Absolu même, au stade de son propre être-aliéné, dans son être-simplement-autre<sup>15</sup>.

Ou encore, dans les termes du passage de la *Phénoménologie de l'esprit* auquel Fink se réfère implicitement dans cette note, « Le temps se manifeste (...) comme le destin et la nécessité de l'esprit qui n'est pas encore achevé au-dedans de soi-même »<sup>16</sup>.

Dans ce contexte et dans d'autres notes de recherche, se présente un premier exemple d'*Aufhebung* : la sursumption de l'être et du néant dans le « devenir » (*Werden*)<sup>17</sup>. Pour la comprendre, nous nous référerons d'abord à l'exposition que Hegel en donne dans la *Science de la logique*, pour nous concentrer ensuite sur son interprétation finkienne. Selon Hegel, l'« être pur » (*reines Sein*) est « l'indéterminé et vacuité pure »<sup>18</sup>. Dans la mesure où il n'a aucune détermination, où il n'y a rien à intuitionner en lui, « l'être... est en fait néant, et ni plus ni moins que néant »<sup>19</sup>. Le « néant pur » (*reines Nichts*) est en ce sens le résultat de la négation de l'être pur (génitif subjectif et objectif) : un résultat qui conserve néanmoins en lui ce dont il est la négation et qui prend ainsi la forme du « non-être » (*Nichtsein*)<sup>20</sup>. De son côté, le néant pur est « vacuité parfaite, absence de détermination et de contenu »<sup>21</sup>.

14. PW 2, p. 72 : « Für Hegel wie Husserl handelt es sich nicht um eine Ontologie der Region “ewußtseins” oder, (...), um eine Ontologie des „ubjekts“ (des Menschen) (...). Cf. aussi PW 2, p. 212, où Fink prend ses distances de la Hegel-Renaissance, ainsi que PW 1, p. 303.

15. PW 2, p. 76 : « Das Verhältnis von Absoluten und Zeit ist kein Verhältnis des Absoluten zu etwas außer ihm selbst. Sondern die Zeitlichkeit ist das Absolute selbst, in der Stufe der eigenen Entfremdetheit, in seinem Anderssein schlechthin ». Pour l'interprétation heideggerienne de Hegel, cf. PW 1, p. 313-314.

16. G. F. W. Hegel, *Ph. G.*, p. 558 ; tr. fr. *Phénoménologie de l'esprit II*, op. cit., p. 305.

17. Cf. PW 2, pp. 76, 82. Cf. aussi PW 2, pp. 269-271, 277-278, 283-284.

18. G. F. W. Hegel, *WdL, Das Sein*, p. 47 ; tr. fr. de *Science de la logique, Premier Tome – Premier Livre, L'Être*, Paris, Aubier Montaigne, 1972, p. 58.

19. G. F. W. Hegel, *WdL, Das Sein*, p. 47 ; tr. fr. p. 58.

20. G. F. W. Hegel, *WdL, Das Sein*, p. 48 ; tr. fr. p. 60.

21. G. F. W. Hegel, *WdL, Das Sein*, p. 48 ; tr. fr. p. 58.

Il est par conséquent « la même absence de détermination... la même chose que ce qu'est l'être pur »<sup>22</sup>. Le néant se nie ainsi à son tour, mais cette négation de la négation ne reconduit pas à l'être pur dans son immédiateté. Dans les termes de Hegel,

(...) ce qui est la vérité, ce n'est ni l'être ni le néant, mais le fait que l'être – non point passe (*übergeht*) – mais est passé (*übergangen ist*) en néant, et le néant en être<sup>23</sup>.

L'emploi du passé « *übergangen ist* » signifie ici qu'il n'y a pas d'être avant son passage (*Übergang*) dans le néant et pas de néant avant son passage dans l'être. Loin d'être purs, l'être et le néant ne sont rien en dehors de leur passage l'un dans l'autre, en dehors du « mouvement du disparaître (*Verschwinden*) immédiat de l'un dans l'autre »<sup>24</sup> : le devenir (*Werden*). L'être ne peut être considéré que dans son rapport au néant dans lequel il se nie : il n'est que par son passage dans le néant, par sa disparition dans le néant, bref dans le s'évanouir (*Vergehen*). De même, le néant ne peut être considéré que dans son rapport à l'être dans lequel il se nie : il n'est que par son passage dans l'être, par sa disparition dans l'être, bref dans le surgir (*Entstehen*). Le devenir est donc un double mouvement de passage de l'être dans le néant et du néant dans l'être : « *surgir et s'évanouir* »<sup>25</sup>. Aucun de ces deux mouvements ne peut évincer l'autre. En s'évanouissant, en effet, « l'être passe dans le néant, mais le néant est tout aussi bien le contraire de soi-même, et plutôt le passer dans l'être, ou surgir »<sup>26</sup>: l'être ne surgit donc que de son évanouissement dans le néant. En surgissant, pareillement, « le néant passe dans l'être, mais l'être se sursume tout aussi bien lui-même, et est plutôt le passer dans le néant, ou s'évanouir »<sup>27</sup> : l'être ne s'évanouit donc que dans son surgissement du néant. Cet « équilibre »<sup>28</sup> entre le surgir et le s'évanouir fait qu'ils sont « non pas deux sortes de devenirs, mais immédiatement une seule et même chose »<sup>29</sup>. En tant qu'évanouissement de l'être dans le néant et surgissement de l'être du néant, le devenir est « l'unité de l'être et du néant »<sup>30</sup> : la double unité de l'être comme rapport au néant et du néant comme rapport à l'être. La négation de l'être dans le

22. G. F. W. Hegel, *WdL, Das Sein*, p. 48 ; tr. fr. p. 58.

23. G. F. W. Hegel, *WdL, Das Sein*, p. 48 ; tr. fr. p. 59.

24. G. F. W. Hegel, *WdL, Das Sein*, p. 48 ; tr. fr. p. 59.

25. G. F. W. Hegel, *WdL, Das Sein*, p. 63 ; tr. fr. p. 79.

26. G. F. W. Hegel, *WdL, Das Sein*, p. 63 ; tr. fr. p. 79.

27. G. F. W. Hegel, *WdL, Das Sein*, p. 63 ; tr. fr. pp. 79-80.

28. G. F. W. Hegel, *WdL, Das Sein*, p. 64 ; tr. fr. p. 80.

29. G. F. W. Hegel, *WdL, Das Sein*, pp. 63-64 ; tr. fr. p. 80.

30. G. F. W. Hegel, *WdL, Das Sein*, p. 63 ; tr. fr. p. 79.

néant et la négation de cette négation aboutissent ainsi au « disparaître de l'être et du néant en général »<sup>31</sup> : au devenir, dont l'être et le néant ne sont plus que les « moments »<sup>32</sup>.

En tant que devenir, l'unité de l'être et du néant est un « non-repos incessant » (*haltunglose Unruhe*)<sup>33</sup>. L'évanouissement de l'être dans le néant et le surgissement de l'être du néant sont en effet à la fois leur unité et leur différence :

(...) en tant qu'être et néant *sont* en Un, ils sont en cela différents ; mais de telle sorte qu'en même temps *chacun*, dans son état-de-différenciation, est *unité avec l'autre*<sup>34</sup>.

Dans la mesure où il consiste à la fois dans l'unité et la différence de l'être et du néant, le devenir est contradictoire : « il se contredit... en lui-même, parce qu'il unifie en lui ce qui est opposé à soi »<sup>35</sup>. Or, selon Hegel le devenir ne survit pas à cette contradiction : « une telle unification <qui unifie en lui ce qui est opposé à soi> se détruit (*zerstört sich*) »<sup>36</sup>. Le devenir n'est en effet que « par le truchement de... l'état de différenciation »<sup>37</sup> de l'être et du néant. En même temps, il est le « mouvement où les deux sont différents, mais par le truchement d'une différence qui s'est dissoute (*aufgelöst*) tout aussi immédiatement »<sup>38</sup>. Le devenir se détruit donc lui-même. Le « non-repos incessant » de l'être et du néant se résout dans une « unité en-repos » (*ruhige Einheit*)<sup>39</sup> : l'être-là (*Dasein*). La négation de l'être dans le néant et la négation de cette négation aboutissent ainsi à un troisième terme positif – l'être-là (*Dasein*) – dans lequel l'être et le néant sont sursumés (*aufgehoben*) et dont il ne sont plus que les moments.

L'*Aufhebung* se présente ainsi à travers la triade être-néant-devenir qui l'exemplifie à la fois comme négation, comme conservation et comme élévation<sup>40</sup>. Elle consiste tout d'abord dans une négation de l'être, qui est à son

31. G. F. W. Hegel, *WdL, Das Sein*, p. 64 ; tr. fr. p. 80.

32. G. F. W. Hegel, *WdL, Das Sein*, p. 63 ; tr. fr. p. 79.

33. G. F. W. Hegel, *WdL, Das Sein*, p. 64 ; tr. fr. p. 80.

34. G. F. W. Hegel, *WdL, Das Sein*, p. 63 ; tr. fr. p. 79.

35. G. F. W. Hegel, *WdL, Das Sein*, p. 64 ; tr. fr. p. 80.

36. G. F. W. Hegel, *WdL, Das Sein*, p. 64 ; tr. fr. p. 80.

37. G. F. W. Hegel, *WdL, Das Sein*, p. 64 ; tr. fr. p. 80.

38. G. F. W. Hegel, *WdL, Das Sein*, p. 48 ; tr. fr. p. 60.

39. G. F. W. Hegel, *WdL, Das Sein*, p. 64 ; tr. fr. p. 80.

40. Cf. M Heidegger, *GA 32*, p. 39 ; tr. fr. *La « phénoménologie de l'sprit » de Hegel*, Paris, Gallimard, 1984, p. 63, où Heidegger distingue trois significations de *Aufheben* qui résonnent toujours ensemble : « *tollere* –enlever (*wegnehmen*) et écarter la première simple apparence (*den ersten bloßen Schein besetzen*), *conservare* –préserver (*aufbewahren*) et reprendre dans l'xpérience (*hineinnehmen in die Erfahrung*), mais sous la forme d'*n elevare* –d'une élévation (*Hinaufheben*) à un degré plus haut du savoir de soi-même et de son su ».

tour niée et devient ainsi une négation de la négation. Cette négation n'est cependant pas une simple négation, mais une négation qui conserve ce qu'elle nie : l'être est conservé dans le néant comme ce qui s'évanouit en lui ; de même, le néant est conservé dans l'être comme ce dont il surgit. Comme Hegel l'explique dans sa remarque finale au premier chapitre de la *Science de la logique*, en effet,

(...) *aufheben* a dans le langage ce double sens : il signifie équivalement conserver (*aufbewahren*), maintenir (*erhalten*) et faire cesser (*aufhören lassen*), mettre un terme (*ein Ende machen*)<sup>41</sup>.

L'*Aufhebung* est ainsi l'unité de deux sens opposés : nier et conserver. En tant que telle, elle a également une troisième signification :

(...) quelque chose ici n'est sursumé que dans la mesure où il a accédé à l'unité avec son opposé ; dans cette détermination plus précise il est un réfléchi, et peut dûment être nommé moment<sup>42</sup>.

*Aufheben* signifie aussi éléver ce qui est nié et conservé dans une unité qui le comprend et qui comprend également l'opposé qui le médiatise. Cette unité est tout d'abord le devenir, dont l'être et le néant sont les moments. Comme le précise Hegel, cependant, « le sens et l'expression plus précis que reçoivent l'être et le néant en tant qu'ils sont désormais *des moments* doivent se dégager (...) à propos de la considération de l'être-là »<sup>43</sup>. Ce n'est qu'avec l'être-là que l'on parvient pleinement à l'unité dont l'être et le néant sont les moments. L'être et le néant sont ici la même chose au sens où ils sont devenus quelque chose d'autre : un troisième terme positif.

Nous pouvons à présent examiner l'interprétation méontique de l'*Aufhebung* de l'être et du néant dans le devenir, que Fink donne dans ses notes de recherche<sup>44</sup>. Dans la note Z-XV, 47a, intitulée « Sur la proposition de Hegel “L'être est le néant” », Fink déclare :

Nous interprétons : l'être est le néant, c'est-à-dire l'être *est* le néant. Le néant est en tant qu'être, l'être en tant que dénégation du néant. Le néant « *est* » seulement en se dénégant ; il est être. La dénégation du néant, qui conduit à l'être, Hegel l'appelle le « devenir »<sup>45</sup>.

41. G. F. W. Hegel, *WdL, Das Sein*, p. 58 ; tr. fr. p. 81.

42. G. F. W. Hegel, *WdL, Das Sein*, p. 58 ; tr. fr. pp. 81-82.

43. G. F. W. Hegel, *WdL, Das Sein*, p. 58 ; tr. fr. p. 82.

44. Cf. Z-XI, 26ab ; Z-V, VI/ 35a ; Z-XV, 1ab, 2a, 28a, 44ab, 47ab, 106ab.

45. PW 2, p. 284 : « *Wir interpretieren : das Sein ist das Nichts, d. h. das Sein ist das Nichts. Das Nichts ist als Sein Sein als Entnichtung des Nichts. Das Nichts “ist” nur sich entnichtend ; es ist Sein. Die Entnichtung des Nichts, die zum Sein führt, nennt Hegel das “Werden”* ».

Comme le montre cette note ainsi que la note Z-XV, 28a, Fink repense le double passage de l'être dans le néant et du néant dans l'être (dans lequel consiste le devenir) comme anéantissement (*Vernichtung*) et comme dénéantisation (*Entnichtung*). L'évanouissement (*Vergehen*) de l'être dans le néant est son anéantissement (*Vernichtung*) : l'être est en s'anéantissant. Le surgissement (*Entstehen*) de l'être du néant est sa dénéantisation (*Entnichtung*) : le néant est seulement en se dénéantisant. L'anéantissement de l'être et la dénéantisation du néant – concepts qui indiquent la négation de l'être et la négation de cette négation – forment ensemble le devenir.

Fink introduit ce changement terminologique pour rendre manifeste le fait que le devenir n'est pas un processus ontique qui aurait lieu dans le temps<sup>46</sup>. Comme le précise la note Z-XV, 1ab,

Hegel fixe comme moments du « devenir » le surgir et le s'évanouir. En quel sens est ici compris le surgir et le s'évanouir ? (...) Devenir peut indiquer l'unité processuelle de « quelque chose de successif » (un objet temporel), par exemple une mélodie, puis une évolution vers... un devenir en réponse à... par exemple la construction d'une maison, le mûrissement du fruit, (...). C'est le devenir d'un quelque chose (...). Le devenir ainsi conçu comme devenir de l'état d'un étant est un devenir ontique. Il est fondamental d'en distinguer le devenir au sens du « surgir », du venir-à-l'être<sup>47</sup>.

Le devenir, en tant qu'unité du surgissement et de l'évanouissement, n'est pas « un mode d'être dans le temps de l'étant »<sup>48</sup>. C'est un devenir sans « support substantiel »<sup>49</sup> : il n'est le devenir de rien (*Nichts*). Le surgissement et l'évanouissement qui le caractérisent sont ainsi un anéantissement (*Vernichtung*) et une dénéantisation (*Entnichtung*) : un anéantissement de l'être et une dénéantisation du néant. De même, c'est un devenir atemporel : il ne surgit pas et ne s'évanouit pas<sup>50</sup>.

46. Cf. Z-XV, 28a, in *PW 2*, p. 277 : « Devenir / non comme processus, mais en tant que dénéantisation et anéantissement. / Évanouissement en tant qu'-néantissement. Surgissement en tant que dénéantisation » (*Werden / nicht als Vorgang, sondern als Entnichtung und Vernichtung. / Vergehen als Ver-nichtung, / Entstehen als Entnichtung*).

47. *PW 2*, pp. 269-270 : « Hegel fixiert als Momente des "Werden" Entstehen und Vergehen. In welchen Sinne ist hier Entstehen und Vergehen gemeint ? (...) "Werden" kann einmal bezeichnen die Vorgangsseinheit eines "Sukzessivums" (Zeitgegenstandes), z. B. eine Melodie, dann aber eine Entwicklung zu..., ein Werden woraufhin..., z. B. Bau eines Hauses, Reifen der Frucht, (...). / Dies ist das Werden eines Etwas (...) Werden also gefaßt als Werden eines Zustandes eines Seienden ist ein ontisches Werden. Davon ist grundsätzlich zu unterschieden Werden im Sinne von "Entstehen" ins-Sein-kommen ».

48. *PW 2*, pp. 269 : « eine Weise des in-der-Zeit-Seins eines Seienden ».

49. *PW 2*, pp. 269 : « substanziellen Träger ».

50. Cf. Z-XV, 47b, in *PW 2*, pp. 284-285 : « Devenir est pour lui <Hegel> un concept spéculatif et ne signifie pas un devenir étant, un événement au sens habituel. (...). Considéré spéculativement l'Événement, le processus, le mouvement appartiennent (...) à l'Être en tant que

Cela ne signifie pas que Fink entende adopter une interprétation ontologique existentielle de l'identité entre l'être et le néant, comme si leur passage l'un dans l'autre était le signe d'une différence ontologique entre l'être du *Dasein* et l'étant intramondain. Fink considère au contraire l'identité de l'être et du néant comme « méontique »<sup>51</sup> : elle est dans ses propres termes « L'identité (méontique) (en tant qu'identité de l'identité (ontique) et de la non-identité (l'Absolu négatif)) »<sup>52</sup>. S'il est l'identité ou l'unité méontique de l'être et du néant, s'il n'est par conséquent rien d'étant, le devenir ne semble plus pouvoir se résoudre dans l'unité en repos d'un l'être-là. Pour le dire en reprenant un passage de la *Differenzschrift* (que Fink garde toujours à l'esprit dans son interprétation de la *Science de la logique*), « la tâche de la philosophie consiste » certes « à poser l'être dans le non-être comme devenir »<sup>53</sup>, mais ce devenir ne semble plus pouvoir se résoudre dans un troisième terme positif. Nous tirons donc de ce premier parcours à travers les notes de recherche où Fink interprète Hegel à partir de la phénoménologie husserlienne l'hypothèse de travail suivante : l'*Aufhebung* de l'être et du néant dans le devenir est encore pour Fink leur négation et leur conservation dans une unité qui les excède, mais pas leur élévation dans un troisième terme positif tel que l'être-là<sup>54</sup>.

---

demeurer au repos de substances. Le concept de devenir de Hegel vise le quasi-advenir, l'histoire éternelle de la phénoménologie de l'esprit l'utodéveloppement de l'absolu en tant que devenir-autre dans l'égalité-à-soi-même » [*Werden ist für ihn ein spekulativer Begriff und bedeutet nicht ein seiendes Werden, ein Geschehnis im gewöhnlichen Sinne. Spekulativ betrachtet gehört das Geschehen, Vorgänge, Bewegung und ebenso zum Sein wie ruhendes Verharren von "Substanzen"* Hegels Begriff des "erdens" zielt auf das Quasi-Geschehen der ewigen Geschichte der "Phänomenologie des Geistes" der Selbstentwicklung des Absoluten als eines Sichanderswerdens in Sichselbstgleichheit]. Cf. aussi PW 2, pp. 283-284.

51. Cf. PW 2, p. 285 : « "L'identité" de l'Être et du néant n'est pas une identité ontologique. (...) L'"identité de l'Être et du néant" : est une unité spéculative-méontique » (*Die "Identität" von Sein und Nichts ist keine ontologische. (...) Die "Identität von Sein und Nichts" : ist eine spekulativ-meontische*). Cf. aussi PW 2, pp. 308-309 et PW 1, p. 314.

52. PW 2, p. 147 : « *Die Identität (als meontische) (als Identität der Identität (ontische) und der Nichtidentität (das negative Absolute))* ».

53. « *Die Aufgabe der Philosophie besteht aber darin, (...), das Sein in das Nichtsein – als Werden, (...) zu setzen* ».

54. On peut considérer comme une radicalisation de l'interprétation meontique du devenir que Fink donne dans ses notes de recherche l'interprétation du devenir que M. Richir développe dans *Langage et langue philosophique dans le devenir chez Hegel*, in *Le transcendantal et la spéculatif dans l'idéalisme allemand*, J. Ch. Goddard (ed.), Paris, Vrin, 1999, pp. 173-189.

## 2. UNE INFLEXION DIALECTIQUE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE HUSSERLIENNE

De même qu'il interprète la philosophie hégélienne à partir de la phénoménologie husserlienne, Fink interprète aussi la phénoménologie husserlienne à partir de la philosophie hégélienne. Il lui imprime notamment une inflexion dialectique, en repensant le concept husserlien de réduction transcendantale comme *Aufhebung* de l'attitude naturelle. Nous chercherons à comprendre en quel sens la réduction transcendantale à l'œuvre dans la phénoménologie husserlienne peut être considérée par Fink comme une *Aufhebung*.

Pour aborder cette question, nous nous référerons tout d'abord à ce qui constitue chez Fink la forme de base de la réduction transcendantale : la réduction de l'idée d'être mondain et, corrélativement, de la capture (*Befangenheit*) dans l'idée d'être mondain<sup>55</sup>. Cette réduction est l'aboutissement de deux stades réductifs : 1. la mise entre parenthèses de l'être du monde transcendant et, corrélativement, la mise hors circuit de la thèse naturelle du monde ; 2. la mise entre parenthèses de l'être de l'homme et, corrélativement, la mise hors circuit de la thèse de l'homme, que Fink appelle aussi déshumanisation (*Entmenschung*). Dans ses différents stades comme dans son résultat final, ce processus réductif peut être considéré comme une *Aufhebung* parce qu'il consiste aussi bien dans une négation que dans une conservation de l'attitude naturelle et de l'être mondain (transcendant et immanent) qui en est le corrélat. En mettant entre parenthèses le monde transcendant, par exemple, la réduction phénoménologique le nie, mais ne l'abandonne pas pour une subjectivité hors-monde : la mise entre parenthèses nie le monde, mais en même temps le conserve entre parenthèses comme résultat de l'activité de la subjectivité constituante. De même, la dés-humanisation nie l'être de l'homme, mais ne l'abandonne pas : elle le conserve comme résultat de la mondanisation de la subjectivité transcendantale<sup>56</sup>. Dans les deux cas, ce qui est nié, ce n'est pas l'être mondain (immanent et transcendant), mais sa prétention à valoir comme totalité de l'être. Corrélativement, ce qui est nié, ce n'est pas l'attitude naturelle, mais son « état de limitation » (*Beschränktheit*)<sup>57</sup>. La réduction est en ce sens une « dé-limitation » (*Ent-*

55. Cf. *Hua-Dok* II/1, p. *Hua-Dok* II/1, pp. 80, 82 ; tr. fr. pp. 127, 128. Cf. à ce sujet, notre article « L'époche méontique chez Eugen Fink », in *Annales de phénoménologie* n° 10 (2011), pp. 33-60.

56. On peut interpréter de la même manière les termes suivants, que Fink emploie pour caractériser la réduction transcendantale : démondanisation (*Entweltlichung*), déontisation (*Entseinung*), désobjectivation (*Entobjektivierung*).

57. Cf. *Hua-Dok* II/1, p. 160 ; tr. fr. p. 203.

*schränkung*<sup>58</sup> : elle nie l'état de limitation de l'attitude naturelle et, corrélativement, du monde pour réapprendre à les voir comme monde constitué et comme constitution du monde dans la subjectivité transcendantale. Comme Fink le déclare dans *La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine*,

Ce subjectivisme phénoménologique ne s'oppose pas aux vérités immédiates de l'attitude naturelle, (...), mais il contient ces vérités, à ceci près qu'il les connaît comme vérités d'une situation déterminée et relative, jusqu'à présent absolutisée, et les sursume (*aufhebt*) dans la pleine vérité transcendantale qui contient la vérité mondaine comme un moment<sup>59</sup>.

Les vérités de l'attitude naturelle sont à la fois niés et conservées dans les vérités transcendantales, c'est-à-dire sursumées (*aufgehoben*) en elles.

La réduction transcendantale peut être considérée en outre comme une *Aufhebung* parce qu'elle implique une négation de la négation. En accomplissant la réduction, la subjectivité transcendantale se scinde en spectateur phénoménologique et moi constituant pour advenir à soi. Bien qu'elle soit abyssale, cette scission ne peut cependant jamais aboutir à la dissociation complète du spectateur phénoménologique et du moi constituant :

Par-delà toute « opposition d'être », le moi phénoménologisant se situe bel et bien dans une *unité transcendantale de vie* avec le moi constituant ; le « spectateur » n'est bien, en fin de compte qu'un moi de la réflexion affecté (assurément de manière non-constitutive) par la vie constituante. Et ce dernier est pour ainsi dire *passivement* partie prenante de la constitution du monde, dans la mesure où il est d'une certaine manière – (...) – saisi par l'auto-mondanisation du moi constituant, emporté, mondanisé par elle<sup>60</sup>.

Le spectateur phénoménologique est ressaisi par la constitution du monde et par l'auto-constitution de la subjectivité transcendantale comme subjectivité humaine dans le monde. Sa dé-mondanisation (*Entweltlichung*) est par conséquent mondanisée (*verweltlicht*) de façon secondaire. De même, sa dés-humanisation (*Entmenschung*) est par conséquent ré-humanisée (*vermenschlt*). Le spectateur phénoménologique, qui niait l'attitude naturelle en la conservant comme constitution du monde dans la subjectivité transcendantale, fait ainsi retour dans l'attitude naturelle<sup>61</sup>.

58. Cf. *Hua-Dok* II/1, p. 160 ; tr. fr. p. 203.

59. *Phaen* 21, pp. 148-149 ; tr. fr. p. 168 (tr. fr. de D. Franck modifiée).

60. *Hua-Dok* II/1, p. 119 ; tr. fr. p. 164.

61. Cf. par exemple la note Z-IV, 125a, in *PW* 1, p. 274 : « *L'Attitude naturelle en tant que situation de la réduction est un moment structurel de la réduction même* : elle n'est pas laissée une fois pour toutes derrière soi, mais détermine le réduire même et le *reductum* en tant que “À partir de quoi” » (*Die “Natürliche Einstellung” als Situation der Reduktion ist ein*

De même que chez Hegel la négation de la négation ne reconduit pas à l'immédiat, la ré-humanisation de la dés-humanisation et la mondanisation secondaire de la dé-mondanisation ne reconduisent pas chez Fink à l'attitude naturelle telle qu'elle était avant la réduction. Comme Fink le précise dans le § 11C de la *Sixième méditation*,

Puisque la connaissance phénoménologique représente précisément l'*Aufhebung* de la capture et de la naïveté qui forment la fermeture de l'attitude naturelle à l'égard de la dimension transcendantale d'origine, elle ne peut être rétro-référencée à l'attitude naturelle qui repose encore dans sa « naïveté » spécifique, mais seulement à l'attitude naturelle interprétée transcendantalement (...)<sup>62</sup>.

Le spectateur phénoménologique ne revient pas à l'attitude naturelle telle qu'elle était avant la réduction, mais à l'attitude naturelle interprétée transcendantalement. De même, son humanisation ne le reconduit pas à l'homme qu'il était avant de se déshumaniser, mais à l'homme interprété transcendantalement. Son retour à l'attitude naturelle n'est en ce sens selon Fink pas « effectif » (*wirklich*) : son résultat, par exemple, n'est pas l'homme en tant que tel, mais l'homme en tant qu'il laisse transparaître la constitution transcendantale dont il est issu. Dans la mesure où Fink considère cette transparence comme celle d'une apparence (*Schein*), c'est-à-dire pour lui comme celle d'une image (*Bild*), le retour du spectateur phénoménologique dans l'attitude naturelle n'est qu'un retour apparent (*scheinbar*)<sup>63</sup>. En ce sens (et seulement en ce sens), la vérité mondaine « l'homme phénoménologise » n'est qu'une vérité apparente (*Scheinwahrheit*) : elle est l'apparence transcendantale, l'image qui laisse transparaître la vérité transcendantale « le spectateur transcendantal phénoménologise ».

Comment penser dès lors le résultat du double mouvement de la réduction de l'attitude naturelle et du retour apparent dans l'attitude naturelle, de la dés-humanisation et de la ré-humanisation, de la dé-mondanisation et de la mondanisation secondaire ? Le résultat de ce double mouvement est la mise en question de l'opposition entre l'attitude naturelle et l'attitude transcendantale : d'une part, il n'est d'attitude naturelle que du point de vue de l'attitude transcendantale qui la nie et la conserve en tant que constitution du monde

---

*Strukturmoment der Reduktion selbst : sie ist nicht ein für allemal "inter sich gelassen" sondern bestimmt als "ovon aus" das Reduzieren selbst und das Reduktum).* Cf. aussi *Hua-Dok* II/1, p. 149 ; tr. fr. p. 193 : « toute connaissance transcendantale... ne part pas seulement de l'attitude naturelle, mais lui demeure également rétro-référencée ».

62. *Hua-Dok* II/1, p. 149 ; tr. fr. p. 193 (tr. fr. de N. Depraz modifiée).

63. Pour notre interprétation du concept finkien d'apparence transcendantale, cf. notre article « L'époche méontique chez Eugen Fink », in *Annales de phénoménologie* n° 10 (2011), pp. 33-60.

dans la subjectivité transcendantale ; d'autre part, il n'est d'attitude transcendantale que dans le retour apparent du spectateur phénoménologique dans l'attitude naturelle, c'est-à-dire dans la situation de l'attitude naturelle. Corrélativement, on assiste à une mise en question de l'opposition entre vérités mondaines et vérités transcendantales : d'une part, il n'y a de vérités mondaines que du point de vue des vérités transcendantales qui les nient et les conservent comme résultats constitutifs ; d'autre part, il n'y a de vérités transcendantales que situées dans les vérités mondaines qui en sont les apparences transcendantales. Si, comme chez Hegel, la négation de la négation conduit à sursumer les opposés dans une unité qui les excède et dont ils sont les moments, cette unité n'est cependant pas pensée par Fink de la même manière. Comme il le déclare dans le § 11C de la *Sixième méditation*, par exemple,

(...) la « synthèse » ici présente n'est pas une « sursomption » de vérités unilatérales dans une vérité supérieure qui les comprend comme moments<sup>64</sup>.

L'unité des vérités transcendantales et des vérités mondaines n'est pas une « vérité supérieure » qui constituerait par rapport à ces dernières un troisième terme<sup>65</sup>. L'unité des vérités transcendantales et des vérités mondaines demeure une double vérité, dans laquelle les vérités mondaines et les vérités transcendantales renvoient les unes aux autres. De même, l'unité de l'attitude naturelle et de l'attitude transcendantale n'est pas une attitude supérieure qui constituerait par rapport à elles un troisième terme. Elle est pour Fink un « jeu de concert » (*gegenspielenden Zusammen*) de la tendance constituante et de la tendance phénoménologisante de la vie transcendantale, « l'une avec l'autre et l'une contre l'autre »<sup>66</sup>.

Les concepts finkiens de transcendance et surtout de *Schwingung* permettent de mieux penser cette unité de tendances opposées, qui ne se résout pas dans un troisième terme positif. L'unité de la vie phénoménologisante et de la vie constituante est celle de la vie transcendantale, qui en accomplissant la réduction transcende l'attitude naturelle tout en demeurant située dans l'attitude naturelle qu'elle transcende : elle surmonte (*übersteigt*) l'attitude naturelle et, corrélativement, l'être mondain, mais ne les survole (*überfliegt*) pas. En ce sens, elle oscille (*schwingt*) entre l'attitude transcendantale et l'attitude naturelle : elle s'élance en avant vers la sphère transcendantale en s'élançant en arrière vers l'être mondain. Selon la note Z-V, III/4b, en accomplissant la réduction transcendantale,

64. *Hua-Dok* II/1, p. 147 ; tr. p. 191.

65. Cf. à ce sujet S. Luft, *Phänomenologie der Phänomenologie*, Dordrecht, Kluwer, 2002 (*Phaenomenologica* 166), pp. 255, 262, 291-292.

66. *Hua-Dok* II/1, pp. 163-164; tr. p. 205.

(...) notre exister a le caractère temporel de l'osciller-dans-le- temps [*InderZeitschwingung*]. Dans l'élan-en-arrière [*Rückschwung*] et en-dehors [*Ausschwung*] s'élançant-en-devant [*vorschwingenden*] nous oscillons nous-mêmes [*schwingen wir selbst*] (...)<sup>67</sup>.

Ce double mouvement de *Schwingung* est l'unité synthétique de l'attitude transcendantale et de l'attitude naturelle au sens où ces dernières ne sont rien en dehors de lui : l'attitude naturelle n'est rien en dehors du mouvement réductif qui la rend manifeste et l'attitude transcendantale n'est rien en dehors du contre-mouvement mondanisant qui la situe dans l'attitude naturelle. Loin d'être des lieux préalables où le spectateur phénoménologique pourrait séjourner, l'attitude transcendantale et l'attitude naturelle ne sont rien en dehors de sa *Schwingung* phénoménologique. De même, la vérité transcendantale et la vérité mondaine ne sont rien en dehors de la *Schwingung* du spectateur phénoménologique : la vérité mondaine n'est rien en dehors du mouvement réductif qui la rend manifeste et la vérité transcendantale n'est rien en dehors du contre-mouvement mondanisant qui la situe dans les vérités mondaines<sup>68</sup>.

À l'instar de la réduction de l'idée d'être mondain, la réduction de la langue (*Reduktion der Sprache*)<sup>69</sup> qui l'approfondit peut être considérée à son tour comme une *Aufhebung* phénoménologique. D'une part, la réduction de la langue nie et en même temps conserve le mode de signification naturelle de la langue : elle le nie dans la mesure où elle met hors circuit toute signification mondaine (ontique) et, corrélativement, les visées signitives qui s'y rapportent ; elle le conserve dans la mesure où elle réapprend à le voir comme une forme spécifique de constitution du monde dans la subjectivité transcendantale. D'autre part, la réduction de la langue est une négation qui se nie elle-même : de même qu'il demeurait passivement pris dans l'attitude naturelle dont il cherchait à se déprendre, le spectateur phénoménologique demeure passivement engagé dans la langue naturelle dont il cherche à se dégager. La réduction de la langue a lieu en ce sens toujours dans une langue naturelle et consiste dans une transformation de son mode de signification : au lieu de viser directement des significations mondaines (ontiques), le spectateur phénoménologique ne les vise désormais qu'analogiquement ; les

67. *PW 1*, p. 287 : « *Weil wir zutiefst transzental reduziert werden auf dem Grunde der Zeitschwingungen sind, hat unser Existieren den temporalen Charakter des InderZeitschwingens. Im vorschwingenden Rückschwung und Ausschwung schwingen wir selbst (...)* ».

68. Nous nous inspirons dans cette interprétation de la *Schwingung* de M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, Millon, 1992, pp. 350-362.

69. Nous nous permettons de renvoyer à ce sujet à notre article *La réduction de la langue chez Eugen Fink*, in *Annales de phénoménologie* n° 12 (2013), pp. 165-187.

significations mondaines (ontiques) deviennent des *analogoi* des significations transcendantes (méontiques). Ce mode d'expression analogique diffère en outre de toute analogie intramondaine (ontique) : il ne s'agit pas en effet d'une analogie entre significations ontiques, substituables et comparables les unes aux autres ; il s'agit d'une analogie entre significations ontiques et significations méontiques, non substituables et incomparables les unes par les autres. Elle s'apparente en ce sens à ce que H. Blumenberg appelaît une « métaphore absolue » : une métaphore qui n'est le substitut d'aucun nom propre<sup>70</sup>. De même que l'unité de la réduction de l'idée d'être mondain et du retour dans l'attitude naturelle, l'unité de la réduction de la langue et de son expression métaphorique ne parvient dès lors pas à se stabiliser dans une formulation définitive. Dans la mesure où elle exprime les significations transcendantes (méontiques) à travers des significations mondaines (ontiques) qui leur sont incomparables et insubstituables, aucune métaphore ne parvient en effet pleinement à les exprimer : toute expression linguistique du spectateur phénoménologique demeure nécessairement inadéquate et provisoire<sup>71</sup>. Comme Fink le déclare dans *La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine* la réduction de la langue prend ainsi la forme d'une *Aufhebung* qui ne parvient pas à s'accomplir :

Le sens mondain de tous les mots disponibles ne peut pas être intégralement *aufgehoben*, il ne peut qu'être limité par d'autres mots mondains. (...) La proposition phénoménologique recèle, par nécessité eidétique, une contradiction interne (*inneren Widerstreit*) entre la signification mondaine du mot et le sens transcendental qu'il indique<sup>72</sup>.

Il demeure toujours nécessairement une contradiction entre les significations transcendantes et les significations mondaines qui sont censées les exprimer : d'une part, les significations mondaines tendent à recouvrir les significations transcendantes qu'elles sont censées exprimer ; d'autre part,

70. Cf. H. Blumenberg, *Paradigmes pour une métaphorologie*, Paris, Vrin, 2006, pp. 10, 11-12. Cf. également H. Blumenberg, *Perspectives sur une théorie de l'inconceptuabilité*, in *Naufrage avec spectateur*, Paris, L'Arche, 1994, p. 100.

71. Cf. *Hua-Dok* II/1, p. 102 ; tr. fr. p. 148 : « [...] il est entièrement impossible de vouloir « définir » [definieren] phénoménologiquement, de vouloir établir [festlegen] des significations et des concepts fondamentaux prédictifs, qui sont censés être fixés une fois pour toutes [ein für allemal feststehen] ».

72. *Phaen* 21, p. 154 ; tr. fr. p. 174. Cf. aussi *Hua-Dok* II/1, p. 107 ; tr. fr. p. 153 : « Quand bien même la naïveté de l'xplication prédictive serait surmontée [überwunden] dans une connaissance phénoménologique en progrès continual [immer weiterschreitender] et les concepts mondains toujours plus affranchis des associations naturelles qui y adhèrent, on ne peut cependant jamais réussir à supprimer [aufzuheben] la divergence de signification [die Divergenz des Bedeutens]. Bien plus, il restera toujours dans toute prédication transcendante une contradiction [Widerspruch] et un conflit [Widerstreit] immuantes».

les significations transcendantales tendent à protester contre toute mise en forme linguistique à travers des significations mondaines. De là l'oscillation (*Schwingung*) incessante du spectateur phénoménologique entre l'expression métaphorique des significations transcendantales à travers les significations mondaines et la réduction des significations mondaines susceptibles de recouvrir les significations transcendantales.

Le concept phénoménologique d'*Aufhebung* par lequel Fink repense la réduction de l'idée d'être mondain et la réduction de la langue est également à l'œuvre dans deux autres cas de figure, que Fink n'explique cependant pas : 1. la réduction de l'intersubjectivité monadique et 2. la phénoménologie de la phénoménologie elle-même. Nous nous limiterons ici à les signaler brièvement. 1. Fink envisage dans le § 11C de la *Sixième méditation* la possibilité d'une réduction de l'intersubjectivité monadique et, corrélativement, d'une forme de constitution du précédent l'individuation des monades. On remarquera que pour formuler son hypothèse, c'est encore au concept d'*Aufhebung* qu'il fait appel :

Peut-être apparaît-il alors que la communauté des monades représente elle-même à son tour une couche constituée dans le devenir constitutif du monde. Par là, la question est posée de savoir si l'individuation transcendantale des monades plurielles est une détermination ultime et indépassable (*unaufhebbare*), sur le plan réductif, de la vie constituante<sup>73</sup>.

Se demander si l'individuation des monades est une détermination de la vie constituante indépassable (*unaufhebbare*) sur le plan réductif signifie en effet penser implicitement son éventuelle réduction comme une *Aufhebung*. Cette réduction de l'intersubjectivité monadique, que Fink n'explique pas davantage dans la *Sixième méditation*, est d'ailleurs impliquée par la réduction de la langue : il ne pourrait y avoir réduction de la langue sans réduction de la pluralité de sujets monadiques impliqués par l'intropathie et la communication linguistique.

2. Le concept d'*Aufhebung* ne permet pas seulement à Fink de repenser la réduction de l'idée d'être mondain et les différentes formes de réduction transcendantale qui l'approfondissent (par exemple, la réduction de la langue et la réduction de la communauté monadique), mais aussi la phénoménologie de la phénoménologie elle-même. Celle-ci implique en effet une scission de la phénoménologie transcendantale en phénoménologie directe et phénoménologie de la phénoménologie, ou encore en doctrine transcendantale des éléments et doctrine transcendantale de la méthode. De même que la scission entre le spectateur phénoménologique et le moi constituant, cette scission ne

---

73. *Hua-Dok* II/1, p. 160 ; tr. fr. p. 202.

parvient cependant jamais à une dissociation complète : la doctrine transcendante de la méthode demeure ancrée dans la doctrine transcendante des éléments de même que le spectateur phénoménologique demeure engagé dans la vie constituante. C'est pour penser leur unité que Fink fait appel encore une fois à la fin du § 11C de la *Sixième méditation* au concept d'*Aufhebung* :

Toutes les questions spéciales (de l'activité phénoménologisante...) *coïncident* dans l'idée de la science absolue comme unité synthétique de toutes les considérations multiples. C'est par son ébauche, si provisoire qu'elle soit, que s'achève *l'esquisse de l'idée* d'une doctrine transcendante de la méthode, qui se sursume (*sich... aufhebt*) d'une certaine manière *elle-même* à présent dans le concept de science absolue, dans la mesure où la distinction antithétique de la doctrine transcendante des éléments et de la doctrine transcendante de la méthode s'évanouit dans la synthèse ultime du savoir absolu<sup>74</sup>.

Dans ce cas aussi, l'unité de la doctrine transcendante de la méthode et de la doctrine transcendante des éléments n'est pas un troisième terme positif : la phénoménologie en tant que science absolue n'est rien de dehors de son dédoublement en doctrine des éléments et doctrine de la méthode.

## CONCLUSION

La lecture phénoménologique de la dialectique hégélienne entreprise par Fink sur la base de la phénoménologie husserlienne et l'infexion dialectique de la phénoménologie husserlienne entreprise par Fink sur la base de la philosophie hégélienne convergent ainsi vers une même idée. D'une part, la lecture phénoménologique de l'*Aufhebung* hégélienne de l'être et du néant nous conduit à l'idée de devenir méontique : un devenir qui, en tant qu'unité de l'anéantissement de l'être et de la dénégation du néant, ne saurait précipiter dans l'unité en repos d'un être-là. D'autre part, l'infexion dialectique de la phénoménologie husserlienne nous conduit à l'idée d'une *Aufhebung* phénoménologique : une *Schwingung* du spectateur phénoménologique dans laquelle l'attitude naturelle et l'attitude transcendante, les vérités mondaines et les vérités transcendentales sont sursumées (*aufgehoben*), sans cependant être comprises dans un troisième terme positif. Ce qui émerge ainsi c'est l'idée d'une *Aufhebung* dont le propre serait d'« anéantir » (*vernichten*) et de « conserver » (*bewahren*) les opposés dans une unité synthétique (par exemple, le devenir méontique ou la *Schwingung* phéno-

---

74. *Hua-Dok* II/1, p. 169 ; tr. fr. p. 210.

ménologique), sans cependant résoudre leur opposition dans un troisième terme positif<sup>75</sup>.

Fink n'a cependant pas développé jusqu'au bout ce concept, qui traverse de part en part sa phénoménologie de la phénoménologie. En premier lieu, il n'achève pas sa redéfinition de la réduction transcendantale comme *Aufhebung* phénoménologique, dans la mesure où il ne repense pas explicitement de cette manière la réduction de l'éidétique et la réduction de l'idée de science. En deuxième lieu, il n'approfondit pas l'*Aufhebung* méta-phénoménologique qui est à l'œuvre dans la phénoménologie de la phénoménologie. En troisième et dernier lieu, il n'emploie curieusement pas ce concept dans sa phénoménologie directe : le « devenir constitutif » que Fink thématise dans ses analyses directes ne correspond pas entièrement au concept de « devenir méontique » qui se dégage de son interprétation phénoménologique de la *Science de la logique*. Ce dernier consiste dans l'unité de l'anéantissement de l'être mondain et de la dénégation du néant : en tant qu'*Aufhebung* de l'être et du néant, il exclut tout primat de l'être sur le néant et du néant sur l'être. Le devenir constitutif que Fink thématise dans sa phénoménologie directe est certes défini dans le § 11 de la *Sixième méditation* comme l'unité synthétique de l'être mondain et du pré-être (ou du non-être) transcendantal<sup>76</sup>. Il ne semble cependant plus s'agir ici de l'unité du double passage de l'être dans le néant et du néant dans l'être, puisque Fink écrit :

L'absolu n'est pas une unité d'être et une totalité de moments étants, mais le concept intrinsèque du devenir « pré-étant » (...) l'absolu n'est pas en vérité l'unité de deux moments indépendants qui certes se compénètrent l'un l'autre, mais se limitent et se *finitisent* aussi l'un l'autre, mais il est l'*unité infinie du passage constant de l'un des "moments" (constitution) dans l'autre (monde)*<sup>77</sup>.

75. Cf. *Hua-Dok* II/1, p. 129 ; tr. fr. p. 174, où Fink caractérise la « sursumption » (*Aufhebung*) en tant qu'acte d'néantir (*Vernichten*) et de conserver (*Bewahren*). Sur ce point la terminologie de Fink se distingue de celle de Hegel. Alors que dans la *Science de la logique* Hegel distingue l'*Aufheben* du *Vernichten*, Fink considère la *Vernichtung* comme moment de l'*Aufhebung*. Ce faisant, Fink garde probablement à l'esprit la *Differenzschrift*, où Hegel employait encore le terme de *Vernichtung* pour parler de la dialectique. En ce qui concerne le deuxième moment de l'*Aufhebung*, Fink n'emploie plus comme Hegel le verbe *Aufbewahren*, mais *Bewahren*.

76. Cf. *Hua-Dok* II/1, p. 157 ; tr. fr. p. 200 : « (...) l'absolu n'est pas l'unité universelle de l'Êtant, pour ainsi dire *homogène* (de façon analogue au monde), mais précisément l'unité compréhensive de l'Êtant en général et du pré-étant (de l'Être mondain et de l'Être «transcendantal», du monde et de l'origine du monde). Cf. aussi *Hua-Dok* II/1, p. 161 ; tr. fr. p. 203 : « L'absolu n'est pas une unité d'être et une totalité de moments étants, mais le concept intrinsèque du devenir «ré-étant» de l'Être (constitution) et de l'être (monde) ».

77. *Hua-Dok* II/1, p. 161 ; tr. fr. p. 203.

Le devenir n'est plus pensé ici que comme passage (*Übergang*) du néant (la constitution) dans l'être (le monde). Cette tendance est confirmée par certaines notes de recherche, où Fink considère l'être mondain comme une émanation du néant : « La thèse l'Absolu est le néant est à abandonner pour celle-ci : l'Absolu est l'origine. (...) L'émanation de l'Absolu est l'être-origine du temps, c'est-à-dire du monde et ainsi de l'étant en totalité »<sup>78</sup>. Le devenir constitutif du monde dans la subjectivité transcendante n'est plus en ce sens que le surgissement de l'être du néant ou encore la dé-néantisation du néant<sup>79</sup>.

---

78. PW 2, p. 7 : « *Die These : das Absolute ist das Nichts, ist preiszugeben zugunsten dieser : Das Absolute ist der Ursprung. (...) Die Emanation des Absoluten ist das Ursprungsein der Zeit, d. i. der Welt und so des Seienden im Ganzen* ».

79. La question de l'*Aufhebung* phénoménologique a été développée dans la phénoménologie contemporaine de manière différente par M. Merleau-Ponty et par M. Richir. En ce qui concerne l'idée merleau-pontienne d'hyperdialectique, cf. par exemple M. Merleau-Ponty, *Interrogation et dialectique*, in *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 74-139. En ce qui concerne M. Richir, cf. par exemple *De la négativité en phénoménologie*, Grenoble, Millon, 2014.



# Phénoménalité pure et démultiplication de la concrescence

*Sur le dessein de la réduction méréologique*

PABLO POSADA

## 1. RÉDUCTION MÉRÉOLOGIQUE ET RÉDUCTIONS PHÉNOMÉNOLOGIQUES

Le présent travail se situe dans un cadre de recherche plus large<sup>1</sup> dont il convient de fournir les linéaments fondamentaux afin d'aider à l'intelligibilité générale de ce texte et de permettre au lecteur de mieux en cerner l'intention et la portée. Le projet général de recherche qui animait nos travaux antérieurs publiés dans *Annales de Phénoménologie* et qui préside aussi aux pages qui suivent se situe à la croisée de la méréologie et de la théorie de la réduction phénoménologique. Ainsi, prenant en vue ce doublet, à première vue assez surprenant, et qui débouchera sur un troisième terme (sur ce que nous avions appelé « réduction méréologique »<sup>2</sup>) nous soutenons :

1) Qu'il existe un couplage entre les différents types d'*epochè* ou suspension et le champ de concrétudes auquel, chaque fois, lesdites suspension re(con)duisent. C'est là notre pari « herméneutique » de base.

---

1. Ce qui explique les renvois à d'autres travaux que nous avions menés jusqu'ici et qui permettent de mieux encadrer les lignes qui suivent. Je m'en excuse d'avance et m'en explique d'emblée : ces autoréférences, loin d'être un quelconque motif de fierté, sont plutôt tout le contraire. Elles trahissent un aveu d'impuissance et sont bien plus la marque de la détresse prédisant tant bien que mal à une recherche encore en cours. Par ailleurs, indiquons d'emblée que les citations de Husserl (appartenant à la *III<sup>e</sup> Recherche Logique* et à *Ideen I*) seront suivies de l'indication du tome des *Husserliana* (dans ce cas, respectivement Hua XIX/1 et Hua III/1) et du numéro de page de l'édition allemande. Nous citerons chaque fois la traduction française en indiquant, après la référence aux *Husserliana*, la page correspondante, précédée par « tr. fr. ». Pour les citations de Husserl en français concernant la *III<sup>e</sup> Recherche* : Edmund Husserl, *Recherches Logiques, Tome 2, Deuxième Partie. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Recherches III, IV et V*. Traduit de l'allemand par Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer. PUF, Paris, 1969<sup>5</sup>. Pour les citations en français contenues dans *Ideen I* : Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier : Introduction générale à la phénoménologie pure*. Traduit de l'allemand par Paul Ricœur. Gallimard, Paris, 1950.

2. Cf. notre article « Introduction à la réduction méréologique», in *Annales de Phénoménologie* n°12, Amiens, 2013.

2) Que la théorie des touts et des parties développée par Husserl lors de sa *III<sup>e</sup> Recherche Logique*, et pour autant qu'elle porte *formellement* sur le concret, constitue un outil d'analyse précieux. Tel est notre pari « heuristique » ; pari sur lequel il nous faudra revenir et dont il conviendra d'interroger la légitimité et surtout l'opportunité. En effet, nous pensons que la méréologie représente un outil remarquable pour traiter non seulement de la phénoménologie en général (pour autant qu'on y a affaire à des concrétudes), mais aussi de la réduction en particulier (pour autant qu'elle s'attache à phénoménaliser ces concrétudes). Nous nous situons, ici, à l'écart des interprétations de la méréologie qui n'y voient qu'un usage ontologique. Or, dès lors que l'on comprend la réduction phénoménologique comme un faire concrétisant<sup>3</sup>, la méréologie peut aussi en donner de précieux éclaircissements. La condition est alors de ne pas confiner la méréologie au territoire de l'analyse ontologique, mais d'en élargir l'usage : tant du côté de la théorie transcendante de la méthode (en un usage architectonique de la méréologie), que du côté de la théorie transcendante des éléments (en un usage proprement phénoménologique et non ontologique, c'est-à-dire, en un usage qui brasse des concrétudes ou rien que parties *non ontologiques* et pourtant « *méréologisables* » car scandées et aimantées selon des rigoureux rapports de concrescence).

3) Que quelque chose comme une « réduction méréologique » se situe au cœur de l'opérativité phénoménologique. En effet, si la profondeur des concrétudes tient, en un sens, à la radicalité de la suspension mise en place, ce couplage entre *epochè* et réduction *ne se fait pas n'importe comment*. C'est justement ici qu'intervient ce que nous appelons « réduction méréologique ». En effet, le déploiement de la concrescence, la libération progressive de son jeu subtil et pourtant indéfectible, correspond, plus précisément, à la façon dont, chaque fois, la réduction méréologique innervé *formellement* les différentes formes *concrètes* de réduction et arrive à s'y faire un espace. Sorte de dessein *formel* se frayant *chaque fois* un chemin au sein des cas *concrets* de réduction, la réduction méréologique est, à notre avis, au cœur du sens profond de la pratique phénoménologique. Au demeurant, il nous a paru important d'expliquer certains des principes implicites qui animent la réduction méréologique afin d'en éclairer les « fondamentaux » et, ainsi, de mieux approcher son fonctionnement.

---

3. Cf. notre article « Prises à parties : remarques sur la kinesthèse phénoménologisante », in *Annales de Phénoménologie* n° 13, Amiens, 2014.

## 2. QUELQUES PRINCIPES DE LA RÉDUCTION MÉRÉOLOGIQUE

### 2.1. *Sur l'usage et la portée des concepts ontologico-formels en phénoménologie*

Husserl entame le chapitre premier de sa *III<sup>e</sup> Recherche Logique* avec quelques propositions qui surprennent d'abord par leur laconisme mais surtout par leur apparent dogmatisme. Ainsi, dès les premières lignes de ce premier chapitre nous lisons :

Tout objet est une partie réelle ou possible, c'est-à-dire qu'il y a des touts réels ou possibles qui l'incluent. (Hua XIX/1, 229. tr. fr. p. 7).

Or ces propositions ontologico-formelles peuvent aussi valoir – c'est ce que nous essayerons de montrer – comme principes de ce que nous nommons « réduction méréologique ». Elles affichent, certes, une universalité que d'aucuns pourraient trouver violente, épriše de l'*hybris* rationaliste, voire objectivante, dont on aura souvent affublé la phénoménologie de Husserl. Nous pensons, toutefois, que ce verdict est injuste et qu'il relève d'une compréhension erronée du sens de l'ontologie formelle (et, partant, de sa différence radicale avec l'ontologie matérielle). Une interprétation platement ontologique du propos cité le rend foncièrement *réducteur* ou limitatif et ce, justement, en vertu de la prétendue *universalité* de sa portée.

Cette universalité, on le sait, est véhiculée par l'ontologie formelle elle-même. Or la 1<sup>re</sup> section des *Ideen I* nous apprend à faire la différence entre plusieurs types d'« universalité » et de « nécessité ». L'universalité inhérente aux nécessités d'essence propres aux ontologies matérielles (la version husserlienne du synthétique *a priori*) ne se recoupe pas avec l'universalité des lois logiques vides conformant l'analytique *a priori*, c'est à dire, avec les rapports, vides, de l'objectivité en général comme telle. Tout bien pesé, une interprétation quasi-matérielle de l'« objectivité » (comme objectivité réductrice du phénomène) a été l'une des causes de la cécité vis-à-vis de la dimension *architectonique* de la méréologie (et de l'ontologie formelle en général). Cette interprétation, que Heidegger a mis le premier en vogue, trahit aussi une certaine mécompréhension du rapport entre le synthétique et l'analytique tel que l'entend la phénoménologie. Au fond cette critique sous-entend ce qui, depuis la phénoménologie husserlienne, apparaît comme une erreur, à savoir, celle d'une trop grande proximité (d'ailleurs typique des maîtres néokantiens de Heidegger), voire d'une univocité de fond, entre l'ontologie formelle et l'ontologie matérielle.

Or ce qui peut être vrai du transcendentalisme kantien (et néokantien) s'avère être une grave erreur en phénoménologie, où l'hétérogénéité entre ces

deux domaines est bien plus radicale. En effet, Husserl pense d'une tout autre façon la différence entre les *a priori* analytique et synthétique. Ce dernier est dit aussi, en phénoménologie, *a priori* « *matériel* ». Que veut dire, au juste, cet étrange qualificatif et à quelle autre type de synthétique s'opposerait-il implicitement ? Sans trop vouloir nous attarder sur cette question capitale, disons que le synthétique *a priori* est aussi, chez Husserl, dit « *a priori matériel* » car il est de l'ordre d'une cohésion *à même* les concrétués elles-mêmes. Il y va d'une cohésion qui est d'autant plus *à même* les concrétués qu'elle se fait *avant* le labeur synthétisant du sujet et, parfois, *malgré* lui. Elle est *effective* comme cohésion de l'expérience et des concrétués de l'expérience avant que n'intervienne un quelconque effort d'unification de la part du sujet transcendental (effort relevant, quant à lui, de ce que Husserl nommait « synthèses actives »).

Si nous reformulons la question en d'autres termes, nous dirons que l'unité catégoriale (apportée, par exemple, par les touts catégoriaux décrits au § 23 de la *III<sup>e</sup> Recherche*) n'est absolument pas du même ordre que l'« unité » de la cohésion (sans concept) des concrétués phénoménologiques se réfléchissant dans le tout d'un phénomène et, par là-même, réfléchissant le phénomène comme tout concret. Ces derniers touts sont d'un autre ordre, radicalement différent : il s'agit des « touts au sens strict », abordés explicitement dans les §§ 11 et 21 de la *III<sup>e</sup> Recherche*, et présents opératoirement (c'est là notre profonde conviction) tout du long de l'œuvre de Husserl.

Pour revenir à cette critique, reprise à l'infini depuis Heidegger (notamment dans la récente phénoménologie française), et qui voit dans l'usage husserlien de la catégorie formelle de *Gegenstand* une limitation insurmontable, tout le problème vient de ce que cette catégorie, tout comme d'autres catégories de l'ontologie formelle (« tout » et « partie » en étant des exemples parmi d'autres), s'applique *indifféremment* à ces deux cas d'unité ou de cohésion. Indifféremment : c'est-à-dire sans égard à l'hétérogénéité qui sépare ces deux types d'unité. Cette indifférence, qui va de pair avec le sens de l'universalité propre à l'ontologie formelle, fait miroiter, à tort, l'illusion d'une ré-homogénéisation des ontologies formelles et matérielles à l'aune d'une supposée univocité de fond qui, pourtant, est absolument inexistante. Ainsi, le formel porterait atteinte au matériel en le limitant à la catégorie d'objet. Or il n'en est rien.

Ce dernier point est énoncé avec une précision admirable par Husserl lors du premier chapitre de *Ideen I*. D'ailleurs, il l'est aussi à d'autres endroits de son œuvre. Notamment toutes les fois qu'il s'attache à faire la distinction entre l'ontologie formelle et les ontologies matérielles, tout comme – mais cette fois-ci du côté de la théorie du jugement – quand il délimite les jugements analytiques, des jugements synthétiques ou bien – en termes ontolo-

giques – quand il distingue la « région » (*lato sensu*) de l'*a priori* formel, de la région (*stricto sensu*) de l'*a priori* matériel. Si nous nous reportons à *Ideen I*, Husserl signale, dans le § 10, intitulé « Région et catégorie. La région analytique et ses catégories », que :

[...] le mot “*objet*” (*Gegenstand*) sert d’accolade à toutes sortes de configurations d’ailleurs solidaires telles que “chose”, “propriété”, “relation”, “état de chose”, “groupe”, “ordre”, etc. (Hua III/1, 25. tr. fr. p. 38).

Plus loin il mettra justement en garde contre le danger d’une interprétation trop littérale de l’expression « région formelle ». Un lecteur non conscient de l’équivoque que recèle le terme de « région », pourrait être tenté de prêter un certain contenu à ce qui n’en a point, mettant sur le même plan cette « région formelle » et les « régions matérielles ». Or ce n’est qu’à les mettre sur le même plan que celles-ci peuvent être limitées par celle-là. Husserl s’exprime de la sorte :

L’ontologie formelle semble d’abord être sur le même plan que les ontologies matérielles, dans la mesure où l’essence formelle d’un objet en général et les essences régionales semblent jouer de part et d’autre le même rôle. C’est pourquoi on sera tenté de parler, non plus comme jusqu’à présent de régions tout court, mais de régions matérielles et de leur adjoindre la “*région formelle*”. Si nous adoptons cette façon de parler nous ne devons pas le faire sans quelque précaution. D’un côté nous trouvons les essences *matérielles* ; ce sont elles, en un certain sens, les *essences “authentiques”*. De l’autre côté nous avons bien encore quelque chose de caractère eidétique, mais pourtant de nature foncièrement différente : à savoir une *pure forme eidétique*, une essence certes, mais complètement “*vide*”, une essence qui convient à la façon d’une forme vide à toutes les essences possibles [...]. (Hua III/1, 26. tr. fr. p. 39).

Ainsi, il nous semble erroné de prêter à l’objectivité une vertu synthétique quelconque si ce n’est de façon entièrement extrinsèque et, pour le dire ainsi, *après coup*, comme par exemple lorsqu’il s’agit de réunir extrinsèquement des contenus au sein d’un tout catégoriel (au sens du § 23 de la III<sup>e</sup> *Recherche*). Autrement dit, le « *vide* » de l’ontologico-formel husserlien est d’un tout autre ordre que le *vide* transcendental correspondant à la célèbre formule kantienne de l’« *objet transcendental = X* » et qui constitue bel et bien, quant à elle, une limitation de la phénoménalité qui se situe sur le même plan que les contenus se mouvant dans cette forme. C’est bien pour cela que l’unité originale d’un tout au sens strict ne doit strictement rien aux catégories formelles d’objet, d’unité ou, si l’on veut, de « *substance* » ou de « *substrat* » (pour employer un mot plus proche de la terminologie husserlienne). L’unité synthétique se « fait » à même les concrétudes (comme rien que parties) ; elle n’est absolument pas transcendentalment tributaire des catégories

formelles. Bien au contraire, cette unité est exclusivement fondée sur les rien que parties selon les lois de genre et espèce conformant, justement, les ontologies régionales.

Par ailleurs, c'est justement cette aisance des concepts ontologico-formels qui permet leur usage « à la façon de leviers ». Pour ainsi dire, ils conviennent parfaitement à la « logique du levier ». Car le levier ne cherche pas à se plier aux contours de ce qu'il soulève et manifeste. Il joue, justement, de son excès, et ce pour que la chose même se révèle dans ses contours propres. Le levier, comme tel, ne cherche absolument pas à sertir les contours de la chose, mais à les révéler. C'est bien pour cela que les catégories ontologico-formelles, dès lors qu'elles sont prises comme leviers, peuvent intervenir sans contradiction dans l'analyse phénoménologique (et méréologique) d'« objets » essentiellement non objectaux, telles par exemple les concrétudes qui sont de l'ordre de l'horizon, foncièrement non thématiques, ou celles qui relèvent en général du domaine de la synthèse passive comme par exemple les contenus représentants de la perception (les *Empfindungen*) ou de l'imagination (les *phantasmata*) ; ou même les essences avant leur « nominalisation » qui, en tant que *Fungierende*, n'ont rien d'objectal. Pour dire les choses de façon synthétique : rien de moins objectal qu'une rien que partie, rien de moins stable qu'un « moment non indépendant » (pour reprendre les termes qu'utilise Husserl dans sa *III<sup>e</sup> Recherche*), et pourtant la catégorie ontologico-formelle de « partie » s'y applique sans que cela n'empêche en rien sur les contenus, ni n'entame leur (non) être. Tout comme pour la catégorie formelle de « partie », il y a un usage ontologico-formel de la catégorie d'« objet » qui ne modifie en rien le caractère éventuellement non objectal ou latéral de ce à quoi elle s'appliquerait. Bref, « objet » revêt un double usage qu'il convient de distinguer soigneusement ; c'est là le sens profond de la mise en garde husserlienne que nous venons de citer.

## 2.2. *Le jeu de l'ontologie formelle dans les ontologies matérielles et le détournement architectonique de la méréologie*

Pour revenir à la *III<sup>e</sup> Recherche*, le caractère il est vrai péremptoire de certaines de ces premières affirmations méréologiques peut toutefois constituer, à maints égards, un leurre. Il y a une compréhension de la méréologie dans le cadre de la phénoménologie qui fait droit à son effectif usage opératoire et qui implique la possibilité de détourner ces propositions ontologiques en principes (régulateurs) de la réduction méréologique. Or c'est justement à observer l'écart dans lequel se tient l'ontologie formelle par rapport aux ontologies matérielles (la 1<sup>re</sup> section des *Ideen I* est précieuse à cet égard, ainsi que les développements des *Ideen III*) qu'il y aura littéralement *lieu* de déce-

ler un usage proprement *architectonique* de l'ontologie formelle et, plus particulièrement, de cette partie de l'ontologie formelle constituée par la méréologie. Ce *lieu* même est celui de l'aisance (et l'indifférence) de l'ontologie formelle par rapport aux ontologies matérielles, lieu du jeu de la première au dedans (et en dehors) des secondes. Il y a, en effet, du jeu, et non pas un arrimage complet avec saturation de tout interstice, ni non plus, bien entendu, une fusion. L'usage architectonique de la méréologie viendra donc habiter ce porte-à-faux entre l'analytique et le synthétique entendus au sens de la phénoménologie, il viendra investir l'écart entre l'ontologie formelle et les ontologies matérielles.

Cet usage de la méréologie, certes non explicite mais opératoire chez Husserl, est approché par à coups. Il l'est, par exemple, quand, lors de l'introduction à la *III<sup>e</sup> Recherche Logique*, Husserl se réfère aux concepts de « tout » et de « partie » comme « leviers », essentiels à l'opérativité même du zigzag phénoménologique. Pour qui sait garder à l'esprit ces mystérieux propos introductifs, à savoir, cette énigmatique conjonction entre méréologie et zigzag phénoménologique<sup>4</sup>, les propos apparemment *ontologiques* quiouvrent la *III<sup>e</sup> Recherche* ne prennent pas d'emblée la tournure objectiviste (et « objectaliste ») que d'aucuns ont pu leur prêter. Cette dernière mésinterprétation afflue soit, comme nous l'avons déjà évoqué, depuis la critique typiquement heideggerienne (reprise au mot par le post-heideggerianisme), soit depuis certaines reprises aristotélisantes aussi enthousiastes que fausses, de la méréologie husserlienne, souvent interprétée à partir de Brentano, et comme une simple prolongation des recherches ontologiques du maître viennois. Or voilà que ces deux perspectives, quelque différentes qu'elles puissent paraître (l'une portant l'anathème sur l'ontologie formelle, l'autre l'encensant à tout va), restent toutes deux aveugles à la portée architectonique de l'ontologie formelle et, partant, de la méréologie.

Le caractère apparemment limitant que semblent impliquer des propositions méréologiques telles que « tout objet est une partie réelle ou possible, c'est-à-dire qu'il y a des touts réels ou possibles qui l'incluent » est à ce point flagrant qu'il ne fait que révéler *a contrario* l'opportunité d'y faire résonner un autre sens, à savoir un sens architectonique par où l'universalité des concepts ontologico-formels convoqués ne serait pas tant le *terme déterminant* d'un jugement sur l'être ou sur un état de choses méréologique universel platement constaté, mais bien plus l'*incipit* d'un mouvement réfléchissant

---

4. Pour plus de précisions à ce sujet, cf. notre travail « Anatomía del quehacer mereologizante (II). El papel de los todos categoriales en la manifestación de relación de dependencia e independencia en el campo mereológico», in *Eikasia* n°47, [www.revistadefilosofia.com](http://www.revistadefilosofia.com), janvier 2013.

visant à guetter dans *toute* configuration méréologique (i.e. universellement), des « cohésions sans concept » ou concrescences à l'intérieur d'un cadre (d'ouverture maximale) que les concepts ontologico-formels en question auraient pour but de pré-parer. Autrement dit, ces propositions laconiques ne déterminent pas tant un état de choses *ontologique* universellement vrai, qu'elles n'organisent, plutôt, le coup d'envoi d'un processus universellement susceptible d'être entamé auprès de toute configuration méréologique.

Ce processus, on l'aura compris, est justement celui de la réduction méréologique ; il est pré-paré tout d'abord par le sens large, provisoire et non concluant ou non déterminant que revêt l'*inclusion* dans le principe cité (« tout objet est une partie réelle ou possible, c'est-à-dire qu'il y a des touts réels ou possibles qui l'*incluent* », nous soulignons), le travail de la réduction méréologique étant de résorber de proche en proche cette inclusion (sciemment large ou souple) en termes de rapports de concrescence entre rien que parties. Ainsi, à ce stade de préparation de la réduction méréologique, les concepts méréologiques ne font que « poser » un cadre réfléchissant *au dedans duquel* est lancé, d'abord à l'aveugle, le pari de la concrescence, voire de concrescences plurielles qu'il s'agit de déceler et qui finiront par résorber en termes de touts au sens strict cette inclusion molle, universellement préparatrice et omni-englobante. C'est qu'elle « inclut » en un sens architectonique (et justement pas ontologique) : elle ne fait que donner le coup d'envoi d'un processus réfléchissant ; elle n'est pas concluante eu égard à l'être de ce qu'elle contient. Elle est bien plus un appel d'air amenant des concrescences qui, bien plus serrées, bien plus *à même* les parties, décaleront cette inclusion provisoire et finiront par la relever.

### 2.3. Méréologie et théorie des ensembles : la résorption des touts dans la concrescence et l'opposition de la méréologie à toute forme de holisme

S'il y a plusieurs types de touts, nous savons bien que, du point de vue de l'analyse phénoménologique, tous les touts ne se valent pas. À vrai dire, cet aspect distingue clairement la méréologie de la théorie des ensembles<sup>5</sup>. Pour cette dernière, il n'y a aucun sens à distinguer, au point où le fait la méréologie, des « touts au sens strict » ; et c'est là, d'ailleurs, la force de la théorie des ensembles. Sa splendide liberté opératoire repose, justement, dans cette univocité du concept de tout (i.e. d'ensemble), notion en elle-même parfaitement indifférente aux éléments qu'elle contient. C'est d'ailleurs ce qui se vérifie de

---

5. Nous avons approfondi cette opposition dans notre article : « Anatomie du faire méréologisant (III). Pour introduire en phénoménologie le concept de spectre phénoménologisant», *Eikasia* n° 51, septembre 2013.

façon éclatante du seul fait qu'il y ait sens à considérer un « ensemble vide », ne contenant donc aucun élément et, partant, confirmant l'indépendance ontologique de l'entité « ensemble » par rapport à ses éléments. En effet, même le cas extrême de l'ensemble vide ne saurait entamer l'univocité du concept d'« ensemble ». Or voilà que la méréologie est précisément le strict revers de cette perspective : il y a une foncière non indépendance des touts (méréologiques) au sens strict par rapport à leurs parties. C'est bien pour cela que, du point de vue méréologique, l'ensemble vide serait une absurdité : il ne peut y avoir de « tout » méréologique vide, sans parties.

La catégorie de « tout » est donc, dans la perspective méréologique, équivoque, ce qui, effectivement, peut prêter à confusion. De façon analogue, à la diversité équivoque des types de touts méréologiques répond une diversité des parties qui, encore une fois, est en contraste avec l'univocité « ontologique » des éléments (en tant que simples éléments) susceptibles d'être inclus dans un ensemble : cela peut aller du vide lui-même à des ensembles ou ensembles d'ensembles et ainsi de suite ; quelque différents qu'ils paraissent, ils font figure d'éléments (eu égard à l'ensemble qui les contient) *exactement de la même façon*. Par contre, nous savons que cela n'est absolument pas le cas des touts méréologiques qui, finalement, dépendent des parties qu'ils « contiennent » et du rapport qu'elles entretiennent entre elles. En effet, il convient de garder à l'esprit ce point très important, et qui définit la spécificité de l'approche méréologique : les touts ne sont que dans le type de rapport entre leurs parties. Ce rapport va du plus arbitraire et extrinsèque (le *summum* étant les « touts catégoriaux », i.e. l'équivalent des ensembles de la théorie des ensembles) au moins arbitraire et intrinsèque (les touts au sens strict, faits de rien que parties). On sait que ces derniers sont la vraie pierre d'achoppement du processus de réduction méréologique ou reconduction aux riens que parties. C'est dans le § 21 de la *III<sup>e</sup> Recherche Logique* intitulé « Détermination exacte des concepts prégnants de tout et de parties, ainsi que de leurs espèces essentielles, au moyen du concept de fondation » que Husserl nous en propose une définition qui vaut aussi comme l'un des principes de la réduction méréologique :

Par tout nous entendons un ensemble de contenus qui admettent une fondation unitaire, et cela sans le secours d'autres contenus. Nous nommerons parties les contenus d'un tel ensemble. (Hua XIX/1, 275-276. tr. fr. p. 61)

En effet, un tout au sens strict *n'est* fait *que* de riens que parties, et c'est là la spécificité de la notion husserlienne de *Fundierung*, souvent interprétée, à tort, comme une sorte de relent métaphysique alors qu'elle change de fond en comble le concept classique de fondation. C'est bien à ce type de touts que doit nous conduire, idéalement, la réduction méréologique comme reconduc-

tion aux rien que parties (en concrescence). On ne peut pourtant pas s'empêcher de poser la question suivante : pourquoi continuer alors à parler de « tout » ou, selon la citation, d'« ensemble » ayant des (rien que) parties comme « contenus » (ou, précisément, comme « *contenues* ») ? Pourquoi garder cette séparation, typiquement ensembliste, entre l'ensemble d'un côté et ses éléments de l'autre, selon une indépendance réciproque consacrée par les rapports d'inclusion et d'appartenance ? À quoi bon s'entêter à parler de « touts » si finalement, dans le cas méréologiquement paradigmatique (celui de touts exclusivement fondés dans la concrescence de leurs rien que parties), butoirs ultimes du mouvement de réduction méréologique, ils viennent à disparaître, comme touts, au profit de la concrescence de leurs parties ?

En effet, nous savons que la réduction méréo-logique porte bien son nom, qui re(con)duit non pas aux touts (elle serait alors une réduction holistique, telle que Hegel, en un sens, la pratiquait) mais aux parties. Loin donc de reconduire au tout, la réduction méréologique le suspend pour laisser place à son véritable élément fondateur, à savoir, la concrescence entre les parties. L'élément « holistique » de la réduction méréologique n'est que provisoire et joue un rôle architectonique voué à devenir caduc. Ainsi, autant le premier principe que nous avions énoncé, que ce dernier définissant les touts au sens strict, trouvent leur garde-fou méréologique dans cet autre principe complémentaire qui, quant à lui, se situe à un stade ultérieur du processus de réduction méréologique. En effet, la méfiance de Husserl par rapport à une ontologisation du concept de tout (qui consoliderait le règne de l'inclusion et de l'appartenance) est extrême. Ainsi, peu après la définition du tout au sens strict, et dans ce qui est une illustration parfaite de ces inévitables compromis provisoires dont est truffé tout zigzag phénoménologique, nous lisons :

Dans nos définitions et descriptions à ce sujet, le concept de tout a été présupposé. On peut cependant partout se passer de ce concept, et lui substituer la simple coexistence des contenus que nous avons qualifiés de parties. (Hua XIX/1, 275. tr. fr. p. 61).

Bien entendu, l'importance régulatrice de ce principe tient justement à ce que c'est justement le contraire de ce qu'il prône qui a tendance à s'imposer : en effet, ce sont plutôt les parties qui disparaissent au bénéfice du tout. Ce dernier s'affiche comme apparaissant de lui-même, d'un seul tenant, et *effaçant*, pour le dire ainsi, sa propre genèse, sa *Fundierung*. Celle-ci est exclusivement redéivable de ses rien que parties, ce qui rend le concept husserlien de *Fundierung* si novateur et si éloigné des « fondations » classiques. Les objets que nous rencontrons au quotidien, dans le cadre de l'attitude naturelle, se dressent comme touts paraissant tenir au-delà de leurs parties, occultant ainsi leur fondation méréologique. L'occultation de la *Fundierung* méréologique

n'est pas cimentée par une simple disparition de celle-ci, mais par son déplacement. La *Fundierung* est rendue *extrinsèque* aux parties ; elle est déplacée *au large* vers un tiers englobant (normalement le monde) et *dans le sens de la profondeur* vers un quelconque *hypokeimenon* trans-méréologique et, partant, trans-phénoménologique<sup>6</sup>. À vrai dire, il y va là de deux déplacements corrélatifs s'alimentant l'un l'autre.

On comprend que c'est le couplage entre centration et omni-englobance que la suspension de la thèse générale du monde viendra court-circuiter, remettant ainsi la concrescence en mouvement, et permettant le redéploiement de la réduction méréologique. Or, ne cherchons pas à plonger, à ce stade de notre exposé, dans les eaux de la réduction transcendante, sans quoi nous perdrions d'emblée ce que nous visons : montrer la connivence entre réduction transcendante et réduction méréologique en creusant celle-ci jusqu'au bout sans pré-supposer celle-là. Pour le dire autrement : c'est depuis les principes de la réduction méréologique qu'il importe de prendre conscience de l'innervation méréologique de la réduction transcendante. Bien que la réduction transcendante ne s'y réduise pas, elle observe la réduction méréologique dans sa formalité, elle en constitue l'une de ses implantations concrètes.

En effet, si nous nous efforçons de parler depuis la méréologie elle-même, c'est bien cette distorsion phénoménologique conjuguant omni-englobance et centration, que la réduction méréologique essaye de court-circuiter ou plutôt de dissoudre en termes de concrescences ou « méréologiser ». Corrélativement, l'indépendance relative entre le tout et ses parties disparaît sans que pour autant tout et parties ne s'écrasent dans la simple indifférence. Il y a, pour le dire ainsi, un affinement de l'écart entre le tout et ses parties : celui-là ne surplombe plus celles-ci de manière univoque et indifférente, il est à même les parties, se situant, pour le dire ainsi, « à ras de » leur concrescence. Le principe que nous venons de passer en revue prend acte du danger évident d'un estompage de tout ce formidable foisonnement de cohésions sans concept qui, lancées depuis les rien que parties, font toute la vivacité de la phénoménalité et constituent la « logique » de l'expérience. Vouloir libérer ce subtil milieu va précisément de pair avec la profonde méfiance de Husserl par rapport aux usages non architectoniques de la notion de tout. Si nous nous portons vers une autre de ces propositions ouvrant le premier chapitre de cette *III<sup>e</sup> Recherche* nous y lisons :

---

6. Les cas en phénoménologie contemporaine sont légion : Vie, Donation, Être, Méontique, Nature, Chair, *Physis*. Un cas paradigmatic en histoire de la philosophie est Spinoza. Sur ce point, on consultera l'excellent article de Sacha Carlson « Reducción fenomenológica y reducción “espinosista” . El hipercatesianismo de Richir y el espinosismo de Michel Henry», in *Eikasia* n° 46, novembre 2012.

Des objets peuvent être entre eux dans le rapport de tous à parties, ou aussi dans le rapport de parties coordonnées d'un tout. (Hua XIX/1, 229. tr. fr. p. 7).

À l'aune de ce que nous venons de dire s'insinue, là aussi, une lecture architectonique. Encore une fois, il ne faut pas voir dans ces mots une quelconque proposition consacrant un état de choses dans sa supposée stabilité ontologique, mais bien plutôt un cadre ouvrant au caractère processuel de la réduction méréologique elle-même, toujours à reprendre et à affiner. On remarquera alors, à la lumière du principe précédent, que les deux branches de l'alternative (« rapport de tous à parties », « rapport de parties coordonnées d'un tout ») sont loin d'être équivalentes, la seconde se situant à un niveau de « concrescence » plus fondamental, là où l'opération de réduction méréologique ou « méréologisation » se trouve déjà enclenchée. Cette étrange dénivellation entre les deux branches de l'alternative n'est que l'apanage du zigzag phénoménologique. Elle ne fait que refléter le caractère architectonique des propositions méréologiques. Elles ne décrivent donc pas un état de choses auquel devrait se plier tout phénomène, dans une sorte d'objectivisme réducteur, mais offrent le cadre d'un travail architectonique et réfléchissant compris, plus concrètement, comme travail méréologisant. Citons à l'appui cet autre principe mêlant, tout en zigzag, des concepts provisoires servant de leviers à la recherche phénoménologique. Il y va du concept absolument essentiel de dépendance méréologique, pierre de touche de l'analyse des implications intentionnelles, et caractéristique, comme on le sait, des rien que parties :

Pour fixer ce concept de la dépendance, il suffit déjà de dire qu'un objet dépendant ne peut exister tel qu'il est (c'est-à-dire selon ses déterminations d'essence) que dans un tout plus vaste » (Hua XIX/1, 253. tr. fr. p. 32).

Le caractère architectonique de cette proposition va de pair avec le caractère provisoire de sa vérité ontologique. En effet, l'aspect provisoire de cette proposition est marqué par ce « il suffit déjà de dire » (« *genügt es schon zu sagen* ») qui se rive à « inclure » un moment dépendant au sein d'un tout en y insinuant ce qui, justement, rendra raison de cette dépendance, à savoir l'une ou l'autre concrescence (raison effective de la dépendance) qu'il s'agira, par après, de déceler au sein de ce tout. Autrement dit : l'inclusion dans un tout englobant n'est pas la raison de la non-indépendance de la partie en question. Ce n'est que le signe avant-coureur de concrescences encore à mettre en lumière. Par ailleurs, un moment dépendant au sein d'un tout en suppose nécessairement d'autres. En effet, il ne peut y avoir de véritable concrescence qu'entre rien que parties ; en aucun cas entre un moment dépendant et le tout, mais justement vis-à-vis d'autres (rien que) parties également dépendantes. Cette démultiplication de la concrescence, bien qu'instillée par une seule rien

que partie, finira par consacrer la résorption du tout dans ses parties dépendantes, assise *nécessairement plurielle* de toute *Fundierung* phénoménologique rigoureuse. Ainsi, le déploiement de la réduction méréologique fera que cet « exister dans un tout plus vaste » puisse, à terme, et si l'on reprend la formulation de l'un des principes antérieurs, « se substituer à la simple *coexistence* des contenus que nous avons qualifiés de parties ». C'est exactement ce que préconisait Husserl avec cette mise en garde intra-méréologique et anti-holistique antérieure, elle-même en phase avec la seconde branche de l'alternative évoquée : « Des objets peuvent être entre eux [...] dans le rapport de parties coordonnées d'un tout ».

En tout cas, pour un regard architectonique qui sait voir au-delà d'une ontologie étale, ces quelques principes de la réduction méréologique sont, précisément en vertu des dénivellations imposées par l'architectonique, sans contradiction onto-*logique*. Ils sont bien plutôt habités d'une tension architectonique qui est aussi tension phénoménologisante (et méréologisante). Mais avant de retrouver les eaux de la réduction transcendante, attardons nous encore un peu sur certains fondamentaux de la méréologie. Revenons sur un point que nous n'avions fait que frôler et qui, maintenant, apparaîtra plus clairement.

#### 2.4. *L'anti-aristotélisme de la Fundierung méréologique*

En effet, nous pouvons remarquer à quel point cette notion de tout concret ou tout au sens strict se situe, à vrai dire, aux antipodes de tout aristotélisme. Le tout concret phénoménologique, dès lors qu'il ne se tient que de la concrescence de ses rien que parties, n'a rien et ne peut rien avoir d'une substance. La concrescence n'a pas besoin d'un sol. Elle n'est rigoureuse que dans l'in-fondement : il n'y a pas un milieu de la concrescence pré-existant. Corrélativement, les rien que parties (c'est-à-dire, les parties d'un tout au sens strict) ne sont en rien comparables aux accidents supportés par la substance. Celle-ci ferait figure de sol ou dénominateur commun de la concrescence ce qui entraverait la rigueur de la concrescence strictement méréologique. En effet, en stricte méréologie, c'est la concrescence qui fait la substance ; elle ne se fait que depuis les rien que parties. Ainsi, loin d'être accidentelles, ces dernières sont *essentielles*. Essentielles elles le sont, précisément, à proportion de leur détresse ontologique, c'est-à-dire de leur absolue dépendance.

Ce paradoxe explique que malgré le fait qu'elles soient *essentielles* au tout concret qu'elles fondent, elles aient tendance à disparaître sous l'apparence massive du tout qu'elles mettent sur pied depuis leur nature de rien que parties, c'est à dire depuis la mystérieuse convergence de leur absolue dépen-

dance. C'est face à cette disparition des rien que parties et à l'effacement de la concrescence que la réduction méréologique réagit, comme si elle se devait de contrer constamment une sorte de dérive holistique inhérente à toute *Fundierung* dès lors qu'elle est réussie. En effet, c'est la réussite de la concrescence qui promeut son effacement : dès lors qu'un tout a été effectivement fondé ou mis sur pied, s'enclenche une dérive holistique qui déplace la *Fundierung* depuis l'« à vif » de la concrescence vers son résultat, depuis une incandescence « à ras de » concrescence vers la stabilité centrée d'un ou plusieurs *hypokeimena* trans-phénoménologiques inclus et ontologiquement dé-posés dans un tiers englobant cimentant cette centration même.

Ainsi, une méréologie aristotéliste qui pense et pose des sub-stances relativement indépendantes de leurs « parties » va de pair avec l'inclusion desdites substances dans un tiers englobant, comme si cette inclusion contribuait à une certaine centration des entités, apparaissant dès lors comme tous concrets étalés et, comme nous le dit Husserl, « relativement indépendants ». À vrai dire, cette dérive ou distorsion méréologique (sous la forme d'une distorsion holistique de la concrescence méréologique) n'a de cesse de remettre en place le cadre méréologique de ce que l'on connaît sous le nom d'« attitude naturelle ». C'est en vertu de cette structure méréologique implicite de l'attitude naturelle que la concrescence se trouve tarie et que le déploiement de la réduction méréologique finit par s'enliser. Venons-en à l'explicitation de la structure méréologique de l'attitude naturelle tout en gardant en vue ce que nous avons appris sur le fonctionnement de la réduction méréologique à la lumière de certains de ses principes.

### III. LA STRUCTURE MÉRÉOLOGIQUE DE L'ATTITUDE NATURELLE : LE CONFINEMENT DES CONCRESCENCES

D'un point de vue méréologique, l'attitude naturelle définit un ensemble fait de tous concrets (des choses), c'est-à-dire, des tous relativement indépendants appartenant ultimement à un unique tout absolu, à savoir, le monde. Ce dernier point mérite d'être souligné car il manifeste la portée phénoménologique de la méréologie ou, pour le dire autrement, l'influence que l'une ou l'autre configuration méréologique peut avoir sur les phénomènes, sur ce qui s'y phénoménalise. Ce point, a déjà été effleuré sous l'espèce – disons-nous – d'une conjonction entre omni-englobance et centration. Nous pouvons à présent reformuler cet aspect concernant l'ossature méréologique de l'attitude naturelle en des termes équivalents mais bien plus en phase avec la problématique de la réduction transcendante et ce pour autant qu'elle implique, justement, un changement de cadre méréologique : en effet, il semblerait

qu'il existe une certaine corrélation entre la fixité aperceptive d'un tout concret et la mise en jeu des opérateurs d'inclusion et d'appartenance avec, à terme, la mainmise de cette aperception d'aperceptions que l'on nomme aperception mondanisante sur la totalité de l'expérience. Autrement dit, il y a un rapport entre le tarissement phénoménologique d'une concréétude, le tarissement de sa vivacité en sens, et sa *dé-position* dans un tiers englobant, comme si ce n'était que lorsqu'un « tout concret » était posé dans un tiers englobant, qu'il nous était donné d'être au clair, ou « fixés », comme on dit, par rapport à l'être de ce tout, et « fixés » par rapport à son sens ; l'aspect de « tout » de ce « tout concret » se détachant, par ailleurs, de l'aspect des « concrétuades » qu'il recèle, et ce au point de paraître s'en déprendre, voire d'en devenir indépendant. Nous suggérons par là que la raison profonde de la fixité aperceptive propre des étants de l'attitude naturelle, fixité souvent mis au compte de l'eidétique comme telle, voire d'une simple *accumulation* du processus d'idéalisation, tient, plus fondamentalement, aux effets induits par un certain état de choses méréologique. De quelle configuration méréologique de fond s'agit-il ?

Cette configuration correspond exactement à la structure méréologique de l'ontologie sous-jacente aux *Recherches Logiques* dans leur 1<sup>re</sup> édition. Encore pour les *Recherches Logiques* dans leur 1<sup>re</sup> édition le « concret absolu » est le monde. Il est scindé en deux régions : la région des objets auxquels se rapporte la conscience et la région conscience elle-même. La conscience d'un côté, et les objets de l'autre (les objets dont la conscience a conscience : les objets intentionnels) constituent deux étants ou tous concrets relativement indépendants. Séparables, ils sont tous deux *univoquement* inclus dans un *même* tout englobant : le monde ; tout dont l'indépendance est, quant à elle, non pas relative mais absolue. Ainsi, l'hypothèse de l'anéantissement du monde est, bien entendu, strictement inviable dans le cadre des *Recherches Logiques* : l'anéantissement du monde anéantirait non seulement la région des objets, dépositaires des visées intentionnelles, mais aussi la région contenant (ici *stricto sensu*) les visées intentionnelles elles-mêmes (fût-elles sans objet). L'hypothèse d'anéantissement du monde anéantirait, somme toute, le terrain de recherche des *Recherches Logiques* elles-mêmes, à savoir la région psychique et ses vécus intentionnels.

Toutefois, on ne saurait refuser aux *Recherches Logiques* leurs remarquables percées analytiques ; qui plus est, lesdites percées se sont faites sous l'égide de la concrérence et donc d'une certaine implémentation, quoique *confinée*, de la réduction méréologique elle-même. Il n'en reste pas moins qu'il y a bel et bien, au sein des deux régions citées, des touts concrets et, partant, des concrérences. Du côté de la région psychique, thème des

*Recherches* (l'objet intentionnel comme tel s'en trouve exclu), il y a certes de la concrescence. Les concrets de la région conscience, tous au sens strict, sont les vécus. Ils sont donc fondés dans (et exclusivement *de*) la concrescence de leurs parties. C'est ainsi que Husserl pourra dégager de main de maître l'*a priori* matériel de la région conscience, formé par un ensemble de lois régulant *a priori* le cadre de nécessité des enchainements entre les riens que parties fondant le tout concret « vécu intentionnel ». Quelles sont donc ces rien que parties ou moments du vécu intentionnel ?

Il s'agit des composantes du vécu que la V<sup>e</sup> des *Recherches Logiques* s'attelle à décrire avec grand soin, après que les I<sup>re</sup> et II<sup>e</sup> *Recherches* aient servi à dé-psychologiser l'objet analysé lui-même, à savoir, l'acte intentionnel, en l'isolant dans sa spécificité à la faveur de son rapport intime à la signification (ce qui n'est précisément pas le cas de tout fait psychique ou même de tout vécu, mais seulement des vécus dits « intentionnels »). Tout vécu intentionnel se compose donc de certaines parties qui ne peuvent se phénoménaliser concrètement (qui ne peuvent être ce qu'elles sont) qu'à condition d'entrer en concrescence avec d'autres parties, tout aussi dépendantes : nous y distinguons une *hylè*, une matière intentionnelle (le sens de la référence, la façon dont l'objet est visé, l'aspect sous lequel l'acte intentionnel se rapporte à lui) et une qualité (posante ou neutre), ces deux dernières formant ce que Husserl appelait « l'essence intentionnelle ». Les analyses de Husserl distinguent aussi une diversité des formes d'appréhension (perception, imagination, souvenir, visée signitive) mais ont le plus grand mal à réduire cette diversité de formes à des rapports entre les moments dépendants précédemment cités.

Chacune de ces parties est désormais une rien que partie, un moment abstrait concrescent et pourtant irréductible aux autres. La conjonction de cette double rigueur entre la concrescence des rien que parties et leur irréductibilité constitue la condition de la fécondité de la variation eidétique. C'est au-dedans des touts au sens strict, dans ce terrain tendu, strié d'irréductibles en concrescences, qu'il y a lieu de faire des variations ou, pour le dire autrement, que la variation peut donner non pas des simples altérations empiriques mais toucher au synthétique *a priori*, mordre un tant soit peu sur l'*a priori* matériel. C'est à l'aide de ces variations qu'apparaîtront peu à peu des lois matérielles définissant la région ontologique « conscience » et les types d'actes en question.

Ainsi, par exemple, l'acte de connaissance, décrit avec minutie lors de la VI<sup>e</sup> *Recherche*, est un enchaînement particulier, eidétiquement réglé, entre intention de signification et remplissement. Chaque type d'acte comporte une forme, une structure eidétique faite de rien que parties et/ou d'enchaînements entre tous concrets : ainsi, un doute, dont résulte une suspension de la croyance suivie d'une confirmation, maintient la composante « matière

intentionnelle » mais connaît des modifications dans la rien que partie ou moment correspondant à la qualité intentionnelle qui passe de posante à neutre pour redevenir posante. En effet, une *même* matière intentionnelle, quant à elle inchangée<sup>7</sup> (sans quoi elle ne pourrait être *confirmée*), se voit investie tour à tour des qualités posante, neutre, puis posante, et c'est bien ce retour du posant sur la *même* matière intentionnelle (dont la position fut suspendue une première fois) qui fait le « *Doch* », le « (mais) si, c'était bel et bien ça » caractéristique de la confirmation. Les contenus concrets d'une confirmation peuvent, bien entendu, changer selon le cas, or l'essence intentionnelle qui fait de telle ou telle confirmation un vécu intentionnel de ce type revêt nécessairement une structure eidétique déterminée. Cette structure règle ici, plus concrètement, un type d'enchaînement d'actes déterminés devant avoir une essence intentionnelle tout à fait spécifique.

Cependant, malgré les indiscutables percées analytiques contenues dans les *Recherches Logiques*, le rapport de connaissance qui en découle est, traduit en termes méréologiques, un rapport entre deux parties valant, chacune,

7. Ces deux qualités (posante et neutre) du vécu intentionnel seront renvoyées dos à dos au regard des développements sur la *Phantasia* contenus dans *Hua XXIII*. C'est à la lumière d'une neutralité originale et primitive (thématisée notamment dans le texte n° 20 de *Hua XXIII*), qui ne procède donc pas de la "neutralisation" d'une position préalable, que ces deux qualités du vécu intentionnel apparaîtront désormais comme se mouvant toutes deux dans la sphère de la *positionnalité*, donc comme étant, toutes deux, des modifications *positionnelles* dites, aussi, dans les *Recherches Logiques* « modifications conformes» car n'induisant aucun changement dans la matière intentionnelle. Cela n'est évidemment pas le cas de la neutralité originale thématisée par le texte n°20 de *Hua XXIII*, qui subit un changement de sens dès lors qu'il passe à la positionnalité (fût-elle neutre). La différence entre neutralité originale et positionnelle apparaît aussi à l'aune d'une différence structurelle mise en évidence par Husserl dans ce texte n°20 de *Hua XXIII* : alors que la seconde, la neutralité positionnelle classique, n'est pas réitérable (comme nous le savons depuis les *Recherches Logiques* et *Ideen I*), la première, quant à elle, est, pour le moins, susceptible d'être redoublée ou reprise, ce qui, au demeurant, constitue un non-sens du strict point de vue de la théorie de la modification de neutralité développée dans les *Recherches Logiques* et *Ideen I*. Qui plus est, ce redoublement sera à présent une modification « non conforme»: il ne va pas sans un inéluctable glissement de sens. En effet, ce glissement se produit par l'intervention explicite du moi qui, se reprenant ou « reprenant ses esprits», retrouve aussitôt la neutralité originale qui s'était toujours déjà formée ou « constituée» (au sens large) à *même* l'état dormant et enfoui (*versunken*) du moi et, en un sens, continue de se produire au plus profond. Il essaye alors de la saisir, de la reprendre. Or, pour ce faire, il se doit, d'abord, d'en suspendre la teneur (la neutralité est redoublée) afin de voir ce qu'il en est de ce qui n'a de cesse de se former à son insu. En effet, tout se passe comme si le moi essayait par là de rattraper un sens qui s'est toujours déjà fait spontanément (sous une forme *d'emblée neutre*), sans lui ; et comme si, ne pouvant plus se glisser naturellement dans le mouvement de la neutralité originale (du seul fait qu'il n'est plus un moi enfoui, un « *versunkenes Ich*»), il s'évertuait, du haut de sa veille, à en arrêter net l'inertie (suspension ou neutralisation de la neutralité originale) pour en saisir la teneur afin de pouvoir, ainsi, en baliser la reprise « contrôlée», mais à ceci près qu'il y introduit des déplacements.

comme tout relativement indépendant et aperceptivement délimité du fait de son appartenance au tout englobant du monde. C'est bien pour cela que les vécus, dans les *Recherches Logiques*, sont aperceptivement découplés, comme vécus psychologiques, au même titre que le sont les choses du monde. Malgré les rapports de concrècence qui s'y jouent, ils sont, en un certain sens, dépourvus de profondeur. Bien que le mode de donation des vécus en général et des vécus intentionnels en particulier soit absolument spécifique (c'est bien pour cela qu'ils forment une « région »), ils partagent, avec les événements purement extérieurs, voire avec les objets, un *même* axe de coordonnées spatio-temporelles. Ils y sont, ils s'y trouvent de façon parfaitement *univoque*, au même titre que les objets.

La concrècence qui se joue « à l'intérieur » des vécus psychiques est circonscrite, confinée à un tout relativement indépendant, et elle se trouve tarie et étouffée par l'inclusion de ce tout relativement indépendant dans un tout plus large (i.e. le monde, seul tout absolument indépendant) qui, du même coup, confère stabilité et centration aux touts relativement indépendants. Mais qu'en est-il, en revanche, une fois accompli le passage à la phénoménologie transcendantale, des vécus transcendantaux ? Et, plus concrètement, qu'en est-il des vécus transcendantaux dès lors qu'ils se tiennent en deçà de toute aperception psychologisante (et, partant, mondanisante) ? Quelle en est la structure méréologique et comment cerner, méréologiquement, la spécificité de la phénoménologie transcendantale, notamment par rapport à la phénoménologie encore pratiquée dans les *Recherches Logiques* ?

#### 4. LA PHÉNOMÉNOLOGIE TRANSCENDANTALE ET L'ANATOMIE MÉRÉOLOGIQUE DU CONCRET « VÉCU TRANSCENDANTAL »

##### 4.1. *La « méréologisation » du concret absolu*

Si l'effervescence de la concrècence fondant les vécus intentionnels examinés par les *Recherches Logiques* atteint forcément un terme et une stabilisation avec l'inclusion du tout de la concrècence elle-même dans le monde, la portée universelle de l'*a priori* de corrélation transcendantale viendra tout bousculer, desserrant le confinement des concrèces naturelles. En effet, la révolution méréologique qui innervé formellement la révolution transcendantale en phénoménologie tient à deux facteurs :

1. Au fait que l'*a priori* de corrélation occupe tout le champ de l'expérience. Il n'est pas cantonné à une région du monde, ni n'est le fait de certains touts concrets (les vécus intentionnels) parmi d'autres (les objets mondiaux) se situant *univoquement* sur le *même* plan (le monde). L'*a priori* de corréla-

tion n'est pas lui-même dans le monde, si bien que le monde est « en » lui comme l'une de ses (rien que) parties.

2. À l'interprétation méréologique de cet *a priori* de corrélation lui-même, ce qui, bien entendu, amènera la concrescence à occuper la totalité du champ, même là où, dans les *Recherches Logiques*, les concrescences se trouvaient dépassées (et limitées) par un sol absolu à l'aune duquel elles se trouvaient découpées et confinées.

Le génie de Husserl aura été de penser les termes de l'*a priori* de corrélation comme formant un tout au sens strict, donc de les penser comme rien que parties ou parties absolument dépendantes les unes des autres. Ce tout est donc, chaque fois, l'*a priori* de corrélation ou, plus concrètement, ses multiples instances concrètes, à savoir, des vécus transcendantaux concrets. Leur concréétude est pourtant phénoménologique-transcendantale : elle n'est ni purement formelle, ni non plus psychologique ou relevant de la région psychique. Cette absolue dépendance entre les parties, jointe à l'universalité de l'*a priori* de corrélation, fait que le rapport de concrescence occupe *tout* le champ de l'expérience (aucun coin, si éloigné qu'il soit, n'échappe à la force de la concrescence), évidant et résorbant, du même mouvement, toute *position* des parties de la corrélation (qui sont des rien que parties suspendues, dès lors, à leur concrescence réciproque) et, *a fortiori*, empêchant toute *position* du tout de la corrélation elle-même dans la mesure où le lieu de cette position à été résorbé comme rien que partie. En effet, le monde sera désormais à retrouver *au sein de* la corrélation, dans l'une de ses parties concrètes, et dans le plus profond de celle-ci. C'est exactement cela (et rien d'autre) que dit l'*a priori* de corrélation : toute conscience est conscience *de*, et tout objet est objet *pour* une conscience. La corrélation comme « tout » sera un tout en cohésion sans concept et de ce fait foncièrement instable, non susceptible d'être surplombé ni délimité depuis un absolu englobant qui en offrirait une vue extrinsèque et la possibilité d'en tracer le périmètre.

Ainsi, à partir d'*Ideen I*, la conscience n'est plus une *Region* face à la région monde, mais une *Urregion* « contenant » le monde comme corrélat. Quoi qu'on en ait pu penser, cela ne signifie en aucun cas une atteinte à l'altérité du monde mais, bien plutôt, tout le contraire : il y va de la plus concrète légitimation (au sens phénoménologique) de son altérité, de la phénoménalisation la plus rapprochée de son irréductibilité. Corrélativement, l'intentionnalité n'est plus un *rapport* entre deux êtres (entre deux touts indépendants) mais un « rapport » intrinsèque entre deux parties dépendantes : vie et monde. Plongeons-nous à présent sur l'anatomie de ce tout concret au sens strict qu'est la corrélation transcendante.

#### 4.2. L'élargissement du spectre des disjonctions (en concrescence)

Au contraire de ce qu'il en était dans les *Recherches Logiques* où les rien que parties maintenaient :

1. une claire homogénéité régionale. Ainsi il y avait des touts concrets dans la région monde, dont les composantes étaient mondaines, et d'autres touts au sein de la région *psychè* dont les composantes étaient psychiques. L'inclusion des rien que parties dans ces touts était univoque, tout comme l'était aussi l'inclusion de ces touts comme tout concrets relativement indépendants dans le monde (comme tout concret absolu ou absolument indépendant) : les vécus intentionnels « étaient *dans* » le monde au même titre que les objets.

2. malgré leurs différences. C'est-à-dire, malgré le fait qu'il s'agissait, chaque fois, de ce que Husserl appelait, au début de la III<sup>e</sup> *Recherche*, des « parties disjointes »<sup>8</sup>. Ainsi, la couleur *n'est pas* l'extension, mais la couleur ne peut être concrètement colorée que si elle est étendue, que si elle l'est – couleur – d'une étendue, tout comme il n'y a pas d'extension qui ne soit colorée. De la même façon, si nous nous rapportons à la région psychique, la qualité intentionnelle n'est pas la matière intentionnelle (il y va de parties disjointes) bien que, pour *être*, et pour être ce qu'elles sont, elles se doivent d'*être* (ou, disons nous, avec Husserl, de « coexister ») *avec* une autre partie indépendante, d'entrer en concrescence avec elle (il y va de rien que parties ou parties dépendantes). Entrant en concrescence, elles venaient à fonder l'essence intentionnelle qui, en concrescence avec les rien que parties *hyléтиques*, fondait le tout d'un vécu intentionnel concret.

Notons au passage combien il est remarquable que Husserl ait eu le génie de refléter sous la forme d'une différence méréologique ou ontologique-formelle entre parties la différence apophantique entre l'analytique et le synthétique. En effet, cette différence logique concernant les jugements se retrouve, tout aussi bien, à l'intérieur de l'ontologie formelle, sous la forme – disons-nous – d'une différence entre parties : à savoir, celle qui existe entre les parties disjointes et les parties non disjointes. Pour illustrer ces dernières, Husserl nous offre l'exemple des « parties logiques » conformant, par exemple, le tout formé par les différentes parties situées sur une même branche d'un arbre porphyrien. Il s'agirait, par exemple, du tout formé par les parties logiques, non disjointes : « telle tonalité de rouge », « la couleur rouge », « être une couleur », « être une qualité sensible ». Il y va là, en effet, de parties non disjointes, c'est-à-dire, de parties qui ne peuvent être qu'emboîtées les unes dans les autres. Elles sont certes « non séparables », mais en

8. Cf. Hua XIX/1, 229. tr. fr. pp. 7-8.

un tout autre sens que ne le sont les parties disjointes en concrescence. Ainsi, les parties non disjointes ne peuvent définir que des rapports *analytiques*. Le caractère *synthétique* d'un tout (une chose physique) tient à la disjonction entre ses parties (la couleur n'est ni la forme, ni l'extension), alors que le caractère *a priori* d'une unité synthétique tient à la nécessité de la concrescence entre ses disjonctions (toute couleur doit avoir une forme et être étendue, de la même façon que toute extension a nécessairement une couleur et une forme, etc.).

Après cette importante précision quant à la différence entre parties disjointes et non disjointes, revenons à présent aux touts concrets de la région psychique (les vécus intentionnels) pour essayer de mieux cerner leur différence par rapport aux touts concrets de la proto-région transcendantale (les vécus transcendantaux). Dans les *Recherches Logiques*, le spectre de la concrescence n'allait pas jusqu'à mettre en rapport (de concrescence) les deux régions opposées : une couleur physique ne saurait entrer en concrescence avec une qualité intentionnelle au sein d'un tout qu'elles contribueraient à fonder avec d'autres rien que parties en concrescence. La concrescence n'enjamait pas la disjonction radicale séparant les régions ontologiques. Elle s'y confinait et, avec elle, la portée du synthétique *a priori*.

Le rapport intentionnel revenait à un rapport extrinsèque entre deux touts concrets relativement indépendants au sein desquels la concrescence s'était déjà jouée (justement pour en faire des touts). Autrement dit, dans les *Recherches Logiques* la concrescence n'enjambe pas les deux termes du rapport intentionnel. Celui-ci arrivait toujours trop tard, s'y greffait *a posteriori*, une fois scellé le drame ontologique de la concrescence des touts concrets (en rapport intentionnel), une fois l'instabilité de la *Fundierung* recentrée par englobement et position. L'intentionnalité (au sens le plus large du terme, c'est-à-dire au-delà d'une teneur en signification) n'était pas vraiment au cœur de l'effervescence de la concrescence. Extérieure à la concrescence des touts concrets qu'elle mettait en rapport, elle n'était précisément pas *constitutive* et encore moins *transcendantale*.

Or voilà qui change littéralement de fond en comble avec les touts transcendantaux qui émergent du tournant transcendantal de la phénoménologie. En effet, les vécus transcendantaux sont, quant à eux, faits de rien que parties extrêmement hétérogènes, et même de nature opposée (regroupant les deux régions jadis opposées et infranchissables), ce qui rend encore plus « miraculeuse » (mot qui, précisément à ce sujet, revient souvent sous la plume de Husserl) l'*unité* de la concrescence. Unité faite d'irréductibles dont l'irréductibilité est mise à l'épreuve par l'absolue dépendance méréologique. Si les rien que parties sont des parties absolument *dépendantes*, leur *disjonction* n'est pas entamée par la concrescence, tout comme la concrescence n'est pas

mise en doute par la disjonction. Ainsi, la concrescence transcendantale enjambe les différences régionales, allant jusqu'à coupler des rien que parties relevant de régions opposées, se situant de part et d'autre de cet *abîme de sens* séparant l'immanence de la transcendance : l'hétérogénéité de la disjonction est ici à son comble, et pourtant la rigueur de la concrescence n'en démord point.

Pour le dire autrement, et si nous gardons à l'esprit le principe de la réduction méréologique qui, à l'inclusion des parties non indépendantes dans un tout substituait leur « simple coexistence », il vient que, avec la réduction transcendantale, c'est la concrescence elle-même qui fixera exclusivement cette coexistence et qui résorbera complètement le milieu où celle-ci a lieu. Le *fait* de la concrescence est, tour à tour, le seul *a priori* d'une coexistence non préexistante. Il n'y a pas de milieu préliminaire de la coexistence entre les rien que parties. Il y a certes des lois, et du non arbitraire. Or ce non arbitraire est justement commandé par la seule concrescence, libérée de tout carcan ontologique, de tout commun dénominateur avec lequel elle serait obligée de composer comme c'était encore le cas lors des *Recherches Logiques*. La différence méréologique entre les vécus psychologiques et les vécus transcendantaux répond à la façon dont la réduction méréologique s'y déploie chaque fois : de façon limitée et confinée à la seule région psychique pour les premiers, alors que, pour les seconds, elle trouve à se déployer sans entraves, enjambant des régions opposées, et brassant des disjonctions bien plus hétérogènes. Ces précisions étant faites, venons-en à l'anatomie du tout concret « vécu transcendantal ».

#### *4.3. L'anatomie du concret « vécu transcendantal » ou la démultiplication des hétérogènes en concrescence*

Nous avons, d'un côté, le *vécu* (au sens étroit), c'est-à-dire, la rien que partie « subjective » du tout du vécu transcendantal (au sens large). « Dans » cette partie (qui est rien que partie) on trouve les actes (au sens large, i.e. tous registres architectoniques confondus), avec leurs composantes hylétiques et noétiques. De l'autre côté du tout concret « vécu transcendantal » (toujours au sens large), nous retrouvons le noème et tout ce qui en relève (aussi en un sens large qui inclurait, par exemple, les horizons comme horizons noématiques, internes et externes). On récupère ainsi pour l'analyse phénoménologique tout ce qui n'avait pas été reconnu auparavant comme en faisant partie : les *Recherches Logiques* situaient l'objet intentionnel en dehors de la sphère phénoménologique.

Du côté « noème », nous dénombrons toute une complexité de parties dépendantes : le noyau noématique et ses modalisations et modifications,

avec leurs structures d'horizons interne et externe (et les noèmes potentiels qu'ils impliquent). Cette potentialité comme potentialité est elle aussi une partie concrescente : elle l'est pour autant qu'elle contribue, depuis sa potentialité même, à la concréitude du noème (et, partant, à la concréitude du tout du vécu). Autrement dit : le noème actuel ne peut pas être ce qu'il est s'il n'est pas pris en concrescence avec ses horizons de potentialité.

Nous comprenons, à la lumière de cet exemple, la dissolution ontologique qui s'enclenche à mesure que la réduction méréologique se déploie : en effet, la « co-existence » des parties n'est pas limitée par la sphère de l'*existence* actuelle. La libération phénoménologique de la concrescence au-delà de tout empirisme borné élargit la phénoménologie vers l'empirisme radical que Husserl s'est toujours efforcé de chercher. C'est donc une erreur, une supposition ontologique (et dogmatique) limitant le déploiement de la réduction méréologique que de penser les parties concrètes comme parties effectivement *existantes* et faisant *actuellement partie* du tout concret « vécu transcendantal ». Cet éclatement de la coexistence ou du milieu de la concrescence se confirme :

1) tant dans la partie vécue qui, *pour être concrète*, se doit d'entrer en concrescence avec des rien que parties qui vont bien au-delà de ce qui est *réellement* vécu ; sans quoi ce « *reell* » n'afficherait même pas sa consistance de *reell*, devenant, par là, fantomatique, sans épaisseur

2) que dans la partie apparaissante qui, précisément pour être concrète ou concrètement apparaissante, se doit d'entrer en concrescence avec du non présent, par exemple avec des apparaissants potentiels (esquisses, possibilités de l'attention, autres objets de l'horizon externe). Si ces rien que parties potentielles n'entraient pas en concrescence, l'actuellement apparaissant ne pourrait pas apparaître *comme* il apparaît. Il serait réduit à une sorte d'esquisse plate et raide, imperméable à mes kinesthésies, inassimilable à tout système kinesthésique. L'évacuation radicale de tout tiers englobant, joint à l'investissement universel de l'expérience par l'*a priori* de corrélation (pensé comme tout au sens strict), fait que la « coexistence » entre les rien que parties ne préexiste pas aux parties elles-mêmes. Ce n'est qu'alors que celles-ci pourront se révéler, moyennant la concrescence (qui les appelle en complément aux autres concréitudes), dans leur plus surprenante disjonction et hétérogénéité. La coexistence est tour à tour émaciée par le déploiement de la concrescence elle-même, qui en fait une pellicule de plus en plus fine et d'autant plus exposée à des rien que parties lointaines et hétérogènes. Le déploiement de la réduction méréologique rend au milieu de la concrescence toute sa transpassibilité originale. À son tour, la concrescence est reprise *explicitement*, rattrapée tant bien que mal par le déploiement de la réduction méréologique, et relancée de plus belle. Elle est retrouvée pour être sitôt relancée et

perdue. La spécificité de la pratique phénoménologique est dans ce mouvement de rigueur libérée se frayant un espace de lui-même pour y créer des appels d'air (qui sont autant d'appels à concrescence herméneutiquement impossibles à anticiper).

En effet, aussitôt qu'on se penche sur le problème avec un peu plus de soin, on constate que l'anatomie méréologique de la corrélation transcendante se révèle encore plus compliquée qu'il n'y paraissait. Au demeurant, il ne pouvait en être autrement dès lors que l'on cède à la concrescence le dernier mot : tel est le dessein de la réduction méréologique. Le déploiement de celle-ci, allant de pair avec la résorption des touts dans la concrescence de leur parties (et le dégrèvement corrélatif du milieu de la concrescence), promeut la découverte de la façon, tout à fait surprenante, dont des rien que parties tout à fait disjointes et insoupçonnées, contribuent à la concrescence ou à la *Fundierung* des touts concrets. Ces parties sont non seulement régionalement disjointes, mais absolument hétérogènes dans leur rien d'être : la « consistance » d'une noëse n'a rien à voir avec celle d'une *hylè* d'acte, ni avec une *hylè* sensible externe, ni avec l'épaisseur d'absence des potentialités d'horizon *comme* potentialités, ni avec une protention, ni avec l'étoffe d'une *hylè* proprement kinesthésique, ni avec une *hylè* affective, ni avec un pur *Phantom* perceptif, ni avec une apparition de *phantasia*, ni avec une idéalité.

C'est là le sens de l'empirisme radical que Husserl appelait de ses vœux, et dont on comprend à présent qu'il ait pu apparaître sous la plume de Husserl lorsqu'il s'agissait de combattre un empirisme borné, matérialiste ou actualliste, de façon à faire un espace à ces autres rien que parties irréductibles et hétérogènes dans leur être que sont les espèces idéales dégagées dans leur pureté dans la *II<sup>e</sup> Recherche* ou même l'idéalité de la signification dans la *I<sup>e</sup> Recherche*. Elles ne sont que d'autres exemples de parties dépendantes entrant en concrescence sans que cela ne porte atteinte à leur irréductible spécificité. Ainsi, quelque hétérogènes qu'elles soient dans leur constitution intime, toutes ces rien que parties viennent à fonder en concrescence le tout concret de tel ou tel vécu transcendental et contribuent à sa concréture. Le déploiement de la réduction méréologique ne fait qu'émacier la fine pellicule de la concrescence pour en affiner la transpassibilité. C'est ainsi que les concrescences entre rien que parties se démultiplient dans toutes les directions du vécu transcendental, et ce de façon rigoureuse et multiple à la fois.

Comprendre que rigueur et démultiplication de la concrescence sont ici strictement corrélées, revient à saisir ce que Husserl entendait par l'empirisme radical de la phénoménologie, allant, au nom de cette rigueur et aussi loin qu'il le faudrait, au-delà de tout préjugé naturaliste ou empiriste (qui n'admettrait, par exemple, que l'effectivité de la concrescence des rien que parties actuelles et sensibles) ou encore de tout intellectualisme (qui n'admet-

trait que la concrescence des simples noèses, reléguant la *hylè* à une contribution inessentielle au concret) ou de tout vitalisme (qui ne reconnaîtrait que l'hylétique du vécu transcendental au sens strict comme seule partie concrète des vécus transcendantaux au sens large) ; et nous ne faisons là que citer certaines de ces limitations (parmi tant d'autres). Elles ont toutes en commun de constituer des façons de vouloir prédéterminer le milieu de la concrescence, d'en préjuger le (supposé) commun dénominateur. Or il n'en est rien : l'extrême rigueur de ce milieu tient à sa vacuité ontologique. Il n'y a pas de pierre d'achoppement unilatérale si ce n'est celle – multilatérale et non arbitraire – de la concrescence elle-même.

#### 4.4. *Les hétérogénéités du « reell » ou l'élargissement de la disjonction entre rien que parties au sein de l'immanence réelle*

La foncière hétérogénéité ontologique des parties en concrescence se déploie *aussi* au sein du vécu, et ce de façon encore plus spectaculaire. En un sens, le *reell* n'est pas d'une pièce ou, si l'on veut, tout ce qui est de l'ordre de la vie et qui éventuellement contribue aussi à sa concréétude, ne relève pas exclusivement d'un *reell* actuel<sup>9</sup>. Mais cela ne veut pas dire pour autant qu'il ne faille le chercher de l'autre côté de l'*Abgrund des Sinnes*, du côté de la partie dépendante « immanence intentionnelle ». Non. Il y va bel et bien de concréitudes qui sont de l'ordre de la vie. Allons-y pas à pas.

Laissons de côté les exemples, foisonnats, de vécu potentiels (et, *a fortiori*, ceux des vécus virtuels), de *phantasiai* ou de représentifications en général dont le statut *reell* est pour le moins problématique (tant du côté noétique que, surtout, du côté de leur « contenus représentants »). Ceci dit – insistons-y encore une fois – ils méritent certes d'être analysés dans ce cadre ouvert par la réduction méréologique, dans la mesure où nul ne saurait nier leur contribution à la concréétude de la vie et à l'épaisseur des vécus, même dans leurs couches les plus apparentes et actuelles, dont la consistance apparente et « émergée » dépend de potentialités et virtualités *fungierend* dans les profondeurs de la vie. Plus encore, l'actuellement *reell* ne serait rien d'autre

9. Cela annonce, bien entendu, la structure de multi-stratification architectonique qui est propre au vécu. Cependant, nous n'aborderont pas dans les lignes qui suivent le cas, très particulier, des rien que parties « virtuelles » (dans le sens où l'entend Marc Richir) et la structure méréologique non pas des *implications intentionnelles* mais des *implications architectoniques*. Il est pourtant indéniable que les parties virtuelles, une fois le milieu de la concrescence dégagé par le déploiement de la réduction méréologique, contribuent de façon *tout à fait essentielle* à la concréétude de la vie et des vécus. Nous laisserons ces questions difficiles pour d'ultérieurs travaux qui, de toute façon, auraient requis d'être d'abord au clair sur les fondamentaux méréologiques qu'il nous fallait aborder dans le cadre, suffisamment complexe à lui seul, de la phénoménologie transcendante.

que le cauchemar d'une présence massive et étouffante s'il ne se trouvait constamment nimbé de ces autres rien que parties non actuelles mais « appartenant » aussi au massif méréologiquement non indépendant de la vie et dont seule une couche émerge sous la forme du présent et de l'actuel.

Penchons nous, pour l'heure, sur un exemple plus basique et canonique, mais tout aussi éclairant quant à l'hétérogénéité des « rien que parties » disjointes « intégrant » l'immanence réelle. En un sens plus général, l'exemple servira aussi pour mieux souligner l'hétérogénéité des disjonctions concrètes, l'agilité de la concrècence dès lors qu'elle se voit libérée du devoir de composer avec un quelconque tiers englobant, libérée par le déploiement *formel* de la réduction méréologique (que la réduction transcendantale permet *concrètement*). Rappelons, tout d'abord, que le vécu (au sens strict) est ce qui, à proprement parler, est *vécu* mais n'apparaît pas, alors que l'apparaissant apparaît mais n'est pas, à proprement parler, vécu, « *erlebt* ». C'est au sein de l'inappaissant vécu que l'on verra poindre une autre transcendance, absolument *sui generis*, et qui n'est pas celle de l'immanence intentionnelle. Il s'agit, bien plutôt, d'une transcendance *de* l'immanence ou *dans* l'immanence, à savoir, ce que la phénoménologie appelle « le moi pur », et qui, du moins en phénoménologie, n'a rien, quoi qu'on ait pu en dire, d'un simple pôle logique, purement abstrait, dans le sillage du neokantisme. Bien au contraire.

Si nous nous situons au sein de l'immanence réelle, le moi pur n'« appartient » pas au vécu comme y « appartiennent » ses composantes « *reell* » (hylétiques et noétiques). Or, encore une fois, malgré cette « non appartenance » « ontologique au premier degré », ce moi est néanmoins absolument nécessaire à la concrétion transcendantale, au tout concret qu'est tel ou tel vécu transcendantal à tel ou tel moment de l'histoire transcendantale d'une subjectivité, et ce même quand le moi pur n'est pas actif ou actualisé. La rigueur de la concrècence méréologique a raison de l'argument qui expatrierait le moi pur du concret transcendantal (et plus concrètement de sa partie abstraite immanente réelle) en invoquant la « non appartenance » du premier au second, en opposant à sa prise en compte (comme rien que partie concrète et tout simplement comme « objet d'analyse phénoménologique ») sa non « *réellité* ». Les *Recherches Logiques*, comme on le sait, n'étaient pas encore prêtes à ouvrir l'éventail de la concrècence à certaines disjonctions jugées trop hétérogènes et auxquelles le tournant transcendantal de la phénoménologie fera place : précisément le moi pur en est un exemple (s'ajoutant à celui de l'objet intentionnel). Le traitement que reçoit le moi pur en termes de contribution nécessaire à la concréitude des vécus transcendantaux malgré sa non appartenance littérale, malgré sa franche disjonction par rapport à l'ordre du *reell*, en est la preuve. Ainsi, au regard de la concréitude des vécus

transcendantaux, impossible de faire fi du moi pur malgré son hétérogénéité tant par rapport à l'immanence intentionnelle (le moi pur est de l'ordre de la subjectivité et se situe du côté subjectif de l'*Abgrund des Sinnes*) que par rapport à l'immanence réelle (le moi pur, tout en étant subjectif, n'est pas *reell* au sens où le sont les composantes hylétiques et noétiques des vécus).

S'il s'agit, en phénoménologie, de traquer, à l'aide de cet appel d'air qu'est l'*époque*, tour à tour radicalisée, les parties disjointes non indépendantes contribuant, par leur nécessaire concrescence, à la concréitude des objets analysés, alors, effectivement, Husserl comprend qu'il est impossible de se passer du moi pur, et ce indépendamment du partage entre l'activité et la passivité. En effet, c'est dans ce moi que se déposent les *habitus*, or il vient que ces *habitus* contribuent de façon décisive à la concréition de la vie transcendantale (de la monade). À l'instar du moi pur lui-même, ils ne sont pas *présents* comme le sont les *actes*. Ils ne possèdent justement pas l'*actualité* des actes. Cependant, depuis leur inactualité ou, disons, non nécessaire actualisation, ils sont *fungierend*. Ils le sont *sans avoir à être actualisés*. Ainsi, j'ai et (même) je *suis* les convictions et prises de position qui se sont déposées et sédimentées en moi. Elles sont ce *avec quoi je fais* sans même m'en rendre compte (*ni n'avoir à m'en rendre compte*). Ces convictions ont constamment des effets sans que cette effectivité ne requière d'eux une actualisation constante au même titre que sont actuels telle ou telle noëse ou tels ou tels *data* de sensation. Toute noëse est pourtant immanquablement nimbée d'*habitus* qui en commandent les enchaînements potentiels. Les *habitus* recèlent un « savoir » corporel (non propositionnel) à même l'apparaissant et commandant les chemins kinesthésiques d'approfondissement des horizons internes et externes adossés à l'une ou l'autre apparition. Les *habitus* prescrivent le tâtonnement kinesthésique visuel et tactile propre aux synthèses de recouvrement et d'explicitation attachées à tel ou tel type chose, en permettant ainsi la reconnaissance et la mise en place de l'une ou l'autre aperception supplémentaire (entraînant à son tour d'autres attentes phénoménologiques couplées à d'autres kinesthésies).

Bref, les *habitus* déposés sur le moi ont un caractère indiscutablement subjectif, ce qui les situe dans la partie concrescente « vie » ou « immanence » (vécue mais non apparaissante). Et pourtant, malgré cela, ils sembleraient faits d'une autre étoffe que celle dont est tissée la couche d'acte des vécus eux-mêmes, avec leurs composantes hylétiques. Les actes sont, pour le dire ainsi, davantage pris dans le flux du temps immanent et, partant, constamment changeants au gré de la modification permanente des impressions en rétentions. La temporalisation des *habitus* est, en revanche, tout autre, irréductible à celle des actes, et ce bien que tous deux, *habitus* et actes, soient incontestablement « subjectifs », rien que parties de la partie

concrescente « vie transcendantale », et contribuant tous deux à la concrétude du tout du vécu transcendantal.

#### 4.5. Ouvertures sur l'intersubjectivité (et l'interfacticité) transcendantales

Nous ne pouvons oublier, dans tout ce panorama subtil et foisonnant, le statut problématique d'autrui, des autres « moi ». C'est que, une fois le tournant transcendantal de la phénoménologie établi, l'absolu (le tout absolument indépendant) revient, au fond, au système des corrélations transcendantales en quoi consiste l'intersubjectivité transcendantale prise dans le tout de son histoire. L'universalisation de l'*a priori* de corrélation, jointe à sa traduction méréologique en termes de tout au sens strict, induiront de profonds changements quant au statut du tout absolument indépendant. Celui-ci n'est plus un monde omni-englobant et d'une seule pièce contenant (au sens littéral et strict) deux régions, celle des objets et celle des vécus, faites de tous certes disjoints mais relativement indépendants, en rapport de simple voisinage, et non de concrècence (ce qui n'est que l'apanage des parties non seulement disjointes, mais aussi absolument dépendantes). Ce tout omni-englobant, pour être le concret absolu de l'attitude naturelle, n'est pourtant pas un « tout au sens strict ». Ce n'est qu'en régime de phénoménologie transcendantale que le concret absolu prend la forme d'un tout au sens strict où règne la concrècence (et non pas les emboîtements successifs de tous à l'aune des opérateurs d'inclusion et d'appartenance) ; or voilà que celle-ci s'étend jusqu'à l'histoire transcendantale de l'intersubjectivité monadologique avec, comme autre partie concrescente principale, située à l'autre bord de l'*Abgrund des Sinnes*, son corrélat constitutif, à savoir, le « monde » (comme histoire des sédimentations constitutives).

Bien que nous ne puissions nous attarder ici sur la question, il va sans dire que ce tout formé par l'intersubjectivité transcendantale (dans son histoire) et le monde comme corrélat constitutif s'avère être, plus que jamais (et même de façon paradigmatische) un « tout » intermittent qui apparaît et disparaît *comme tout* au profit de la seule concrècence. Il y va bien plutôt d'une « totalité » originairement plurielle, multiplement déphasée, et dont le déphasage est certes à mettre en rapport avec le déphasage proprement architectonique « intérieur » à chaque vie transcendantale. Il y va d'une cohésion qui est bien plus de l'ordre de la *chôra*<sup>10</sup>, nouant au plus profond ces deux déphasages : celui, intrinsèque à une vie, et celui d'une vie par rapport à d'autres

10. Sur ce point on peut consulter l'article de István Fazakas, « Éléments pour penser la scène archaïque de la phénoménalisation», in *Eikasia* n°55, mars 2014, et qui reprend et commente certains aspects des *Fragments phénoménologiques sur l'espace et temps* (Millon, Grenoble, 2006) de Marc Richir, dont on reprend l'usage architectonique et interfactiel de la *chôra* platonicienne.

vies. La profondeur architectonique où se situe, d'emblée, la *chôra*, est *ipso facto* un lieu de déphasage entre monades<sup>11</sup> ; or cette profondeur architectonique hors présent assure, du même coup, que ce déphasage ne soit pas un simple désaccord entre solipsismes (ce qui peut arriver au registre des présents et de l'intersubjectivité transcendantale) mais, bien au contraire, prenne l'aspect, très difficile à cerner méréologiquement, d'une « concrescence » de concrescences sans perte de l'irréductible singularité (non plus comme concrétuïtes mais comme concrescences) de chacune d'entre elles. En effet, les concrescences qui font la cohésion de l'interfacticité transcendantale (que Richir distingue bien de l'intersubjectivité transcendantale) ne sont pas seulement des concrescences de concrétuïtes ou rien que parties (ce qui correspond, dans les termes de Richir, aux « synthèses passives de second degré »), mais aussi et surtout, méréologiquement parlant, des « concrescences » de concrescences, donc des concrescences entre « parties concrètes » (que Husserl distingue soigneusement des « parties absolument dépendantes » ou rien que parties<sup>12</sup>) : il s'agit là d'un schématismus non seulement entre concrétuïtes (se réfléchissant au sein d'un phénomène), mais entre phénomènes, bref un schématismus de phénomène à phénomène et qui correspond à celles que Richir appelle « synthèses passives de troisième degré »<sup>13</sup>.

## 5. QUESTIONS DE MÉTHODE : MÉRÉOLOGIE ET ARCHITECTONIQUE

### 5.1. *De la légitimité et de l'opportunité de la méréologie en phénoménologie transcendantale*

Pour conclure provisoirement<sup>14</sup>, faisons un pas en arrière pour essayer, à ce point de notre exposé, de nouer d'une autre façon les parties précédentes

11. Cf. Marc Richir « Monadologie transcendantale et temporalisation» paru dans *Husserl-Ausgabe und Husserl Forschung*. S. Ijsseling. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1990, pp. 151-172.

12. C'est une erreur méréologique de les confondre, les « parties concrètes » n'étant pas « absolument dépendantes », mais ayant une certaine indépendance, toute relative (bien que non assimilable non plus à l'indépendance relative des touts relativement indépendants de l'attitude naturelle).

13. Cf. Marc Richir, *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Millon, Grenoble, 1992.

14. Quitte à appliquer, dans des travaux ultérieurs, ce même questionnement à des problèmes tels que la multi-stratification de l'expérience, le problème des parties virtuelles, les synthèses passives de troisième degré, et la spécificité du doute hyperbolique comme seul levier méréologique permettant d'ouvrir à ces types de concrétuïtes phénoménologiques. On peut se rapporter, pour l'heure, au traitement qu'ont reçu ces questions dans notre article : « Suspensión hiperbólica y desalineamiento transcendental», in *Eikasia* n° 58, septembre 2014.

de ce travail. Nous avons examiné jusqu'ici des multiples disjonctions dont l'hétérogénéité n'avait de cesse d'être défiée par une concrescence qui, miraculeusement, finissait par s'y frayer un chemin. L'*epochè* phénoménologique déclenche le déploiement d'une réduction méréologique portant au devant les rien que parties (au détriment des touts et des rapports de voisinage extrinsèques et emboîtés qui leur sont appareillés), si bien que la concrescence entre ces rien que parties investit les appels d'air induits par l'*epochè*. Or ces multiples rien que parties sont tout de même structurés en deux grands blocs, vie et monde qui, malgré leur caractère massif, restent, bel et bien, des « parties » non indépendantes. Ainsi, le monde, rappelons-le, ne se tient, phénoménologiquement, que d'être en concrescence avec la partie immanente ou vécue (au sens strict) du (tout du) vécu (au sens large) transcendantal. Ce qui est de l'ordre du monde, contribue, depuis sa phénoménalité, à la *Fundierung* du tout du vécu transcendantal, entrant par là en concrescence avec la vie transcendantale (au sens strict) sans, pour autant, s'y réduire. Voilà donc ce mystère sur lequel on n'aura de cesse d'insister : il y a un couplage entre l'*absolue dépendance* des riens que parties concrètes de la corrélation transcendantale et leur *absolue irréductibilité*. L'immanence réelle *n'est pas* l'immanence intentionnelle ; et, pourtant, l'une ne peut aller sans l'autre. Citons encore une fois cette occurrence de l'expression « *Abgrund des Sinnes* » qui, bien que connue et citée dans des travaux antérieurs, va nous permettre une lecture reliant la phénoménologie transcendantale avec le premier point de notre travail, et qui portait sur l'usage architectonique de l'ontologie formelle. Husserl, comme on le sait, s'exprime en ces termes :

Sans doute à l'être immanent ou absolu et à l'être transcendant on peut appliquer les mots "étant" (*Seiende*), "objet" (*Gegenstand*) : ils ont bien l'un et l'autre leur statut de détermination ; mais il est évident que ce qu'on nomme alors de part et d'autre objet et détermination objective ne porte le même nom que par référence à des catégories logiques vides. Entre la conscience et la réalité se creuse un véritable abîme de sens [*Abgrund des Sinnes*]. (Hua III/1, 105. tr. fr. 163).

Si, pour finir, nous revenons à ce passage, c'est parce qu'il constitue une illustration parfaite de l'usage, « à la façon de leviers », de certains concepts de l'ontologie formelle, ici utilisés en régime de phénoménologie transcendantale. « *Seiende* » et « *Gegenstand* » y sont utilisés comme leviers, donc *justement pas* dans le sens que Heidegger leur prêtait dans sa critique à Husserl, comme si la *Gegenständlichkeit* constituait je ne sais quel rétrécissement de la phénoménalité. Il n'en est rien car *Gegenstand* a ici un sens onto-logico-formel, tout comme *Seiende*. Quelque surprenant que cela puisse paraître, « *Seiende* » et « *Gegenstand* » ne sont, ici, que des façons de délimiter abstrairement le milieu des concrescences sans chercher pour autant à combler ce milieu ni à le grever ontologiquement d'une façon ou d'une autre.

Il s'agit bien plutôt de laisser ce milieu pour le dire ainsi « en blanc », afin qu'il soit investi, irréductiblement *a posteriori*, par les concrescences elles-mêmes. Comme nous l'avions signalé dans le point I, ce n'est qu'une certaine contamination kantienne de la problématique qui aura fait que d'aucuns voient dans l'objectivité tel que Husserl la met ici à contribution (précisément sous la forme de levier) un quelconque forçage de la phénoménalité. *Gegenstand* et *Seiende* s'épuisent dans leur fonction de leviers ; des leviers « au fond » ou « aux bords » desquels se révèlent des concrescences entre (rien que parties) irréductibles : ce qui est de l'ordre de la vie d'un côté, et ce qui relève du monde de l'autre et, au-dedans de ces massifs, d'ultérieures irréductibilités démultipliées (nous avons vu, par exemple, les disjonctions parsemant rien que l'immanence réelle et mettant à mal tout prétendue univocité – par exemple à l'instar de Michel Henry – de la « *réellité* »).

Arrivés à ce point, nous nous devons de poser la question du statut de la méréologie et, plus concrètement, celle de sa légitimité et de son opportunité en régime de phénoménologie transcendantale. Rappelons que la situation que l'on appelle « phénoménologique transcendantale » a ceci de particulier que la corrélation entre les deux termes (vie et monde) de l'*a priori* de corrélation, occupe la totalité du champ de l'expérience, et ce sous la forme non pas de deux touts relativement indépendants se tenant côté à côté, mais de la concrescence ou de concrescences plurielles prenant à partie le soi phénoménologisant (ici, désormais, juge et *partie*). De ce fond méréologique, de sa structure en forme de tout au sens strict, découle l'impossibilité de survoler les concrescences en investissant (comme c'est le cas en régime d'attitude naturelle) l'interstice laissé par un tout d'ordre supérieur qui inclurait la totalité de la concrescence, dès lors survolée et, partant, tarie et centrée.

Le recouvrement complet de l'*a priori* de corrélation dans les termes d'un tout au sens strict a pour conséquence que la seule attestation possible d'une cohésion repose dans la concrescence elle-même et non pas dans l'appréhension de cette cohésion comme totalité. En effet, cette dernière prise en vue ou perspective devient radicalement impossible, non effectuable, dès lors que le sujet philosophant se trouve pris à partie dans la concrescence elle-même : le destin de la « holologie » ou du holisme est définitivement scellé en situation de phénoménologie transcendantale ; seule l'option méréologique arrive à survivre à un milieu affichant une telle structure de fond. Ainsi, ce qui conforte la légitimité et même l'opportunité de la méréologie est l'*Abgrund des Sinnes* lui-même. Il est discutable et approximatif que telles et telles différences entre parties se situent au sein de la corrélation transcendantale exactement comme le phénoménologue ou méréologue le fait. Certes. Mais à ceci près que l'usage des concepts de « tout » et de « partie » sous la forme de « leviers » ne prétend pas *tomber juste*, mais bien plutôt ouvrir un cadre de

manifestation pour les concrècessences elles-mêmes et pour qu'elles se manifestent d'elles-mêmes.

Il y a deux facteurs essentiels à la manifestation des choses mêmes, et c'est justement ces deux facteurs qui légitiment, en régime de phénoménologie transcendantale, l'usage de la méréologie comme outil formel (donc ne prétendant pas statuer à la place des choses mêmes) :

1. Il y a des irréductibles (i.e. des riens que parties irréductibles : par exemple une *phantasia* n'est pas une affection, et, au dedans d'une même région, une couleur n'est pas une extension) qui, cependant :

2. entrent en concrècence (i.e. cette *phantasia* est ce qu'elle est, a cette texture et cette épaisseur parce qu'elle est prise en concrècence avec une certaine résonance affective ; celle-ci, à son tour, a cette force de transcendance, ce pouvoir d'arrachement à toute intimité personnelle, cette portée proto-ontologique, cette façon de mordre sur le monde parce qu'elle est tendue du dedans par cette *phantasia*).

Ce n'est qu'alors, au dedans de ce cadre, que l'on pourra aborder d'autres questions, noter, par exemple, que telle ou telle rien que partie est aussi couplée à une autre partie disjointe (la corporéité, le monde comme sol ou arche originale) par où le tout gagne l'épaisseur fugace qui lui est propre ; ou bien remarquer qu'il faut placer autrement la frontière génératrice entre *phantasia* et affection dans tel ou tel cas concret. Cependant, ce ne sont là que des *ajustements* qui travaillent avec les instruments méréologiques offerts par les concepts ontologico-formels de « tout » et de « partie ». Qu'il puisse y avoir des erreurs d'ajustement ou de justesse est tout à fait normal et même souhaitable, l'architectonique n'étant que la mise en place, par une sorte d'erreur (par excès) contrôlée, d'une téléologie de l'ajustement par où la chose elle-même se révèle comme ce qui, tour à tour, contre ces excès. Or il faut ces excès pour que les choses elles-mêmes se révèlent. La sauvagerie et la transcendance des choses mêmes tient justement à ce qu'elles ne se révèlent pas à nous directement. C'est comme si les calibres de focalisation dont nous sommes capables n'y étaient pas adaptés ; voilà pourquoi il ne nous reste qu'à avoir recours à ces excès architectoniques : ce n'est que dans la façon dont tels excès sont contrés que nous pouvons y lire, en pointillés, les choses elles-mêmes.

Croire le contraire serait profondément naïf. Or c'est cette naïveté qui, au fond, préside à certaines critiques de la méréologie quand on lui oppose ce fait prétendument phénoménologique, par ailleurs banal et évident, que les phénomènes ne se donnent pas sous la forme de « parties » parce que tout serait mélangé et imbriqué, se donnant du même coup etc. Les phénomènes, bien entendu, n'ont pas, en eux, des parties clairement délimitées. Mais ils ont bel et bien des parties différentes et irréductibles. Certes le dessin de leurs

limites, la ligne de leurs périmètres, est loin d'être claire. Toutefois, il est indéniable qu'il y a bel et bien de la concrescence (en effet, tout se donne mélangé) entre irréductibles (mais pas n'importe comment et sans atteinte à la spécificité de chaque « élément »). C'est cette *hétérogénéité dans l'union* qui justifie l'usage architectonique de la méréologie, et qui justifie, en dernier ressort, que l'on puisse *distinguer* des parties. Ainsi, malgré les anathèmes anti-méréologiques, nous pouvons, tout au moins, déclarer : « il y a *de* (soulignons le *partitif*) l'irréductible en concrescence ». La méréologie n'est qu'une façon de faire avec, d'opérer à partir de ce *factum* pour y déployer la phénoménalité et pour le faire à travers la réduction phénoménologique, c'est à dire, en s'appuyant : 1. sur la concrescence et 2. sur l'irréductibilité de ce qui est pris en concrescence.

En effet, la phénoménalité pure, dans sa subtilité, n'est justement que la démultiplication de cette concrescence entre parties disjointes. Tel est le dessein de la réduction méréologique ; la difficulté étant de donner libre cours à la concrescence pour qu'elle impose sa rigueur propre, pour qu'elle puisse joindre aussi loin et aussi profond qu'il le faudra des rien que parties de tout genre et espèce (ici en un sens littéral qui recoupe le sens technique que l'expression revêt en phénoménologie). Ainsi, la réduction méréologique se doit de se déployer aussi loin et aussi profond que la concrescence l'exige. Libérée de la chape de tout tiers englobant, la concrescence réunit des irréductibles que la méréologie, ayant renoncé d'emblée à les sertir au plus près, ne fait que repérer dans leur irréductibilité. Sans prétendre au dernier mot sur les concrétuades, elle se contente, de prime abord, d'en relever l'irréductibilité, et de constater, d'emblée, qu'il y va d'une concrescence entre rien que parties irréductibles. La double force de la réduction méréologique est aussi une double source d'erreurs possibles pour l'analyse phénoménologique.

1) La force de la concrescence peut justement obscurcir cette irréductibilité et, par là, induire une *myopie* (étymologiquement une non vue ; une courte vue) envers une pluralité que l'on prendrait comme étant d'un seul tenant, que l'on interpréterait à tort comme n'ayant qu'une seule composante (matière et qualité sont, par exemple, difficiles à discerner dans un vécu intentionnel ; preuve en est que la tradition philosophique les a souvent confondues).

2) En revanche, la force de l'irréductibilité (i.e. de la disjonction entre parties) peut, quant à elle, induire une *bé-vue* (étymologiquement : vue double) se méprenant sur l'*unité* profonde de la concrescence. L'évidence éclatante de la disjonction entre parties peut faire que nous y voyions non pas une concrescence de, mettons, deux parties (disjointes mais) dépendantes fondant un seul tout concret, mais deux touts relativement indépendants ou éventuellement deux parties (disjointes) indépendantes. Nous nous méprenons de la

sorte non pas sur le caractère disjoint des parties (des touts relativement indépendants peuvent devenir les parties d'un tout morcelable ; elles sont pourtant bel et bien des parties disjointes), mais sur leur caractère de non-indépendance. C'est cette bêtise ou vue dédoublée qui est constamment commise par l'attitude naturelle, si bien que, aveuglée par l'éclatante disjonction entre ce qui est de l'ordre du monde et ce qui est de l'ordre de la vie, elle y voit deux touts concrets relativement indépendants ou ce que Husserl appelle deux « parties concrètes » (relativement indépendantes). Mais une telle bêtise peut tout aussi bien être commise lors de l'analyse proprement phénoménologique. Ainsi, il n'est pas aisée de voir dans une véritable *phantasia* la concrècence d'une affection, ce qui fait que la *phantasia*-affection comme tout concret n'est pas vue à son juste registre architectonique. À nous méprendre en méréologisant, on peut y voir, poussées par la « nature » disjointe de la *phantasia* et de l'affection (chacune de part et d'autre de l'*Abgrund des Sinnes*) deux parties relativement indépendantes, ce qui correspond plutôt à la structure méréologique d'une autre configuration qui n'est plus un tout au sens strict et qui se situe à un autre niveau architectonique : à savoir, le tout *imagination-affect*, dont chaque partie est, en effet, relativement indépendante et donc (relativement) séparable. Ceci n'est absolument pas le cas de la *phantasia*-affection, où le côté phantastique ne tient pas sans le côté de l'affectivité (et vice-versa). Il en est de même avec le tout *phantasia*-(affection)-« perceptive ».

Chaque rien que partie, bien qu'elle soit essentiellement latérale, in-visable ou in-en-visageable, peut être approchée par le levier ontologico-formel « partie », par où la méréologie, encore une fois, porte bien son nom : se situant en deçà de toute mention d'« unité » risquant d'amener, fût-ce architectoniquement, une re-centration des concrétudes (foncièrement latérales) et quitte à affiner davantage les pourtours des rien que parties, le « méréologiser » se contente de s'y référer *mérologiquement*, c'est à dire littéralement *en partitif*, et ce, pour le dire ainsi, en-deçà de l'unité (du moins pour ce qu'il en est des rien que parties). En un sens, la méréologie, de par cet usage du partitif (qui travaille dans le simple constat : il y a *de* l'irréductible en concrècence) est plus fine (et plus fondamentale), notamment en régime de phénoménologie transcendantale, qu'une simple théorie des relations qui travaillerait avec le simple levier ontologico-formel de l'unité. De ces dernières catégories logico-formelles, et puisque nous en faisons un usage architectonique (et non pas *directement* ontologique), nous ne dirons pas qu'elles sont *fausses* (ce qui serait en franche contradiction avec ce que nous avions soutenu au tout début de notre texte). Nous dirons tout simplement qu'elles sont moins ajustées (i.e. dans leur usage architectonique) au champ des concrétudes phénoménologiques que ne le sont les catégories formelles de « tout » et de « partie ».

Nous pouvons donc, de la sorte, tout aussi bien justifier non seulement la *légitimité*, mais aussi l'*opportunité* de la méréologie et des catégories de « tout » et de « partie », et le faire, notamment, par rapport à d'autres catégories ontologico-formelles comme celles d'« unité » ou de « relation » qui pourraient aussi jouer le rôle de leviers architectoniques. En effet, tous les leviers architectoniques ne se valent pas ; ou, si l'on veut, toutes les catégories ontologico-formelles ne remplissent pas leur possible rôle architectonique avec la même justesse. Cette question, absolument abyssale car se situant énigmatiquement à la croisée de l'ontologie formelle et des ontologies matérielles mériterait, certes, d'ultérieurs approfondissements.

En ce sens, et en toute rigueur méréologique, on dira que les concrets transcendantaux, i.e. les vécus transcendantaux, sont des « touts » in-totalisables, impossibles à surplomber, faits de cohésions sans concept *in fieri*, toujours en germe. Ces cohésions, sorte de totalisations immanentes, jamais assurées ni stabilisées, sont tissées de rien que parties disjointes, donc *spécifiquement* hétérogènes, et que l'on peut approcher, en toute rigueur méréologique, *en partitif* et, en un sens, en deçà de l'unité. On dira que ce qui fait la concréétude, l'épaisseur du vécu transcendental, c'est, tout d'abord, *du noème*, *du noétique*, *du kinesthésique*, *de l'horizon*, *de la hylè*, *du moi pur*, *de l'habitualité* etc.

C'est ainsi, en tout cas, que s'articule le phénoméno-logique *pur*. Cette *pureté* phénoménologique – voilà son étrange paradoxe – quelque émaciée et délestée de toute ontologie, quelque affinée dans sa rigueur (rien que) phénoménologique qu'elle soit, ne tend absolument pas vers le *néant* ou vers le *vide*. Loin de là ; c'est bien tout le contraire qui a lieu : il en résulte un foisonnement proto-ontologique de concrescences d'hétérogénéités *en partitif*, c'est-à-dire, de concréitudes non susceptibles d'être (mises à distance pour être) comptées-pour-unes qui, malgré cela, sont rigoureusement irréductibles et donc plurielles.

Au demeurant, cela nous offre l'occasion de parer explicitement à un malentendu qui est devenu un lieu commun de la phénoménologie post-husserlienne et qui tient au concept de « pureté » phénoménologique, et relève de ce que Husserl entendait par ces mystérieux « *reines* » ou « *bloßes* », qualificatifs qui accompagnent souvent le *Phänomen*. En effet, il est crucial de noter que, en régime phénoménologique, ce que Husserl entendait par « *reines* » ou « *bloßes* » ne va de pair ni avec l'abstrait, ni avec le formel ou le vide, ni même avec la simplicité structurelle. Le phénoménologiquement pur, bien au contraire, et justement en vertu de cette pureté – sorte de légèreté ontologique d'autant plus exposée à concrescence qu'elle n'est légère – se traduit en un foisonnement vertigineux d'articulations entre rien que parties disjointes, au détour d'horizons multiples, d'implications intentionnelles se répandant dans toutes les directions de la corrélation transcendante.

### 5.2. La fragilité de la phénoménalité pure : sur le sens de la clause finale du « Principe des principes » (Ideen I, § 24) et ses mésinterprétations

Si les irréductibilités en concrescence sont difficiles à délimiter, surtout quand on se risque dans des milieux architectoniques profonds, elles sont bel et bien là, rigoureusement distinctes quoiqu’obscures. Ainsi, le phénomène se donne, pour reprendre une expression de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, sous l’espèce d’une « obscurité distincte »<sup>15</sup>. La subtilité de sa distinction, la subtilité de son anatomie, va se complexifiant à mesure que le vécu se purifie. Or, à mesure que le vécu se purifie, il devient de plus en plus fragile dans sa « facticité », dans son *rien-d’être*, ce qui rend d’autant plus facile qu’il soit recouvert (et donc obscurci) par d’autres instances, architectoniquement dérivées, et lui étant aisément superposables.

L’articulation du phénomène pur est donc d’une énorme subtilité. C’est bien pour cela que, comme nous venons de le suggérer, le risque de substruction est désormais au rendez-vous. Ce risque provient de toute extériorité qui surplomberait le strict milieu de la concrescence entre les parties du (tout du) vécu transcendental : c’est que *stricto sensu* ce « milieu » est inexistant, tissé de l’in-fondement de la dépendance, de la *fondamentale* non suffisance (comme fondement) ou, si l’on veut, du principe de « raison non suffisante » qui vaut pour *chacune* des rien que parties. Cet évidement constant fait de la *pureté* phénoménologique le plus formidable et subtil tissu de « contenus » hétérogènes. C’est bien pour cela que la *précision* de sa syntonie, l’*exacte* latitude de ce – disons-le ainsi – « *rez-de-concrescence* », est si difficile à ceindre. La moindre intromission ontologique dans ce pur milieu phénoménologique devient un vrai « pavé dans la marre » arrêtant net ce formidable foisonnement de rien qu’êtres.

Le plus difficile est justement de se tenir au dedans des limites de cette pure phénoménalité, de rester, pour le dire ainsi, « *au ras de* » la concrescence. Car ce n’est qu’à se mettre en phase avec elle, à se situer sur ce « *rez-de-concrescence* », qu’il nous est donné de saisir la richesse proto-ontologique des rien que parties. Seulement *dans les strictes limites* de cette subtile latitude, réussit-on à capter la concrescence des parties disjointes les plus éloignées et les plus insoupçonnées. Ainsi, et quoi qu’en dise une récente phénoménologie post-heideggerienne (qui dénonce la clause finale du

15. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, « L’obscurité de l’expérience esthétique », in *Annales de phénoménologie* n° 10, 2011, pp. 7-32. Voir aussi : Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, *Estromatología. Teoría de los niveles fenomnológicos*, Brumaria/Eikasia, Madrid 2014.

célèbre *Principe des principes*, énoncée dans le § 24 de *Ideen I*, comme clause *limitative*), c'est le fait de *ne pas outrepasser* les limites (et non pas le contraire !) dans lesquelles le phénomène s'offre à nous comme phénomène pur qui est loin d'aller de soi. En revanche, le fait d'outrepasser cette clause finale, que d'aucuns appellent de leurs vœux en y voyant un « dépassement de la métaphysique », n'a rien d'un défi périlleux, d'une quelconque aventure de la pensée parsemée de dangers. Bien au contraire, *outrepasser les strictes limites* de la phénoménalité correspond à ce qui, soumis que nous sommes aux inerties de l'attitude naturelle, coule le plus de source. C'est, à vrai dire, ce à quoi nous avons le plus de mal à nous empêcher de céder. En effet, l'analyse philosophique s'expose au danger de survoler (et, par là, surseoir) la fine anatomie du vécu transcendental *pur*. C'est ce mouvement de surplomb que Husserl dénonce à maintes reprises comme un philosophe excessivement théorique et qui philosophe comme « d'en haut », sans égard à la concrétude de l'expérience, à sa logique inhérente, et qui n'est autre que celle de la concrescence. Citons la formulation du célèbre principe et soulignons cette clause finale, souvent interprétée comme limitative alors qu'elle constitue le garde-fou par où ce principe s'attache à nous tenir dans l'exacte et fine latitude qui s'avère transpassable à la richesse du phénoménologique pur :

*toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance ; tout ce qui s'offre à nous dans “l'intuition” de façon originaire (dans sa réalité corporelle pour ainsi dire) doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors* »<sup>16</sup> (Hua III/1, 43-44. tr. fr. p. 78).

Les limites à ne pas outrepasser ne sont pas (comme cela a été souvent compris dans le cadre de la phénoménologie française contemporaine) de quelconques limites imposées à la phénoménalité. Dans « limites de la phénoménalité » il faut plutôt entendre un génitif subjectif : il y va des limites qui définissent cette phénoménalité même, qui lui appartiennent essentiellement, et au-delà desquelles elle cesse de valoir comme phénoménalité.

---

16. C'est nous qui soulignons à l'aide de caractères gras ce à quoi nous nous référons comme la « clause finale» du *Principe des principes*. L'original allemand dit : « *[dass] jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der “Intuition” originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt* ». Quant à des exemples d'enfreinte de ce principe, dénoncées, par ailleurs, comme des « fantaisies philosophiques jetées de haut (*von oben her philosophische Einfälle*)» (Hua III/1, 121. tr. fr. p. 185), on se référera à tout le chapitre II de la 1<sup>re</sup> Section des *Ideen I* et, plus loin, au très intéressant § 55 des *Ideen I*.

Il ne s'agit donc pas d'aller au-delà de l'intuition donatrice pour rejoindre le donné, mais justement de s'ouvrir à la richesse intrinsèquement phénoménologique du donné pour autant qu'il y est donné en concrescence avec l'intuition donatrice, dans ses strictes limites. Ce n'est qu'au dedans des limites de celle-ci que le « donné » (troué dès lors d'absences) peut se phénoménaliser dans toute sa concréitude, dans l'entièrre articulation de sa concrescence, selon un foisonnement inachevé de parties dépendantes (intentionnellement impliquées) et qu'il faut justement tâcher de ne pas tarir, en s'efforçant d'en suivre la trajectoire à l'infini. Tout est dans la compréhension du rapport intrinsèque qui existe entre la richesse d'articulations du phénomène et sa pureté, comme si l'un était le garde-fou de l'autre. C'est bien entendu l'ouverture à l'infini de ce processus qui constitue le dessein de la réduction méréologique.

### 5.3. *La vertu révélatrice de la réduction méréologique : émiettement, saturation, mise en suspens, concrescence*

Pour terminer, mettons en lumière le rôle de révélateur qui revient au déploiement de la réduction méréologique, et qui s'avère tout à fait essentiel en phénoménologie. Commençons, tout d'abord, par ce qu'elle est à même de révéler *en négatif*, c'est à dire par ce que son *non déploiement* manifeste quant aux milieux où celui-ci s'enlise ou devient impossible. Portons-nous ensuite sur ce que son déploiement effectif manifeste. Tout bien réfléchi, si la réduction méréologique se situe à la charnière entre *epochè* et réduction, cherchant chaque fois à se déployer de façon concrète suite à ces passages à la limite que sont, chaque fois, les suspensions phénoménologiques (de plus en plus radicales), il n'en reste pas moins que cette articulation ne se fait pas – disons-nous au tout début de ce travail – « n'importe comment ». C'est qu'il y a, comme nous venons de le suggérer, des suspensions en un sens faussement radicales qui ne promeuvent absolument pas un enrichissement phénoménologique.

En effet, il serait faux, et même ridicule et enfantin, de prétendre que la seule radicalité garantit la pertinence d'un discours phénoménologique et, partant, que toutes les radicalités se valent, comme s'il suffisait de s'élancer dans une course effrénée au dépassement de la phénoménologie pour dire juste ou, tout simplement, pour se faire entendre ou pour mériter d'être entendu. Or voilà que la phénoménologie contemporaine s'enlise depuis un certain temps dans ce qui semble être devenu une sorte d'accablante montée aux enchères des déclarations de dépassement ; déclarations doublées d'une corrélative inflation d'instances trans-phénoménologiques prétendant détenir le (douteux) privilège de ce dépassement. La réduction méréologique peut

jouer, dans ce milieu bariolé et parfois grotesque, un inestimable rôle de déblayage pour autant qu'elle est à même de détecter, en *négatif*, des fausses radicalités, faussement articulées à des faux dépassements. Cette détection se fait en négatif car elle apparaît en ce que la réduction méréologique n'arrive plus à se déployer *formellement*, ce qui arrive lorsque le fin milieu de la phénoménalité pure se voit saturé par l'une ou l'autre instance trans-phénoménologique. En fait, ces instances trans-phénoménologiques, fortes d'outrepasser les limites du phénomène, ne font que troubler le fin dessin de ses concrétudes ; concrétudes dont la cohésion ne tient qu'à (et ne tient que *de*) leur concrescence réciproque. Ces proclamations de dépassement invoquant des instances trans-phénoménologiques, loin d'élargir la phénoménalité du phénomène, ne font qu'en entraver la subtile démultiplication.

C'est que la moindre brisure de ce tissu d'absences dont est faite la concrescence fait écran au jeu d'aimantation qui *suspend* ces subtiles limailles que sont les concrétudes phénoménologiques (ou rien que parties) à leur *seule* concrescence. En effet, l'obscurе rigueur des concrescences est la raison *exclusive* de leur gravitation réciproque. Dans la mesure où, en fait, cette gravitation est *exclusivement* réciproque, c'est-à-dire *exclusivement* confinée au *seul* circuit de la concrescence, il en résulte une *apesanteur* caractéristique du point de vue non pas de la concrescence *prise en son entier*, mais de *chacune* de ses rien que parties : effet, il s'agit de cette apesanteur caractéristique (ou suspension) à laquelle on reconnaît les concrétudes phénoménologiques. À bien y réfléchir, cette apesanteur n'est que l'effet d'une sorte de convergence réciproque en élévation (*cum-crescere*). La concrescence forme une sorte de convergence d'absences, tout en épaisseur ; le paradoxe de la concrescence étant qu'elle est d'autant plus « solide », d'autant plus sertie et rigoureuse, qu'elle s'appuie sur cet *impossible* (en toute rigueur *ontologique*) appui en quoi (in-)consiste la détresse ontologique de ces quasi-absences que sont les rien que parties ou concrétudes phénoménologiques. Voilà, à vrai dire, ce que nous pensons être le sens profond de ce que la phénoménologie entend par « mise en suspens »<sup>17</sup>, et qui reçoit un nouvel éclairage à la lumière de la méréologie. En effet, n'est suspendu ontologiquement que ce qui est *suspendu à la concrescence* ; n'est donc mis en suspens (phénoménologique) que ce qui est pris en concrescence (méréologique).

Un point crucial se présente ici, sur lequel nous bouclerons notre présent propos. En effet, il convient de noter que cette apesanteur des concrétudes phénoménologiques n'a rien d'une *dissémination* ou d'un simple éparpille-

---

17. Pour un approfondissement de cette approche méréologique de la mise en suspens, voir notre article « Concrescences en souffrance et méréologie de la mise en suspens. Sur les conséquences contre-ontologiques de la réduction méréologique», in *Eikasia* n° 49, mai 2013.

ment. C'est bien plutôt tout le contraire qui a lieu dès lors que cette apesanteur ou mise en suspens tient, justement, à la (suspension à la) concrescence ou prise à partie par la concrescence. S'il y a une démultiplication des concrétudes en concrescence, c'est précisément *en vertu* de la concrescence et du délestage ontologique qu'elle produit dans chacune des concrétudes, émaillées en rien que parties. Le dégrèvement ontologique que la *suspension à la concrescence* implique, amène une fine démultiplication des rien que parties, tout en affichant une rigueur extrême : les rien que parties sont, pour le dire ainsi, l'élément des implications intentionnelles, elles en constituent le plus fiable conducteur.

En tout cas, la concrescence entre les rien que parties est tout sauf arbitraire. Quand bien même elle peut être, certes, absconse à certains registres, elle est pourtant d'une rigueur indéclinable. C'est bien pour cela qu'elle peut, forte de sa rigueur, nous apparaître, par moments, comme sauvage. Et c'est également *cette même* rigueur qui, téribrant les multiples registres architectoniques, explique que l'on puisse élaborer (précisément à l'aune de cette rigueur) tout un système d'ontologies régionales, bien que cela ne soit possible, du moins sous la forme d'ontologies régionales *clairement* délimitées, qu'à des registres architectoniques dérivés et, somme toute, *clairs*. La rigueur de la concrescence, certes obscure à mesure que l'on s'aventure dans les tréfonds de la vie et du monde, se montre, en elle-même, indéfectible, et ce tous registres architectoniques confondus. Elle est indifférente en tant que telle aux variations du clair et de l'obscur, de l'archaïque et du dérivé, indifféremment transversale à la pluralité des registres architectoniques qu'elle traverse ; c'est bien pour cela que la réduction méréologique, dans son déploiement tout formel, peut en faire la pierre de touche fondamentale, et ce malgré la formalité dudit déploiement<sup>18</sup>.

---

18. Ce texte a bénéficié de la lecture sourcilleuse et compétente de Joëlle Mesnil. Qu'elle soit ici très vivement remerciée de sa patience et de sa générosité.

# L'architectonique flexible de la phénoménologie

GEORGY CHERNAVIN

Le trait caractéristique de la *façon de travailler* de E. Husserl est que tous les projets systématiques ne sont pas des constructions précédant la recherche concrète, mais que celles-ci croissent au contraire dans les analyses. Pourtant, elles rendent possibles les analyses emplissantes fait à nouveau exploser le projet systématique qui, par cela, a le *caractère de mobilité*. C'est un caractère fondamental de la phénoménologie : malgré toute la rigueur, le *système* est *ouvert*.

[*Fink GA 3/2, 333*]<sup>1</sup>

Un système phénoménologique doit avoir une « architectonique flexible ».

[*Luft 2002, 158*]<sup>2</sup>

Dans cet article, je voudrais essayer de montrer pourquoi et dans quelle mesure la phénoménologie d'inspiration husserlienne ne possède pas d'architectonique fixe et prédominée, mais qu'elle est guidée par la radicalisation de la méthode phénoménologique. Notre hypothèse interprétative, qui nous servira de guide dans cet article, consistera à affirmer que la phénoménologie en tant que philosophie-en-travail ne se stabilise pas dans la forme d'un projet achevé, mais qu'elle vit dans le développement d'outils méthodologiques, et qu'à travers ce développement son architectonique (l'organisation de sa problématique) se manifeste comme « mobile » ou « flexible ». Mais afin de

---

1. « Das Eigentümliche der *Arbeitsweise* E. Husserls ist, daß alle systematischen Entwürfe keine konkreter Forschung vorausgehenden Konstruktionen sind, sondern <sie> wachsen in den Analysen. Aber die Ermöglichung der füllenden Analysen sprengt wieder den systematischen Entwurf, der somit den *Charakter der Beweglichkeit* hat. Dies ist ein fundamentaler Grundcharakter der Phänomenologie : trotz aller Strenge das *offene System*. » (C'est nous qui soulignons – G. Ch.)

2. « Ein phänomenologisches System muss eine “flexible Architektonik” haben. » S. Luft, *“Phänomenologie der Phänomenologie”*. *Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*. Dordrecht : Kluwer, 2002, p. 158 ; cf. Aussi S. Luft, *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*, Evanston, Illinois : Northwestern University Press, 2011.

pouvoir dévoiler ce caractère essentiel de la philosophie-en-travail, il nous faut d'abord éclaircir le sens et la spécificité de la philosophie qui se comprend comme *Arbeitsphilosophie*.<sup>3</sup>

Pour cette raison, je propose d'analyser les traits spécifiques de l'*Arbeitsphilosophie* phénoménologique ; en premier lieu l'*institution originale de la phénoménologie et du phénoménologue lui-même*, institution qui s'effectue à travers l'accomplissement de l'*epochè* et de la réduction. Je voudrais défendre l'idée que l'institution en question exige une projection de la dimension d'horizon (*Horizonthaftigkeit*), invisible dans l'attitude naturelle, aussi bien qu'une re-création (*Umschöpfung*) et une constitution en progrès (*Fortkonstitution*) du monde. Cette piste nous conduira à l'analyse d'un manuscrit de travail de Husserl dans lequel il traite de sa propre « empreinte en tant que celle du chercheur phénoménologique » [B III 4, 60 (1933)]<sup>4</sup> à partir du doublet conceptuel *Nachstiftung/Stiftung des Neuen*. Cette approche exigera à son tour un examen du modèle de l'*Urstiftung* en phénoménologie et corrélativement, du rôle architectonique des aperceptions instituées.

### 1. LA PHILOSOPHIE-EN-TRAVAIL : L'INSTITUTION DU NOUVEAU ET LA CONSTITUTION EN PROGRÈS

Pour questionner les traits essentiels de la philosophie-en-travail phénoménologique, je propose de prendre pour point de départ une des élaborations husserliennes, dans laquelle il aborde la question du faire phénoménologisant :

L'*epochè* phénoménologique est [le fait de] rendre possible la thématisation transcendante, nouvelle en son genre, du purement subjectif, moyennant quoi celui-ci devient un objectal d'expérience. La réduction transcendante opère la constitution d'une nouvelle sphère objectale qui n'a jamais été constituée de façon objectale. Seul l'acte thématisant est un acte instituant originairement pour un avoir objectal et une région d'aperceptions objectales. Ou exprimé autrement : la constitution originairement instituante d'une objectivité au sens fort a la forme d'un acte thématique, donc d'un *actus*, au sens non positionnel. [Husserliana XXXIV 55 ; tr. fr. 76]

Comme on peut le voir à partir de ce passage, l'*epochè* et la réduction phénoménologiques déclenchent une institution originale du nouveau, de ce qui n'a jamais été constitué en tant qu'étant. Mais c'est une institution très

3. Cf. notre *La phénoménologie en tant que philosophie-en-travail*, Beauvais : Association pour la Promotion de la Phénoménologie, 2014.

4. Je suis reconnaissant au Prof. Dr Ulrich Melle pour la permission accordée par les Archives Husserl de Leuven de citer les inédits husserliens.

spécifique car elle ne postule pas l'existence en réalité effective de l'institué, mais elle le prend « au sens non positionnel (*im nichtpositionalen Sinn*) » comme une « région d'aperceptions » [*Ibid.*] et comme cela seulement. Il s'agit donc d'abord de dévoiler le fait que les objectités de l'attitude naturelle sont les résultats de la fixation aperceptive de ce qui va de soi dans ladite réalité effective, de la solidification de la prédonation mondaine. Ensuite, sans avoir oublié ce que l'on a appris, il s'agit de prolonger la constitution du monde, et cela dans la forme de l'institution originaire d'une nouvelle région d'aperceptions.

On voit que le travail philosophique exigé par Husserl s'effectue en tant qu'institution du nouveau et formation continue de sens. Nous pouvons aller plus loin et dire que ces caractéristiques sont applicables à l'*Arbeitsphilosophie* en général. Quand on pratique la philosophie-en-travail, on ne reproduit pas la tradition philosophique, on l'« accomplit ». Cet accomplissement, cette mise en œuvre des philosophèmes et des concepts déjà existants, de même que la production ou l'engendrement de nouvelles approches, la formation continue de sens (*Sinnfortbildung*) et la constitution en progrès (*Fortkonstitution*) du monde donnent lieu aux institutions originaires du nouveau.

Cependant, avant de traiter le motif de l'institution du nouveau en phénoménologie, il nous faut approfondir la notion de philosophie-en-travail, qui ne va pas nécessairement de soi pour la tradition philosophique<sup>5</sup>.

- La philosophie-en-travail et le sens de la *handanlegende Arbeit* en phénoménologie

On aspire à s'approprier les problèmes précisément délimités du travail et, par le travail auquel on met la main, à rendre le sol originaire fécond.

[*Hua XXV* 301]<sup>6</sup>

Lorsque Husserl conçut son projet comme *Arbeitsphilosophie*, il voulut surtout saisir l'accomplissement du travail du phénoménologue, du travail induit par l'*épochè* et la réduction. La spécificité de ce travail consiste dans le fait qu'il ne proclame pas la pré-existence ou la prédonation du champ à élaborer : ce champ n'est pas encore institué, mais il vient à l'institution à travers le tra-

5. Je remercie ici le Prof. Dr Rolf Elberfeld qui m'a fait remarquer l'inhabituel de la philosophie-en-travail dans le contexte plus large de l'histoire de la philosophie.

6. « [Man hat das] Bestreben, sich bestimmt umgrenzte Arbeitsprobleme zuzueignen und durch handanlegende Arbeit den Urboden fruchtbar zu machen. » *Hua XXV*, p. 301 – cf. *Husserliana – Edmund Husserl, Gesammelte Werke*, Den Haag, M. Nijhoff, ensuite à partir de 1988 (c'est-à-dire à partir du volume XXVII) chez Kluwer et, depuis 2005 (c'est-à-dire depuis le vol. XXXVIII), chez Springer. Husserl caractérise ici le travail d'Adolf Reinach, mais cela vaut aussi pour son propre projet philosophique.

vail en question. Comme le remarque de façon convaincante Eugen Fink : « la dimension du travail phénoménologique n'est justement pas pré-donnée et pré-connue, n'est pas un sol de sens déjà institué, sur lequel on pourrait commencer immédiatement. » [Fink 1976, 90 ; tr. fr. 76] La phénoménologie se déploie justement dans ce travail de l'institution du sens nouveau.

Remarquons qu'en caractérisant le mode de travail exigé, Husserl a surtout insisté sur le « travail concret » ou le « travail auquel il faut mettre la main (*handanlegende Arbeit*) »<sup>7</sup>. Tout aussi importante est l'insistance husserlienne sur le caractère épaisant (*mühselige*) de la recherche sobre qui touche véritablement la chose (*nüchtern, sachlich*)<sup>8</sup>. L'occasion est offerte ici de préciser la critique d'Eugen Fink, qui n'a vu dans les thèses husserliennes sur la philosophie-en-travail que des « exigences raisonnablement-pathétiques (*nüchtern-pathetischen Forderungen*) », parce que selon lui la » sueur du travail n'est pas encore un argument (*der Schweiß der Arbeit ist noch kein Argument*) » [Fink 1940, 2, in : *Luft* 2011, 383]. À mon sens, il ne faut pas ici « psychologiser » la dynamique du travail phénoménologique, mais il faudrait surtout (avec Fink et contre Fink) souligner l'« intensification de l'expérience d'accomplissement (*Intensivierung der Vollzugserfahrung*) » [Fink GA 3/2, 50] qui advient en phénoménologie, le *Vollzugscharakter* de l'expérience phénoménologique. Prêtons ici attention à la thèse d'Elisabeth Ströker concernant l'*Arbeitsphilosophie* husserlienne : la philosophie-en-travail n'exige pas des lecteurs, mais elle exige des collaborateurs ; elle n'est pas destinée à l'exégèse, mais elle est plutôt destinée au co-accomplissement méticuleux et à la poursuite des analyses proposées<sup>9</sup>.

Le fait que Husserl ait compris le domaine de la subjectivité précisément en tant que « champ de travail transcendental » [VI 183 ; tr. fr. 205] doit nous

7. « Husserl was very anxious to show that phenomenology offers the possibility of concrete analysis, of “work with one’s hands (*handanlegende Arbeit*)”, as he put it in the foreword to the second edition of LU. He wanted to offer not just a program but also some “fundamental work actually in progress”. » T. Boer, *The Development of Husserl’s Thought*, Den Haag : M. Nijhoff, 1978, p. 436 ; cf. «...non pas un simple programme, mais les tentatives d’un travail fondamental de réalisation, portant sur les choses intuitionnées et saisies immédiatement». [XVIII 9 ; tr. fr. xiii] (La traduction de H. Elie est ici légèrement modifiée – G. Ch.)

8. Cf. V 140 : « Das Wertvolle und Entscheidende liegt hier in der konkreten phänomenologischen Arbeit, wie denn ihr ganzes Absehen, und notwendig, gerichtet ist auf nüchterne Arbeit im Feld unmittelbarer Wesensanschauung. Alle Philosophie von genialer Vorahnung muss ihre Rolle ausgespielt haben, wenn es einen festen Arbeitsboden gibt, auf dem man, obschon mühselig, säen und ernten kann. » [XXXV 306]

9. «Als “Arbeitsphilosophie”, wie Husserl sie stets verstanden wissen wollte, verlangt sie strenggenommen nicht Leser, sondern Mitarbeiter. Dafl keine von außen herangetragene Erläuterung auch nur andeutend vorweg zu nehmen vermöchte, was allein im sorgfältigen Mitvollzug der Husserlschen Analysen erworben werden kann... » *Hua* I, E. Ströker, *Einleitung*, S. XXIX.

éclairer sur le statut opératoire de la *théorie* en phénoménologie. On pourrait aussi affirmer, même si cela peut sonner comme une provocation, que le champ transcendantal lui-même est un dérivé du travail phénoménologique. Et l'on pourrait défendre la pertinence de cette interprétation inattendue en s'appuyant sur le passage fascinant d'un manuscrit husserlien de recherche de 1926 :

Le champ d'expérience, la vie de conscience pure, transcendantale, comme vie de la « subjectivité transcendantale ». Cette dernière formule est choisie à dessein en son indéterminité, il n'est donc pas dit « moi transcendantal », bien que celui-ci soit la subjectivité transcendantale en soi la première que je rencontre comme phénoménologue débutant. « *Transcendental* », pour d'abord définir ce mot, ne veut par avance rien désigner d'autre que ce qui est théoriquement posable et posé dans la réduction phénoménologique, elle-même dite transcendantale. [Hua XXXIV 90 ; tr. fr. 104]

La circularité apparente de la structure conceptuelle qui se dessine ici ne doit pas nous désorienter. L'argument principal de Husserl est assez radical : le « moi transcendantal », la « subjectivité transcendantale », le « transcendantal » en général ne sont que des titres pour l'expérience que l'on acquiert quand on accomplit le travail phénoménologique de la *Entschränkung*, de la *Sinnbereicherung*, de la *Sinnfortbildung* et de la *Stiftung des Neuen*. Ce sont des aperceptions dé-limitées et enrichies qui viennent à l'institution à travers le travail en question.

Il est intéressant de remarquer aussi que le projet phénoménologique et le phénoménologue lui-même sont des institutions enracinées dans l'accomplissement vivant de l'*epochè* et de la réduction. Traitons cet aspect de plus près.

- L'institution de la phénoménologie et du phénoménologue

Je suis établi comme phénoménologue si, en relation avec mon horizon de recherche ouvert de l'intérêt théorétique commençant, je conçois dans l'attitude égologique l'idée de la phénoménologie comme tâche infinie.

[Hua XXXIV 475 ; tr. fr. 386]

Nous voyons ici comment Husserl lui-même pose la question de la fondation ou de l'établissement de la phénoménologie et de la figure du phénoménologue<sup>10</sup>. Avec Guy van Kerckhoven, on pourrait affirmer que notre tâche est de dévoiler « l'institution originale du faire phénoménologisant en tant qu'habi-

10. Cf. XXXIV 227 ; tr. fr. 212, Appendice XXV (juin 1934) du Hua XXXIV 477-480 ; tr. fr. 387-390 ainsi que le passage où Husserl parle directement de l'« institution originale de la phénoménologie ». [Hua Dok II/1, 97 ; tr. fr. 143] Cf. aussi G. van Kerckhoven, *Mundanisierung und Individuation bei Edmund Husserl und Eugen Fink*, Würzburg : Königshausen & Neumann, 2003.

tus durable de connaissance » aussi bien que « l'institution originaire du phénoménologue à travers l'accomplissement de la réduction » [van Kerckhoven 2003, 244, 404] – déjà pour Husserl l'accomplissement vivant de la méthode phénoménologique contribuait à l'institution de la phénoménologie en tant que discipline<sup>11</sup>. Si, de prime abord, cela concerne « l'institution originaire de l'habitus phénoménologique de la connaissance »<sup>12</sup>, il ne s'agit pas seulement de cela : on a aussi affaire à l'institution d'une nouvelle forme de vie dirigée par les tâches infinies, et à l'institution de la communauté de recherche.

Il faut préciser ici que la *Stiftung* phénoménologique n'est pas une institution ordinaire ; sa spécificité consiste dans le fait qu'il s'agit d'une institution sur un sol instable. Si l'on insiste sur les habitus de l'*époque* et de la réduction, constitutifs pour l'établissement de la figure du phénoménologue, on doit aussi souligner la fragilité de ces habitus ; rien ne garantit qu'après l'institution de la phénoménologie on ne retombe pas dans le dogmatisme naturel. Malgré l'institution de l'habitus de l'*époque* phénoménologique, la *doxa* de l'attitude naturelle est loin d'être annulée, mais elle est plutôt toujours en train de réaffirmer son pouvoir [Cf. *Hua* XIII 200-211].

On peut souligner le rôle de la « “production” de la dimension d’horizon (“Produktion” der *Horizonthaftigkeit*) » [*Hua* XV 390 ; tr. fr. 322] ou du « traçage d’horizon (*Horizont-Einzeichnung*) » [A VII 11, 9b-10a] dans le travail phénoménologique. La spécificité de l'institution phénoménologique consiste aussi dans le fait qu'il s'agit d'une institution supplémentaire qui se superpose aux horizons de la naturalité : le monde naturel continue d'exister, mais il se trouve augmenté d'un indice « phénomène », d'un nouvel horizon de sens. Cette superposition transforme le sens du monde et prolonge la constitution du monde même si, du point de vue de l'attitude naturelle, le monde prétend rester le même. La question est alors la suivante : comment l'unité synthétique entre la constance et la transformation est-elle possible ?

11. Cf. : « L'accomplissement de la réflexion transcendante institue une relation de connaissance avec la vie transcendante constituante qui a la forme d'une habituabilité permanente, laquelle est l'orientation thématique d'une “science” d'un genre propre : la phénoménologie. » [*Hua Dok* II/2, 103 ; tr. fr. 134-135] Il faut ici – quand on parle de l'institution du nouveau (*Stiftung des Neuen*) – faire la remarque suivante : l'institution (*Stiftung*) n'est pas la seule façon possible de rencontrer et de stabiliser l'expérience nouvelle, le nouveau en général, mais c'est la forme qui est caractéristique de la philosophie phénoménologique.

12. *Hua Dok* II/2 186 ; tr. fr. 233 ; cf. aussi : « Au commencement de la phénoménologie et dans l'attitude de tout premier débutant qui précisément fonde pour la première fois (*bringt zur Urstiftung*) la réduction phénoménologique comme *habitus* universel de la recherche constitutive, l'ego transcendental qui entre ainsi dans le champ de vision est, certes, saisi apodictiquement, mais avec un horizon tout à fait indéterminé (*unbestimmte Horizont*), qui n'est en général lié que par ceci : le monde, et tout ce que j'en sais, doit devenir pur et simple phénomène (*bloße Phänomen*). » [I 175-176 ; tr. fr. 200] (La traduction de M. de Launay est légèrement modifiée – G. Ch.)

- La re-création et la constitution en progrès du monde

La position husserlienne, selon laquelle « le sens d'être « monde » se transforme avec la percée de la réduction phénoménologique » [Hua XXIX 77 ; cf. §15] a déjà été citée. Je propose d'examiner de plus près cette transformation qui a été conçue par Husserl comme la réorganisation, la « re-création du monde (*Umschöpfung der Welt*) » ou la « transformation du monde (*Verwandlung der Welt*) »<sup>13</sup>. Il s'est exprimé sur ce point de façon détaillée dans un manuscrit de travail de 1935 :

Le monde lui-même se transforme. Pas seulement en ce qu'il est un univers des réalités se modifiant, mais persistantes dans les changements, mais aussi en tant que cet univers des étants changeants [et] persistants se « modifie » ou bien, pour mieux le dire avec d'autres mots, se transforme à travers la mondanisation du transcendental qui ainsi – au cours de cette transformation – est entièrement pris [dans ce processus]. Le mouvement de cette transformation a la signification constitutive d'une re-création (*Umschöpfung*) du monde initiée avec le commencement de la réduction, ...monde qui continue de se constituer comme le même monde et comme horizon d'un type nouveau,... [qui] reçoit des transformations enrichissantes à travers l'afflux (*Einströmen*). [Hua XXIX 79]<sup>14</sup>

L'*Umschöpfung der Welt* s'effectue par l'incorporation des acquis transcendants dans la vie naturelle ; elle fait partie du processus de la *Weltwerdung* [Cf. E. Fink, *Hua Dok* II/1, 49 ; cf. §17], de la mondanisation du transcendental. Si la constitution du monde est essentiellement une *Fortkonstitution*, le travail phénoménologique intervient à son tour dans ce processus de constitution en progrès et dans son influence exercée par là à travers l'enrichissement méthodique du sens.

Mais remarquons que cette transformation enrichissante, c.à.d. l'*Umschöpfung* du monde, est en même temps la *Selbstumschöpfung*<sup>15</sup> de la

13. Cf. *Texte* № 7 (1935) du *Husserliana* XXIX, pp. 77-83.

14. « Die Welt selbst verwandelt sich. Nicht nur, daß sie ein Universum sich verändernder, aber in der Veränderung verharrender Realitäten ist, sondern <auch> als dieses Universum veränderlich verharrender Seienden "verändert" sie sich oder, wie wir besser mit neuen Worten sagen, sie verwandelt sich durch Verweltlichung des Transzendentalen, das somit – in dieser Verwandlung – ganz und gar in sie aufgenommen wird. Die Bewegung dieser Verwandlung hat die konstitutive Bedeutung einer mit dem Ansatz der Reduktion anhebenden Umschöpfung der Welt, die... sich fortkonstituiert als dieselbe Welt und als neuartigen Horizont... durch Einströmen sich bereichernden Wandlungen erhält. »

15. « Die "Selbsterkenntnis" ... ist Selbstumschöpfung, die das Selbst aus dem An-sich in das An-und-für-sich überführt, es für sich selbst expliziert, "enthüllt" und in der Enthüllung <als> Entwicklung (doxische Entfaltung, Explikation, konkret praktische Entfaltung, freie Selbstentwicklung) zu seinem wahren Selbst <um>schafft. In dieser unserer

subjectivité phénoménologisante, puisqu'elle implique la transformation de sa vie naturelle. C'est l'allure (*Gang*) habituelle de la vie mondaine qui est interrompue par la phénoménologisation, par la mise en scène de la vie phénoménologique :

Ma vie naturelle reçoit une forme complètement nouvelle, une transformation (*Umwandlung*) qui embrasse tout ; la façon tout entière selon laquelle mes actes s'accomplissent, la façon, selon laquelle ils ont en co-validité l'horizon de monde en tant qu'ils sont accomplis comme naturels et mondains, est radicalement changée. Tout d'abord on doit dire : le cours de la vie naturelle, auparavant seulement interrompu dans le sommeil etc., sera interrompu par une nouvelle vie, la vie phénoménologique. Dans l'humanité, dans la vie humaine en son unité historique et sa continuité (*Ungebrochenheit*) comme vie naturelle (historique au sens habituel) intervient justement une *rupture* (*Bruch*), dès qu'un homme met en scène la vie phénoménologique, pour autant que dans ce moi unique, une vie, qui n'est plus vie mondaine, se met en branle. [Hua XXXIV 394-395]<sup>16</sup>

Dans la suite de ce passage, il devient clair que la transformation de la forme de vie induite par l'*épochè* et la réduction phénoménologiques touche tout d'abord l'« auto-aperception en tant qu'homme ». Pour Husserl, c'est ici la rupture de la permanence de la vie dominée par l'auto-aperception naturelle qui est en jeu.

Il affirme qu'à travers le changement phénoménologique de l'attitude, l'attention du chercheur est déplacée du monde prédominé à la « mondanité » en tant que telle, de la personnalité fixe et stable au simple fait de « s'apercevoir en tant qu'homme » :

Mais la vie phénoménologique (en tant que d'abord effectivement phénoménologique) en tant que connaissante, en tant que thématique par rapport à l'être, a pour thème la totalité de l'être, et par cela de la vie fluante où l'être

---

Selbstschöpfung schaffen wir aber auch die wahre Welt, auch sie geht aus dem tendenziösen blinden An-sich in das wissenschaftliche An-und-für-sich über, d. i. dasjenige für uns, d. i. in die Realisierung ihres wahrhaft wahren Seins in der konstitutiven Subjektivität. » [VIII 283] Afin d'évaluer justement ce passage, remarquons que certaines expressions husserliennes comme le « *wahre Selbst* » ou le « *wahrhaft wahre Sein* » sont très problématiques.

16. « Mein natürliches Leben erhält eine völlig neue Gestalt, eine allumspannende *Umwandlung* ; die ganze Art und Weise, wie alle meine Akte in Vollzug kommen, die Art, wie sie als natürlich-weltlich vollzogene den Welthorizont in Mitgeltung haben, ist radikal geändert. Zunächst müssen wir sagen : Der Gang des natürlichen Lebens, der vordem nur im Schlaf etc. unterbrochene, wird durch ein neues, das phänomenologische, unterbrochen. In der Menschheit, im Menschheitsleben in seiner historischen Einheitlichkeit und Ungebrochenheit als natürlichem (im gewöhnlichen Sinne historischen) Leben tritt ebenso ein *Bruch* ein, sowie ein Mensch phänomenologisches Leben inszeniert, sofern in diesem einen Ich ein Leben, das nicht mehr Weltleben ist, in Gang kommt. »

mondain et l'être-en-tant-qu'homme, qui vit dans le monde, s'effectue comme sens d'être de l'être-là naturel et comme sens pratique, comme humilité qui est dans le monde, qui vit et qui aspire [à quelque chose] dans le monde. Ainsi l'attitude transcendantale excède l'existence humaine et mondaine, et en observant, en apprenant à connaître, non pas le monde, mais la « mondanité », non pas l'homme dans son être psychophysique [et] naturel, non pas l'homme en tant que personne dans l'être-là personnel, mais le s'apercevoir-en-tant-que-homme, s'avoir-soi-même-en-tant-qu'homme-comme-but-valable etc. [Ibid.]<sup>17</sup>

Les faits d'« être mondain » et d'« être en tant qu'homme » se dévoilent et s'exposent devant nous, ils ne sont plus quelque chose qui va de soi mais ils comportent quelque chose de profondément incompréhensible. Dans cette situation, il devient pressant de tracer la genèse de l'être mondain naturel, de l'auto-aperception en tant qu'homme, parce que nous pouvons intégrer l'incompréhensibilité de ce qui va de soi [cf. *Hua XXXIV* № 36], acquise dans l'attitude phénoménologique au cœur même de la *Weltapperzeption* et de la *Selbstapperzeption*. Nous pouvons donc ébranler le dogmatisme de l'attitude naturelle par les acquis transcendantaux en transformant les aperceptions naturelles.

Remarquons que Husserl décrit toujours la phénoménologisation – le dévoilement de la constitution de monde, l'enrichissement phénoménologique de sens – dans les termes de la « constitution en progrès (*Fortkonstitution*) » du monde.<sup>18</sup> Voyons de plus près le passage d'un manuscrit de travail de 1934 qui traite de cette problématique :

Lorsque, moi qui phénoménologise, j'explore la constitution du monde (comme sens d'être de l'ego transcendantal), j'accomplis par là une *constitution en progrès du monde* lui-même, à savoir par la psychologisation des vécus transcendantaux qui opèrent en tant que constituant le monde. [*Hua Dok II/1*, 213 ; tr. fr. 259]

La *Fortkonstitution der Welt* s'effectue donc dans la forme de la psychologisation des vécus transcendantaux, dans la forme de l'« afflux

17. « Aber phänomenologisches Leben (als zunächst wirklich phänomenologisches) als erkennend, als seinsthematisch hat als Thema die Totalität des Seins und dabei strömenden Lebens, worin weltliches Sein und Als-Mensch-Sein, der in der Welt lebt, zustande kommt als Seinssinn natürlichen Daseins und als praktischer Sinn, als Menschheit, die in der Welt ist, in der Welt lebt und strebt. So übersteigt die transzendentale Einstellung die menschliche und weltliche Existenz, und zuschauend, kennen lernend nicht die Welt, sondern die "Weltlichkeit", nicht den Menschen in seinem psychophysischen, natürlichen Sein und nicht den Menschen als Person im personalen Dasein, sondern das Sich-als-Mensch-Apperzipieren, Sich-als-für-sich-als-Mensch-geltend-Zwecke-Haben etc. »

18. Cf. *Annexe XIII* (1934) du *Husserliana Dokumente II/1*, pp. 213-214 ; tr. fr. 259.

(*Einströmen*) »<sup>19</sup> – de l'incorporation des acquis phénoménologiques dans le monde naturel. Le phénoménologue ne rompt pas le rapport au monde, mais il s'engage au contraire dans la constitution en progrès du monde qui est guidée par l'idée régulatrice de la réalité effective. Le phénoménologue reste fidèle à l'institution originale de la mondanité qui est décisive pour notre expérience mondaine<sup>20</sup> et ainsi, lui aussi, il poursuit la tâche de la constitution en progrès du monde. Cela n'est pas étonnant si l'on considère que Husserl comprend le monde en tant que « formation, toujours déjà devenue et toujours en devenir (*Welt, ein immer schon gewordenes und fortwerdendes Gebilde*) » [VI 183 ; tr. fr. 204].

En m'appuyant sur ce qui a été développé, je peux désormais formuler la thèse suivante :

*La philosophie-en-travail se déploie à travers l'institution du nouveau (y compris de la phénoménologie et du phénoménologue) et la formation en progrès ou la re-création du sens d'être du monde.*

Remarquons que le phénoménologue lui-même contribue à ce processus du devenir du sens d'être du monde. Cet aspect mérite d'être traité de plus près.

- « Mon empreinte (*Prägung*) de chercheur phénoménologique » (*Nachstiftung/Neustiftung/Stiftung des Neuen*)

[Ici se montre] un *sens d'être absolument anonyme qui n'est pas encore « empreint »*, mais qui ne reçoit la forme d'un véritable sens d'être qu'à travers *mon empreinte de chercheur phénoménologique*, alors que ce [sens d'être], présenté « après-coup » dans la question-en-retour apodictique, a pourtant la validité d'être apodictique de quelque chose qui *était déjà* et qui fonctionnait en constituant et pourtant *n'était pas « prédonné »*, n'était pas empreint, n'était pas explicable.

[B III 4, 29 (1933)]<sup>21</sup>

19. « *Einströmen*, afflux, c'est-à-dire l'incorporation des acquis de l'activité théorique du sujet dans le flux, en l'occurrence le flux de l'expérience vitalo-mondaine avec son mouvement permanent de confirmation et d'auto-correction passives duquel le monde est redevable, du sens d'être selon lequel il est nécessairement prédonné. » J. Farges, « Monde de la vie et primordialité chez Husserl : Les ambiguïtés de la conception phénoménologique de l'esthétique transcendantale », in : *Philosophie* 4/2010 (n° 108), p. 33.

20. « Die anthropologische Aufgabe... [ist die] sich herstellende wirkliche, wahre Welt, ... die Urstiftung der Weltlichkeit. » [B I 14, 97a ; B I 14, 72b]

21. « <Hier zeigt sich> ein absolut *anonymer Seinssinn*, der nicht schon “geprägter” ist, vielmehr erst durch *meine Prägung als phänomenologisch Forschender* die Gestalt eines eigentlichen Seinssinnes hat, während es doch, in apodiktischer Rückfrage “hinterher” aufgewiesen, die apodiktische Seinsgeltung hat von einem, was schon *war* und konstituierend fungierte und doch *nicht “vorgegeben”*, *nicht geprägt*, nicht explikabel war. » (C'est nous qui soulignons – G. Ch.)

Quel est ce sens anonyme d'être qui n'est pas encore « estampé » ou « empreint » par un chercheur, par un phénoménologue ? En quel sens la subjectivité transcendantale « était »-elle avant la réduction ? Dans une note de recherche de 1930, Fink donne une réponse provocatrice à cette question : la subjectivité transcendantale n'est pas pré-donnée et, en ce sens, elle n'« est » pas avant la réduction phénoménologique. Il ne s'agit pas de dire qu'on la crée, au sens littéral du terme, dans la mesure où l'opposition entre prédonation et création n'est pas valable pour la sphère transcendantale<sup>22</sup>.

La subjectivité transcendantale n'a pas de sens hors du contexte de la réduction phénoménologique. Elle ne « précède » pas l'expérience naturelle : cette image est clairement fausse<sup>23</sup>. Elle « n'est pas encore », tant qu'elle n'est pas « empreinte » ou « estampée (*geprägt*) » comme un étant mondain. Je fais exister la subjectivité transcendantale en tant qu'étant quand je la sais dans la réflexion, ce qui signifie aussi qu'elle n'était pas encore un « être figé (*starres Sein*) » avant la réflexion. L'attitude que l'on prend en situation de réflexion transcendantale (et de réduction phénoménologique) opère bien une ontification de l'être transcendantal ou de la vie transcendantale, qui eux-mêmes ne sont pas des étants au sens habituel du terme. La réflexion transcendantale instaure donc un nouveau sens d'étant<sup>24</sup>.

La subjectivité transcendantale n'est pas pré-donnée. Selon Husserl elle est « dévoilée », mais c'est un dévoilement « productif » : on produit un nouveau sens d'être qui ne signifie rien hors du contexte de la réduction phénoménologique. Ce n'est pas une « découverte » au sens familier du terme, mais plutôt une « invention » : l'invention d'une nouvelle dimension de sens

22. Cf. : « Die transzendentale Subjektivität ist nicht vorgegeben ; sie "ist" nicht vor der phänomenologischen Reduktion. Andererseits wird sie auch nicht in der phänomenologischen Reduktion geschaffen. Die ontische Alternative von Vorgegebenheit und Erschaffung trifft auf die transzendentale Sphäre nicht zu. » [Fink GA 3/1, 306 (1930)] Cf. E. Fink, *Phänomenologische Werkstatt 1 : Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, Gesamtausgabe Bd. 3.1. Freiburg : Karl Alber 2006 ; *Phänomenologische Werkstatt 2 : Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, Bd. 3.2. Freiburg : Karl Alber 2008. Cf. aussi E. Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg : Alber, 1976 ; *Proximité et distance : essais et conférences phénoménologiques*, Grenoble : Millon, 1994.

23. « Bien sûr, cela ne veut pas dire que le moi transcendantal soit d'abord conscient, puis qu'alors quelque chose lui soit attribué, en soit théorisé, lui fasse un vêtement. Pour les vécus transcendantaux non plus, ce n'est pas comme s'ils étaient d'abord là en immanence et qu'ensuite une signification objective – une chaise, puis une maison, etc. – leur soit accrochée, ou qu'une aperception y soit suspendue comme les vêtements à une tringle. » [XXXIV 158 ; tr. fr. 158 (1930)]

24. « So wie ich die transzendentale Einstellung als Ontifikation neuer Stufe (der der transzendentalen Reflexion) vollzogen habe, bleibt die Einheit eines transzendentalen Feldes gewahrt, aber in einer eigenartigen Weise ist es ontisches Feld : a) als Welt b) als absolut transzendentale Subjektivität. » [B III 4, 30]

avec son propre mode d'être, d'une nouvelle « *Prägung* » des étants. La « subjectivité transcendantale » est un médium du regroupement ou de la transposition (*Umstellung*) de la « vie transcendantale », de la transposition qui doit encore se produire. Selon le schéma de Husserl, la « vie transcendantale » adopte l'attitude phénoménologique par rapport à elle-même : cela seul rend possible la thématisation de « l'être » constituant ou de la « vie » constitutive<sup>25</sup>. Mais la « vie transcendantale » n'a pas de sens dans l'attitude naturelle : c'est seulement à partir de la thématisation dans l'attitude phénoménologique qu'elle obtiendra son sens.

Cela veut dire que l'on ne peut pas dissocier la subjectivité transcendantale et le travail du phénoménologue – l'un n'est pas intelligible sans l'autre. Le sens *fonctionnel* de la subjectivité transcendantale – être un moyen pour saisir l'accomplissement de la conscience – se montre seulement quand on procède à la réduction phénoménologique. Dans le passage cité, Husserl parle de « mon estampage (ou empreinte – *Prägung* – G. Ch.) en tant que chercheur phénoménologique ». Cela pourrait nous aider à avancer dans la caractérisation de la subjectivité transcendantale non-prédonnée, aussi bien que dans la description de la situation de la réduction phénoménologique. Pour cela, dans ce qui suit, je voudrais thématiser les différentes significations de *Prägung* : *Nachstiftung* [Hua XXXIX 463], *Neustiftung* [Hua VI 12, 217] et *Stiftung des Neuen*.

*Post-institution* (*Nachstiftung*). Pour Husserl, la phénoménologie exige un « auto-engendrement » des phénomènes correspondants. [Hua XX/1, 326]<sup>26</sup>. Le changement d'attitude rend possible un nouvel horizon thématique qui élargit l'expérience naturelle<sup>27</sup>. Ce nouvel horizon n'est pas produit, mais instauré comme un champ de la recherche. Ou autrement dit, il s'agit de

25. « L'“Élucidation” transcendantale etc. ne prend pas pour thème séparé ce qui se trouve déjà *implicite* dans le thème, mais dirige le regard sur l'être et la vie universellement constitutants qui n'ont jamais pu être thématiques avant la vie dans l'attitude transcendantale ; » [XXXIV 464 ; tr. fr. 377]

26. « Die Phänomenologie fordert eine direkte *Selbsterzeugung* der betreffenden Phänomene » [XX/1, 326]

27. « Mais, comme l'ontification entre en scène, l'horizon ouvert et l'horizon universel de l'être transcendantal n'est pas aussitôt produit en même temps. Le phénomène du monde comme fil conducteur signifie aussitôt que l'on se tourne vers l'univers des effectuations constitutives, constitutantes du monde en l'ego – qui *n'est pas encore un Étant*. Mais la production ne crée un Étant que dans le nouvel univers transcendantal, le tout des monades dans sa communauté temporelle monadique comprenant en elle tout le constitué de manière subjective et empirique. La tâche consiste toutefois à traduire en général cela, dans ses structures d'essence, en évidence transcendantale. Addition : dans la transposition thématique, un horizon thématique *surgit “de lui-même”* par le biais de la métamorphose à titre de potentialité. Mais, par la *formation productive d'étants* dont on fait toujours à nouveau l'expérience et qui sont déterminables théoriquement pour chacun, se constitue l'univers transcendantal comme univers d'étants de façon transcendantale – le monde du transcendantal dans lequel le monde humain est phénomène. » [Hua Dok II/1, 85 ; tr. fr. 132]

la « formation transcendante des horizons de l'expérience » [Hua XXIX 78]. L'horizontalité est « produite » seulement au sens où l'on instaure l'infini- té des horizons qui sont à dévoiler dans le cadre de l'expérience. L'auto- instauration (*Selbstaufstellung*) [Fink 1966, 180, 193 ; tr. fr. 200, 213] du champ de la recherche est en même temps l'institution originale de la « personne transcendante »<sup>28</sup>, de la monade transcendante factuelle qui se retrouve en situation de réduction phénoménologique.

*Institution du nouveau* (Stiftung des Neuen). Nous sommes ainsi nous- mêmes « estampés (geprägt) » par le travail phénoménologique. En consé- quence, je trouve plausible la compréhension finkienne de la réduction phénoménologique comme « auto-engendrement (*Selbstzeugung*) » du phé- noménologue. [Ibid., 11 ; tr. fr. 25] La non-prédonation de la subjectivité trans- cendantale (son « indétermination ») rend possible la post-institution – l'« estampage » de l'étant et l'institution du nouveau – l'auto-engendrement du phénoménologue qui s'oriente vers les tâches infinies de la recherche, qui cultive l'habitus de l'*epoché* et de la réduction, qui vise une communauté de chercheurs.

*Non-prédonation*. On a vu que la subjectivité trans- cendantale n'est pas prédonnée à la réduction phénoménologique. La vie trans- cendantale n'est pas « pré-estampée (vorgeprägt) », ce n'est pas encore un « être figé (starres Sein) ». Je voudrais insister sur le point suivant : la subjectivité trans- cendantale ne « précède » pas l'expérience naturelle, cette image est clairement fausse. Je dirais même plus : elle n'a pas de sens hors du contexte de l'*epoché* et de la réduction phénoménologique ; elle a un sens plutôt fonctionnel, c'est un moyen par lequel on instaure de nouveaux horizons de l'expérience.

*Constitution continue* (Forkonstitution)<sup>29</sup>. Soulignons que la constitution du monde n'est pas finie une fois pour toutes – le travail du phénoménologue est aussi celui de la *continuation de la constitution* du monde. Si la constitution est comprise comme formation de sens, il est légitime de dire que le travail phé- noménologique prolonge et élargit cette formation. Dans la transposition (*Umstellung*) de la vie trans- cendantale, on passe de la « formation fermée de sens » à la formation de sens qui prend en compte des horizons trans- cendantaux de l'expérience, qui les « engendre ». Dans la réduction phénoméno- logique

28. «Le moi trans- cendantal... est, pour ainsi dire, la personne trans- cendantale qui vient à institution originale par la réduction phénoménologique » [XXXIV 200 ; tr. fr. 191].

29. Je m'appuie ici sur trois manuscrits husserliens de 1931 (*Texte* № 23 du *Husserliana XV*, pp. 387-393), 1934 (*Annexe XIII* au *Husserliana Dokumente II/1*, pp. 213-214) et 1935 (*Texte* № 7 du *Husserliana XXIX*, pp. 77-83), où la réduction phénoménologique était inter- pré- tée en tant que « *Sinnbereicherung* », tandis que le travail du phénoménologue était compris comme « *“Produktion” der Horizonthaftigkeit* », « *Fortkonstitution* » et « *Umschöpfung der Welt* ».

gique est accomplie la « re-création (*Umschöpfung*) » du monde à travers l'enrichissement de son sens. On « produit » de nouvelles horizontalités [cf. *Hua* XV 390 ; tr. fr. 322], c'est-à-dire que l'on instaure des domaines d'expériences qui pourraient ne jamais être accessibles pour l'attitude naturelle. Il s'agit toujours du même monde, mais c'est son sens que l'on transforme et que l'on enrichit ; c'est le sens transcendantal du monde que l'on forme.

La réduction phénoménologique – comme reconduction du « regard » réflexif depuis le monde prédonné et achevé à l'origine constitutive du monde – montre ce qu'il y a d'inchoatif (d'infini et d'indéfini) dans notre expérience. Mon hypothèse interprétative consisterait à dire que cela est visible chez Husserl quand il décrit le travail du phénoménologue comme « « production » de l'horizontalité » [*Hua* XV №23] ou « enrichissement de sens » [*Hua* XXIX №7]. L'expérience naturelle sera élargie et enrichie par les résultats de la recherche phénoménologique ; Husserl explique ce processus en disant que la connaissance transcendantale sera « rétro-projetée dans la mondanité » [*Hua Dok* II/1, 143 ; tr. fr. 187]). Ainsi la situation de la réduction phénoménologique est celle de l'enrichissement de la facticité humaine par l'horizon ouvert et indéterminé de la vie transcendantale.

La tâche des chercheurs phénoménologiques, dès lors, est de se rendre compte de cette ouverture ou de la possibilité de l'*Umschöpfung* du sens d'être du monde et, en conformité avec cela, d'engendrer une architectonique ouverte ou flexible de la philosophie-en-travail.

## 2. LA RADICALISATION DE LA MÉTHODE ET LA RÉORGANISATION DE L'ARCHITECTONIQUE

La phénoménologie n'est pas un dire pensant, architectoniquement clos, esthétiquement satisfaisant, mais une *philosophie-en-travail*. Elle a devant elle un travail analytique infini, un horizon infiniment ouvert de recherches concrètes.

[*Fink* 1966, 177 ; tr. fr. 196-197]<sup>30</sup>

La caractérisation du projet phénoménologique de la citation précédente nous semble très juste, mais peu concrète. C'est pourquoi je me propose

30. E. Fink, « Que veut la phénoménologie d'Edmund Husserl ? », in E. Fink, *De la phénoménologie*, Paris : Minuit, 1990, pp. 196-197. (La traduction de D. Frank est légèrement modifiée – G. Ch.) « Die Phänomenologie ist keine architektonisch geschlossene, ästhetisch befriedigende Gedankendichtung, sondern eine Arbeitsphilosophie. Sie hat eine Unendlichkeit der analytischen Arbeit vor sich, einen endlos offenen Horizont konkreter Forschungen. » E. Fink, « Was will die Phänomenologie Husserls ? » In : E. Fink, *Phänomenologische Studien*, Haag : M. Nijhoff, 1966, p. 177.

d'examiner de plus près la thèse d'Eugen Fink concernant l'*Arbeitsphilosophie* husserlienne, pour voir comment précisément l'architectonique flexible de la philosophie-en-travail se déploie. Bien que Fink eût en vue une autre époque et un autre contexte philosophique, on est actuellement et de façon étonnante très proche de la situation qu'il décrivit au début des années trente du siècle précédent ; avec Eugen Fink, on pourrait encore affirmer aujourd'hui que :

— la philosophie-en-travail husserlienne est ouverte au développement dans le cadre de projets radicalement différents — par exemple au développement dans une philosophie de la vie, dans une *naturalized phenomenology* ou dans une métaphysique d'inspiration phénoménologique etc.<sup>31</sup>

L'architectonique phénoménologique ne prédestine pas le choix de tel ou tel schéma métaphysique ; en un sens, elle se place « avant » toute décision massive, avant le choix d'un paradigme.

Cruciale ici devient la collaboration des chercheurs, la communauté des phénoménologues, le *symp hilosophie in* phénoménologique. C'est cette collaboration qui renforce l'habitus de l'investigation philosophique de chacun et lui permet de ne pas s'immerger dans l'attitude dogmatique et naturelle. Le *symp hilosophie in* permet de dépasser partiellement la finitude de nos forces et de nos efforts respectifs à travers la communauté d'êtres raisonnables. Aussi c'est seulement grâce à cette collaboration que l'on arrive à construire un projet commun — sans quoi la phénoménologie serait une rêverie privée, qui serait plutôt de l'ordre de la littérature que de la philosophie (ce qui n'est pas condamnable en soi, mais insuffisant eu égard aux ambitions de la phénoménologie). Ce que l'on acquiert — l'architectonique de la recherche philosophique — se révèle donc comme le résultat d'une investigation collective, avec toutes les discordances et les conflits internes qui font partie du projet en travail. Et cela est remarquable : plus forts ou plus originaux, du point de vue théorétique, sont les chercheurs, plus insolubles sont les contradictions entre eux — ce que l'on aperçoit très bien, par exemple, dans le cas de la discussion trilatérale entre Husserl, Fink et Richir. C'est précisément dans cette tension entre les sous-projets phénoménologiques que je vois le potentiel de la recherche antérieure. L'erreur la plus grave serait ici de normaliser ou de stabiliser le discours phénoménologique, de fixer définitivement son architectonique.

Notre tâche consistera, dès lors, à analyser plus précisément l'architectonique mobile ou flexible de la philosophie-en-travail que nous sommes en

---

31. « Die Phänomenologie Husserls “offen” : Entwicklungsmöglichkeit als *Lebensphilosophie* (Heidegger), als *Korrelativismus* positivistischer Haltung (Kaufmann, Schütz) und als *Metaphysik des Geistes* (meine Interpretation). » [E. Fink, GA 3/2, 203]

train de décrire. Notre point de repère sera ici la méthode. Il me faut rappeler à ce propos que, en suivant Husserl et Fink, je propose d'interpréter *l'épochè* phénoménologique comme un *ébranlement de ce qui va de soi* (indissociable de la mise-en-flottement quadruple) et la réduction phénoménologique comme une *reconduction* (Zurückführung) à *l'origine* constitutive du monde. Mais il n'y a ni une seule sorte *d'épochè*, ni un seul type de réduction – elles sont transformables et variables. La radicalisation de la méthode (par exemple chez Husserl lui-même, chez Fink ou chez Richir) exige à chaque fois la réorganisation de l'architectonique de la phénoménologie. En tenant compte de ces circonstances, il devient possible de retracer les conséquences du développement de la doctrine de la méthode pour l'architectonique.

On peut voir au moins trois directions dans lesquelles se radicalise la méthode phénoménologique :

- la réduction vers le registre *apodictique* et l'épochè phénoménologique universelle husserlienne, qui reconduisent des phénomènes à la vie transcendante ou à l'être transcendental ;
- la réduction et l'épochè *méontiques* finkiennes, qui reconduisent l'idée d'être et l'idée de l'apodicticité à la phénoménalisation du pré-être ;
- la réduction *architectonique* et l'épochè phénoménologique *hyperbolique* richiriennes, qui reconduisent la phénoménalité elle-même aux registres plus archaïques de la phénoménalisation et au clignotement apparition/disparition.

Ces directions de la radicalisation de la méthode donnent lieu à trois thèses, placées à la base de l'architectonique phénoménologique, qui concernent le sens du phénomène et le statut de l'apparition. Or ce sont ces trois thèses qui sont difficiles à concilier entre elles :

- le phénomène de la phénoménologie n'est pas le *schlechthin Seiende*, mais le *bloße Phänomen*, tandis que chaque apparition mondaine est toujours en flottement entre l'être et le non-être [cf. Husserl VIII 406 ; IX 444] ;
- le monde est une apparition objectivante du pré-être non objectivé, tandis que le phénomène de la phénoménologie se dévoile à travers l'oscillation entre l'étant mondain et l'origine méontique du monde [cf. Fink 3/2, 5-7, 126] ;
- le phénomène de la phénoménologie – le phénomène comme rien que phénomène – est en clignotement entre son apparition et sa disparition, tandis que le phénomène en général est conçu comme une phase de monde [cf. Richir 2000, 480 ; 2008, 76].

On peut constater que chacune de ces thèses fondamentales porte déjà en germe tel ou tel projet phénoménologique. Il serait ici crucial de savoir comment chaque thèse en vient à être formulée. Comment se définit à chaque fois

le rapport, spécifique pour chaque projet en question, entre la *Weltapperzeption/Selbstapperzeption* et la vie originale de la conscience ?

Mon hypothèse interprétative consistera ici à dire que la différence entre ces trois projets phénoménologiques se forme déjà au niveau du déploiement du *modèle de l'institution originale*, ainsi qu'au niveau de la définition du *rôle architectonique de l'aperception* lorsque sont déterminées les coordonnées conceptuelles de la phénoménalisation et de la phénoménologisation<sup>32</sup>.

- Le modèle de l'*Urstiftung* et le rôle architectonique de l'aperception

Décrivons d'abord la façon dont Edmund Husserl, Eugen Fink et Marc Richir emploient le modèle de l'*Urstiftung* – ce qui devra nous permettre d'élucider leurs visions respectives de la phénoménalité et leurs approches fondamentales du travail phénoménologique.

Chez Husserl il y a une différenciation dans le cadre de l'institution originale : il parle d'un côté de l'institution originale au sens propre, qui est absolue (*eigentliche, absolute Urstiftung*) et de l'autre, de l'institution originale qui s'ensuit, et qui est relative (*nachkommende, relative Urstiftung*). Il formule cette différence dans un manuscrit de 1937 :

Il est important de différencier la notion d'institution originale, et de distinguer l'institution originale au sens propre, absolu, de l'institution originale relative qui s'ensuit, dans laquelle un sens téléologique qui est devenu traditionnel reçoit de l'institution originale précédente une nouvelle forme, qui possède maintenant une <signification> en tant qu'institution originale pour un contexte de développement, dans lequel elle peut en définitive s'achever. [Hua XXIX 421]<sup>33</sup>

Il y a donc pour Husserl des institutions qui poursuivent la tradition déjà fondée, de telle sorte qu'elles ne sont elles-mêmes que relatives à cette tradition. Notre tâche, dès lors, doit consister à effectuer une recherche « archéologique » et à dévoiler l'institution originale proprement dite, qui est la véritable source de sens.

Chez Eugen Fink, on aperçoit également deux types fondamentaux d'institutions originaires ; il distingue en revanche l'institution originale qui est à

32. À propos des notions de « phénoménalisation (*Phänomenierung*) » et « phénoménologisation (*Phänomenologisieren*) » cf. XXIII 80 ; XXXIV 480 ; *Hua Dok* II/1, β5-11 ; cf. aussi Richir 1992, 359-360.

33. « Es ist von Wichtigkeit den Begriff der Urstiftung zu differenzieren und die eigentliche, die absolute Urstiftung zu unterscheiden von <der> nachkommenden relativen Urstiftung, in der ein schon traditional gewordener Zwecksinn aus der früheren Urstiftung eine neue Gestalt erhält, die nun als Urstiftung für einen Entwicklungszusammenhang <Bedeutung> hat, in dem sie sich schließlich evtl. vollendet. »

dévoiler (*enthüllbare Urstiftung*) – soit l'institution originaire classique que l'on connaît depuis Husserl – et celle qu'il est impossible de dévoiler (*unenthüllbare Urstiftung*). Il détermine cette différence de la façon suivante :

[L]es appréhensions [des objets déterminés] sont fondamentalement de deux sortes : celles qui renvoient à une première « institution originaire », un premier acquis, et celles pour lesquelles on ne peut pas mettre en évidence une institution originaire, pour lesquelles cela n'a même peut-être aucun sens qu'il puisse y avoir une telle institution. [Hua Dok II/2, 94 ; tr. fr. 124]

En introduisant le modèle de l'institution originaire qui est impossible à dévoiler, ou même le modèle de l'aperception pour laquelle la question de l'institution originaire est une question absurde, Fink refonde entièrement le rapport entre l'aperception et l'institution.

À son tour, Marc Richir propose un modèle qui, en un certain sens, prolonge la ligne de réflexion initiée par Husserl et par Fink. Selon l'approche de Richir, à côté des institutions originaire classiques, on a largement affaire à des « institutions symboliques » – celles-ci étant même dominantes dans la sphère des phénomènes culturels. Il définit cette institution spécifique de la manière suivante :

L'institution symbolique est *Stiftung* sans *Urstiftung*, c'est-à-dire sans origine phénoménologique. [...] S'il nous faudra mettre en question la conception husserlienne du doublet *Urstiftung/Nachstiftung*, autrement dit, s'il nous faudra concevoir de la *Stiftung* sans *Urstiftung*, cela ne voudra pas dire qu'il n'y a pas du tout, en général, d'*Urstiftung* dans la vie de la pensée et de la conscience, mais simplement qu'il y a, dans toute institution symbolique, des *Stiftungen* qu'il est a priori impossible de rapporter à de l'*Urstiftung* où la pensée se serait trouvée consciemment engagée dans son « acte » – acte de « conviction » selon Husserl. [Richir 1996, 43, 19]<sup>34</sup>

Lorsque Richir nous propose de concevoir une institution qui n'a pas de rapport à l'institution originaire, qui est privée de toute origine phénoménologique, il thématise ce faisant un vaste domaine d'aperceptions. Il revient alors au phénoménologue de réviser de façon critique les aperceptions solidifiées de l'attitude naturelle en ce qui concerne leurs relations avec des institutions originaire.

En posant la question du rôle *architectonique de l'institution originaire et de l'aperception*, on remarque donc que chacune des versions du projet phénoménologique que nous avons décrites est à chaque fois déterminée par une relation spécifique entre l'*Urstiftung* et la (*Welt-Apperzeption*). Par exemple,

34. M. Richir, *L'expérience du penser : phénoménologie, philosophie, mythologie*, Grenoble : Millon, 1996, p. 43, 19.

Husserl exige une phénoménologie génétique de l'auto-aperception et de l'aperception de monde ; Fink prend directement le monde pour un horizon incontournable (*unhintergehbar*) et construit une cosmologie ; Richir esquisse à son tour une phénoménologie possible des institutions de la culture et des formes symboliques envisagées dans leur rapport au phénomène-de-monde.

À la suite de ce qui vient d'être développé, je propose de formuler la thèse suivante :

*La radicalisation de la méthode de la philosophie-en-travail phénoménologique exige la réorganisation de son architectonique, c.à.d. le changement du modèle de l'institution origininaire et du rôle architectonique de l'aperception.*

Pour pouvoir mieux comprendre la question du rapport entre l'aperception et l'institution origininaire, je propose un bref *excursus* dans la problématique de l'aperception en phénoménologie. Remarquons d'abord comment Husserl souligne infatigablement le rôle crucial de l'aperception ou de l'adperception (*Apperzeption, Adperzeption*) dans la constitution des objets achevés. Il écrit par exemple : « Un objet n'est de prime abord constitué qu'à travers l'aperception – à savoir il, cet objet « achevé », n'est constitué de façon achevée que dans la forme de la perception aperceptive. » [Hua XXXIX 11]<sup>35</sup>. On voit ici que l'aperception joue aussi un rôle central dans la constitution des êtres mondiaux en général.

Husserl souligne la contribution de l'aperception à l'institution origininaire du sens identique [cf. *Hua Mat* VIII 222] et à l'institution de l'identité des êtres comme tels [Hua XV 259 ; tr. fr. 205]<sup>36</sup>. Mais à côté de cette fonction de constitution de l'identité objectale, on peut voir que l'aperception contribue tout autant à la position (*Setzung*) de la validité d'être – Husserl comprend l'aperception justement comme la « validité d'être dotée d'un horizon anticipé » [*Ibid.*] : les êtres mondiaux sont « dotés » de la validité d'être à travers les structures aperceptives. Pour Husserl, « l'aperception renvoie à une institution origininaire antérieure » ou, du moins, elle doit y renvoyer ; mais selon lui l'aperception « est également un processus constant en coexistence, à savoir dans la sphère du présent vivant » [*Ibid.*]. Il ne s'agit donc pas de concevoir des rapports statiques entre l'institution et l'institué, mais bien

35. « Ein Gegenstand ist von vornherein nur konstituiert durch Apperzeption – nämlich er, dieser „fertige“ Gegenstand, ist nur fertig konstituiert in Form apperzeptiver Wahrnehmung. »

36. « Aperception – appréhension d'êtres semblables, conformément à ce qui est déjà semblable pour moi. Je fais l'expérience du nouveau, j'en fais sans plus l'expérience comme ayant validité par rapport au sens de l'expérience qui <procède> de la ressemblance avec ce qui est déjà semblable pour moi à titre d'acquis antérieur. Le sens d'apprehension est une validité d'être dotée d'un horizon anticipé de vérification possible. L'aperception renvoie à une institution origininaire antérieure, mais l'aperception est également un processus constant en coexistence, à savoir dans la sphère du présent vivant. » [XV 259 ; tr. fr. 205]

plutôt de concevoir l'accomplissement vivant du sens aperceptif dans la vie de la conscience.

La question qui se pose, dès que l'on change phénoménologiquement d'attitude et que l'on procède à la *Sinnbereicherung* est la suivante : peut-on envisager une aperception transcendante en tant que formation ouverte de sens (*offene Sinngebilde*) qui différerait des *geschlossenen Sinngebilde* de l'attitude naturelle ? Comment pourrait-on inhiber la *Seinssetzung* dogmatique dans le cadre de l'aperception quelconque ? Selon mon approche interprétative, les trois projets de la radicalisation de la méthode phénoménologique – celui de Husserl lui-même, celui de Fink et celui de Richir – sont des réponses directes à cette exigence. Ces trois projets nous proposent des stratégies d'inhibition des implications doxiques qui appartiennent à toutes les aperceptions mondaines.

Remarquons en premier lieu que Husserl (tout en anticipant les stratégies finkiennes et richiriennes de radicalisation de la méthode) nous propose de procéder au « démantèlement de tous les modes et couches des aperceptions »<sup>37</sup> pour dévoiler la constitution universelle d'être et les institutions originaires de la *Weltapperzeption* et de la *Selbstapperzeption* à partir du « pré-étant » (cf. § 17). Cela serait le premier pas vers l'*Umschaffung* phénoménologique des aperceptions, qui est une partie considérable du travail phénoménologique.

### 3. LA PHÉNOMÉNOLOGIE EN TANT QUE TRAVAIL DE TRANSFORMATION DU SUJET

La personne transcendante vient à institution originaire par la réduction phénoménologique, s'adjuge, pénétrant dans l'universalité du transcendental concret, la vie pleinement englobante, mettant en jeu toutes les potentialités.

[*Hua* XXXIV 200 ; tr. fr. 191]

#### • L'*Umschaffung* des aperceptions

Je propose tout d'abord de traiter le processus de transformation des aperceptions de l'attitude naturelle – en particulier de la *Selbstapperzeption*

---

37. «Urvorkommnisse, welche Voraussetzungen aller ursprünglichsten Stiftung von Apperzeptionen sind und in ihrer Weise, gleich den hyletischen Daten, zur Teleologie der Seinskonstitution, der universalen Seinskonstitution gehören. Natürlich auch : vor dem seien-den Ich und Wir das Vor-Seiende. Um da durchzudringen, müssen wir alle Modi und Stufen der Apperzeptionen befragen und abbauen lernen. » [*Hua Mat* VIII 224]

et de la *Weltapperzeption* – qui se déploie dans le cadre du travail du phénoménologue.

Pour entrer dans cette thématique, il me semble légitime de commencer avec l'analyse de la formation d'une auto-aperception radicalement nouvelle ; il s'agit là, à mon sens, d'une étape remarquable dans le processus perpétuel de formation des aperceptions. Comme le décrit Husserl dans un manuscrit de recherche de 1932 :

Je commence avec une vue pure, une perception pure [et] adéquate et je gagne à travers elle de nouvelles aperceptions originaires que j'acquiers et que j'ai acquis de moi-même en tant que Moi transcendantal ; *je fonde pour moi une vie nouvelle* – une vie à partir d'une vue continue et pure, et qui, de là, *continue de se fonder* dans l'« aperception transcendantale » sous la *formation continue systématique des aperceptions transcendantales*. < N. m. : « Aperceptions transcendantales » que le Moi phénoménologisant acquiert constamment à nouveau à partir de la vue pure. > [Hua Mat VIII 126]<sup>38</sup>

En effectuant l'époche qui neutralise la *Seinssetzung* issue des aperceptions naturelles, on n'abandonne pas la structure aperceptive comme telle : bien plutôt, on est en train de fonder sans cesse de nouvelles aperceptions, cette fois liées à la vie transcendantale de la conscience. La radicalité de la transformation qui a lieu devient visible si, avec Husserl, on considère qu'elle est associée à l'institution d'un nouveau mode de vie qui se fonde sur les aperceptions transcendantales cultivées par la subjectivité phénoménologisante. Ce qui désigne aussi bien la re-création (*Umschaffung*) ou la transformation —entretenue du Moi naturel en Moi phénoménologisant. Voyons comment Husserl poursuit cette réflexion :

Cela exige donc une description méticuleuse de la *méthode originale de la phénoménologie*, de la pensée méthodique à partir de la vue pure et dans la systématique des effectuations transcendantales en tant que *formations d'aperceptions transcendantales toujours nouvelles* – de l'évidence transcendantale – et la fixation de ces dernières en concepts et jugements en tant que vérités transcendantales pures. Le *Moi transcendantal-phénoménologisant* (et ensuite *le Nous transcendantal*) en vient dans cet agir à une *auto-création* nouvelle, à une *re-création du Moi naturel* vers un Moi de l'auto-conscience radi-

---

38. «Ich fange mit einer reinen Schau, einer reinen, adäquaten Wahrnehmung an und gewinne durch sie neue ursprüngliche Apperzeptionen, die ich mir selbst als transzendentales Ich erwerbe und erworben habe ; ich begründe für mich ein neues Leben – ein Leben aus ständiger reiner Schau, und von da aus sich fortbegründend ein Leben in “transzentaler Apperzeption” unter ständiger systematischer Ausbildung transzentaler Apperzeptionen. <Rb. : “Transzendentale Apperzeptionen”, die das phänomenologisierende Ich von der reinen Schau aus ständig neu erwirbt.>» (C'est nous qui soulignons – G. Ch.)

calement pure, dans la vérité dernière et radicale, et par cela <en vient> à une connaissance du monde dernière et radicale, connaissance universelle. [Ibid.]<sup>39</sup>

Mais en quoi précisément consiste la re-création (*Umschaffung*) du « traçage » aperceptif de la subjectivité ?

Changeant phénoménologiquement l'attitude, on change par cela le mode d'accomplissement de l'aperception de monde (*Weltapperzeption*) et de l'auto-aperception en tant qu'homme (*Selbstapperzeption als Mensch*). Ces aperceptions universelles sont très spécifiques parce que toutes les autres aperceptions sont incluses en elles en tant que moments dépendants ; donc, en changeant notre façon d'accomplir ces aperceptions, on change indissociablement le mode d'accomplissement de toutes les aperceptions particulières. [Cf. *Hua Dok II/2 178* ; tr. fr. 223-224] On pourrait supposer qu'est ici en jeu la réorganisation des aperceptions, guidée par des procédures d'enrichissement du sens, l'*Umschaffung* qui intégrerait les moments de flottement et la dimension d'origine de sens dans chaque aperception.

#### • L'*Umschaffung* de la subjectivité<sup>40</sup>

Quand on prend au sérieux les trois projets d'enrichissement de sens de l'expérience qui ont été traités (ceux de Husserl, Fink et Richir), trois projets de la dé-limitation de la conscience, on ouvre l'architectonique de la phénoménologie aux instabilités, aux conflits et aux blocages. Mais par ce geste, on ouvre aussi la possibilité à de nouveaux modes d'organisation ou, métaphoriquement, à des modes d'« assemblage » de la subjectivité. Or, en interprétant la phénoménologie exclusivement selon des règles qui relèvent de la théorie de la connaissance, on oublie souvent qu'il s'agit aussi de productions de nouvelles formes pour la subjectivité, par exemple de la production de l'*observateur non participant*<sup>41</sup>.

39. « Es bedarf also einer sorgfältigen Beschreibung der *Urmethode der Phänomenologie*, des methodischen Denkens aus reiner Schau und in der Systematik der transzendentalen Leistungen als *Bildungen immer neuer transzentaler Aperzeptionen* – der transzendentalen Evidenz – und deren Festlegung in Begriffen und Urteilen als transzentalen reinen Wahrheiten. *Das transzental-phänomenologisierende Ich (und nachher das transzendentale Wir) kommt in diesem Tun zu einer neuen Selbstschöpfung*, einer *Umschaffung des natürlichen Ich* zu einem Ich radikal reinen Selbstbewusstseins, in radikaler und letzter Wahrheit, und damit zu einer radikalen und letzten Welterkenntnis, Allerkenntnis. » (C'est nous qui soulignons – G. Ch.)

40. La version préalable de cette section a été présentée, sous la forme d'un exposé, dans le cadre de la Journée des doctorants ERRAPHIS à l'Université Toulouse II – Le Mirail, organisée par J.-C. Goddard le 20 janvier 2012.

41. On peut aussi lancer ici une thèse polémique selon laquelle le sujet transendantal n'« existe » pas hors du contexte de la réduction phénoménologique parce que c'est là-bas que l'aperception transendantale le fixe en tant qu'« Étant ».

Ce n'est donc pas seulement le sujet de la connaissance qui se transforme avec la modification de la sphère de l'expérience. La pratique subit, elle aussi, une transformation<sup>42</sup> : quand on se détache de l'attitude naturelle – qui est toujours (comme l'a bien remarqué Sebastian Luft) une attitude particulière – on se place dans un lieu où tous les choix particuliers sont possibles, où l'on peut adopter des attitudes particulières différentes. On se place « avant » ou « en dehors » du choix en faveur d'une position doxique ou d'une autre. Cela signifie que l'on agit à chaque fois à partir de la situation du commencement radical, comme si l'on n'avait jamais existé avant.

Il est encore possible de reformuler la réorganisation ou le « ré-assemblage » du sujet en situation de réduction. Quand on fait de la phénoménologie, on se produit en tant que phénoménologue. Cette idée s'exprime chez Husserl dans l'investigation du processus d'établissement, d'institution originale de la « personne transcendantale » – de la subjectivité concrète, plus riche en contenu que la subjectivité empirique. [Hua XXXIV 200 ; tr. fr. 191] Le travail de transformation du sujet à travers la dé-limitation de la conscience, à travers l'enrichissement du sens – c'est donc en même temps la tâche et le thème de la phénoménologie.

On pourrait dire que la vie transcendantale est le nom de l'accomplissement de la conscience. L'institution d'une nouvelle forme d'accomplissement, de l'habitus permanent de l'attitude phénoménologique est donc aussi l'institution de la nouvelle forme de vie dans la situation de la réduction phénoménologique. L'accomplissement de la réduction institue l'attitude phénoménologique comme une habituabilité transcendantale, comme un habitus d'accomplissement et propose, ce faisant, un nouveau mode d'organisation de la subjectivité en situation de réduction. Par l'effort d'enrichissement du sens s'institue originai-rement une habituabilité permanente de dé-limitation de la conscience et à travers cela s'effectue une re-création (*Umschaffung*) ou une réorganisation du sujet, dirigée par la tâche infinie du travail philosophique<sup>43</sup>.

42. Cf. la monographie de Xavier Pavie sur le rôle des “pratiques de soi” dans la phénoménologie du type husserlien. X. Pavie, *Exercices spirituels dans la phénoménologie de Husserl*, Paris : L'Harmattan, 2008.

43. « Durch die Epoche vollziehe ich die urstiftung einer neuen Glaubens, also urteilshaltung, und, wie es sich zeigt, die urstiftung einer neuen Erkenntnissphäre mit einer geschlossenen unendlichkeit von Wahrheiten und wahrem Sein, die, einmal betreten, nie verlassen werden muß, absolut eigenständig ist und, wie sich zeigt, gegenüber der natürlichen Seinssphäre “absolut”. » [IX 467] « La méthode de l'ἐποχή et de la réduction phénoménologique, dans cette progression allant des horizons lointains aux horizons proches, nous ouvre l'accès à une nouvelle sphère de l'expérience. Bien plus elle engendre même une expérience d'un genre nouveau, une perception, une remémoration et une attente anticipatrice d'un genre nouveau, un type d'expérience qui avant la phénoménologie devait être inconnu à l'humanité dans la vie humaine naturelle. » [VIII 163 ; tr. fr. 226]

Dès lors, nous pouvons formuler la thèse suivante :

*La phénoménologie s'accomplit en tant que travail de transformation du sujet à travers la re-création des aperceptions qui sont constitutives pour la subjectivité.*

\*  
\* \* \*

Ainsi, la dé-limitation (*Entschränkung*), l'enrichissement de sens (*Sinnbereicherung*) et l'institution du nouveau (*Stiftung des Neuen*) pourraient être conçus comme servant de voies d'accès au travail phénoménologique, comme des fils conducteurs de la recherche, mais également comme des indications concernant le travail de la transformation ou de la réorganisation de la subjectivité en situation de réduction phénoménologique. [Cf. *Hua XXXIV*, № 35 et App. XXV] La subjectivité se transforme parce qu'elle intègre en elle la « mobilité » de la méthode et la « flexibilité » de l'architectonique, parce qu'elle intègre la tâche infinie de la recherche, l'habitus du travail phénoménologique, la communauté des chercheurs.

La philosophie-en-travail s'accomplit à travers l'institution du nouveau et la constitution en progrès du sens d'être du monde. Ce mouvement nécessite la radicalisation de la méthode phénoménologique et la réorganisation correspondante de l'architectonique de la philosophie-en-travail phénoménologique. Grâce à cela, la phénoménologie se déploie en tant que travail de transformation du sujet moyennant l'institution du nouveau.

# Quatre essais sur l'origine transcendante des phénomènes

MARC RICHIR

## *Avertissement*

*Écrits entre novembre 2013 et juillet 2014, ces quatre essais font suite à notre ouvrage De la négativité en phénoménologie (Millon, juin 2014) dont ils tirent encore plus précisément certaines conséquences: celles de l'introduction de la négativité en phénoménologie.*

*Le contexte problématique de ces essais est donc inchangé, mais l'accent y est mis sur le statut de l'instant cartésien. Et comme ce contexte est extrêmement subtil et complexe, il était impossible de l'aborder en une fois, de front. Le cadre en est rappelé au début de chaque étude pour amorcer quatre cheminements, le premier par la mise en jeu du soi, le second par celle de la subjectivité, le troisième par celle du schématisme, et le quatrième par l'époche hyperbolique de toute dimension ontologique.*

*Certes, tout cela ne va pas sans répétitions, mais il faut y voir des touches successives qui, dans une progression, visent à une précision que nous jugeons plus grande. Le contexte problématique est fait, en effet, d'interactions multiples en mouvement, dont l'aspect peut changer selon le cheminement. S'il est impossible de l'aborder de front dans un ensemble systématique – qui serait quasi-scolastique –, c'est en vertu de cette mobilité; laquelle implique une autre manière de penser que celle qui s'arrêterait sur des résultats stables. C'est en ce sens aussi que toute velléité d'ontologie est mise entre parenthèses.*

## I.

### *De la Spaltung du soi pur et de ses « effets »*

Le « moment » du sublime est un « moment » complexe en ce qu'il articule, hors temps, systole, ressaut et diastole avec fuite infinie et instantanée de la transcendance absolue. La systole consiste en l'afflux surabondant d'affection, dont quelque chose comme son *excès* se détache, dans le ressaut,

comme transcendance absolue – donc non affective – en fuite infinie et instantanée, alors même que d'autre part, l'affectivité, pluralisée en affections, entre en contact avec elle-même, au gré d'un schématisme phénoménologique qui module précisément ces affections mettant, à leur tour, en mouvement (schématique) les *phantasiai* « perceptives » – elles-mêmes modifications des *phantasiai* « pures » issues de la transcendance physico-cosmique. C'est un peu comme si, dans les *phantasiai* « perceptives », les affections constituaient des micro-systoles (des systoles immédiatement inhibées et des micro-diastoles (des diastoles immédiatement avortées), comme si, donc, le schématisme consistait en une sorte d'économie distributive du « moment » du sublime. Et cela implique, corrélativement, que la fuite infinie de la transcendance absolue ne cesse de « fonctionner » dans la « distribution » schématique, constituant sans relâche l'écart non schématique de la transcendance dans l'écart schématique « entre » les modulations affectives – écart non schématique qui est l'écart *dans* l'écart schématique, et que le schématisme ne cesse d'enjamber.

Quant au schématisme, rappelons que, naissant d'une mutation d'une amorce de sens en sens en amorce, avec sa promesse et son exigence, il consiste du même coup en *un* double mouvement de progrédience et de rétrogrédience, l'une revirant incessamment dans l'autre selon l'instantané (*exaiphnès* platonicien), écho, dans la diastole elle-même, de l'instantané de la fuite infinie de la transcendance absolue. L'unité de ce double mouvement signifie qu'il n'y a *pas d'arrêt* entre la progrédience et la rétrogrédience, donc pas de « point de rebroussement », comme si celui-ci était toujours déjà « derrière » car toujours déjà enjambé, et toujours encore « avant » car encore toujours à enjamber, la progrédience empiétant toujours sur la rétrogrédience et réciproquement. C'est là que se situe, dans le sens (l'« idée » au sens courant) parti à la recherche de lui-même, et cela, à l'aventure, l'amorce, à tout le moins, de la réflexivité qui en constitue l'ipséité. Celle-ci, pour être tout d'abord celle des sens se faisant, est aussi l'amorce de cheminement où l'affectivité, de proto-soi dans le contact qui se fait avec elle-même, va finir par se « condenser » en soi en contact avec soi *dans* le schématisme – en *soi concret* assistant *le* schématisme – et en soi clignotant avec le revirement instantané comme soi assistant *au* schématisme, et c'est ce dernier que nous nommerons le *soi pur*.

Ce « va finir par » que nous venons d'écrire un peu par nécessité aveugle est une expression impropre puisqu'elle impliquerait un *télos*. Or, nous le savons, ce *télos* ne sera jamais atteint. Il s'agit donc, en réalité, d'une *mutation* qui consiste à discerner le double mouvement de pro- et rétro-grédience dans le schématisme lui-même, et ce, par une abstraction apparente, ou tout au moins en retournant au point de départ de la phénoménologie dans l'*épochè* phéno-

ménologique hyperbolique. Ce double-mouvement est en effet celui de l'hyperbole elle-même : partir à *l'aventure* du sens sans se le donner d'avance, sans savoir où le revirement de la progrédience dans la rétrogrédience va *nous* faire « retomber », et ce, de manière telle que cette « retombée » soit du même coup relance de la progrédience, etc. Le nous dont nous venons de parler n'est rien d'autre que le soi pur ici en question, celui qui est censé « épouser » la *Sache* phénoménologique elle-même. Il est un « nous » et non un « je » pur et simple (solipsiste) parce qu'il est toujours partie concrète de l'interfacticité transcendante – ce que nous ne considérerons pas ici.

Quoique l'empietement réciproque de la progrédience et de la rétrogrédience dans le pur mouvement schématique (sans corps mobile) ne doive jamais cesser intrinsèquement, il arrive qu'il cesse dans la mesure même où c'est un soi concret qui doit y prêter assistance, et cela est relativement extrinsèque par rapport au soi pur. Ou plus profondément, il arrive que cesse ce mouvement dans la mesure où, de manière radicalement contingente, telle ou telle affection joue, dans la diastole déjà engagée, par *excès* ou par *défaut* d'affection, par une intensité trop grande ou trop petite de telle ou telle affection. Trop grande car enjambant dans *l'apeiron* (l'indéfini), trop petite car incapable d'enjamber. Il ne faut surtout pas perdre de vue que la diastole, où du sens *se* cherche et *se* fait avec le concours du soi concret qui, pour ainsi dire, s'y glisse, est essentiellement « balbutiante », qu'elle se prend « au vol », mais aussi qu'elle se perd et se reprend, et que le soi qui lui prête son concours en ressort concrètement comme *gespalten*, de manière dynamique, entre le soi concret qui assiste *la* diastole, et le soi pur qui assiste *à* la diastole, et les deux peuvent se trouver « en arrêt », « ayant perdu le fil des idées » ou même ayant perdu « l'idée » (le sens en amorce) qui vient juste de surgir. Ajoutons que le soi concret est bien condensation (et non pas hyper-condensation) d'affections qui évoque l'affectivité tout entière, et que le second, le soi pur est en situation de suspens, comme vidé d'affectivité, en quelque sorte « en mal de diastole » – car c'est bien la diastole qui concrétise le soi qui cependant l'assiste.

Quoi qu'il en soit, la cessation du mouvement schématique en est l'interruption, non plus comme dans le « moment » du sublime, mais dans ce qui en est une sorte de réplique, où ce n'est plus la transcendance absolue qui se met en fuite infinie concurremment à la mise en mouvement de la diastole, mais bien le soi pur qui se détache du soi concret. Si bien que, comme nous l'avons souvent dit ailleurs, le soi pur est la *trace instable* de la fuite infinie de la transcendance absolue. « Instable » parce que, dès lors que le soi est entré en scène, tout ce qui se joue au registre de la diastole se joue aussi au registre du soi, de telle manière que le soi pur « tremble » lui-même dans les écarts schématiques, comme « tremblement » de l'écart dans l'écart, entre l'écart *nul* dans l'écart schématique qui par là *s'évanouit*, n'ayant pour ainsi dire plus rien à enjamber,

et l'écart en quelque manière « *actif* » dans l'écart schématique, son *surgissement* en recul par rapport à la diastole amenant le soi concret à prêter assistance à cette dernière pour qu'elle puisse enjamber ce recul qui en réalité la menace. Par suite, dire que le soi pur comme trace instable de la fuite infinie de la transcendance absolue est trace qui tremble entre l'évanouissement et le surgissement, c'est dire qu'il se trouve lui-même en situation de *Spaltung* dynamique, et qu'il clignote phénoménologiquement entre son aspiration par le néant et son aspiration par l'être, aucune de ces deux aspirations ne devant aboutir à un résultat qui serait le néant ou l'être. Il n'empêche que c'est par là qu'il se phénoménalise comme partie prenante et prise du phénomène plus global de langage, c'est-à-dire de son schématisation.

Rien n'empêche cependant que le revirement lui-même, qui se produit, insistons-y, dans l'instantané par essence insaisissable, ne se donne avec l'*illusion de la fixité*, dans et à l'*instant cartésien*, d'un seul coup surgissement et évanouissement, pointe fictive du revirement réciproque de la progradation et de la rétrogradation, comme si l'instant cartésien permettait de fixer le soi pur. Du point de vue phénoménologique en effet, l'instant cartésien n'est rien d'autre qu'une figure architectonique, car il est une illusion qui clignote entre l'instantané dont il paraît émerger et l'instant temporel où il paraît s'immerger, ou bien, en d'autres termes, entre l'instantané qui l'anéantit et l'instant temporel qui le fait paraître en arrière-fond. Donc entre l'apparence du *néant* et l'apparence de l'*être*, ni l'une ni l'autre de ces apparences n'étant jamais atteinte. La fixation dans et à l'instant cartésien ne peut dès lors se fixer que par redoublement dans la fixation à l'instant temporel avec sa diastase première vide, ses rétentions et protentions encore vides mais qui délimitent un « *avant* » et un « *après* ». C'est dans ce « *moment* » seulement que le soi pur (trace instable ou tremblante de la fuite infinie de la transcendance absolue), détaché de la diastole par l'interruption du double mouvement schématique, acquiert, dans et par la tautologie symbolique qui le fait exister, la « *forme* » de l'identité entre l'avant et l'après : ce qu'il est censé avoir été, il le sera encore identiquement dans son tremblement. Ce qu'il a enjambé et ce qu'il enjambera encore, c'est l'écart dans l'écart qui a pris l'apparence de l'instant cartésien. On pourrait dire, mais à tort, que l'instant cartésien, fût-ce comme illusion, s'est anéanti, mais c'est précisément par le clignotement de l'instant cartésien avec l'instantané qu'à l'autre pôle du clignotement, le même instant cartésien (unique et éternel) clignote au-dedans de l'instant temporel. Nul *Zeitpunkt* phénoménologiquement possible sans l'intemporalité (l'éternité une) de l'instant cartésien – illusion pure, virtuelle, dont l'instant temporel est l'un des « *effets réels* », l'autre étant non pas l'éternité mais le néant instantanément ouvert et refermé.

Puisque l'interruption du mouvement schématique est coextensive de l'effondrement de la diastole dans le néant, et que de cet effondrement, qui est à la fois celui du soi concret et du schématisme, ne « restent » que le soi pur, ainsi que les concrétués diastoliques (les *phantasiai*-affections « perpectives ») et les lambeaux de sens dispersés ou disséminés en chaos, le soi pur est pris à l'illusion de fixité de l'instant cartésien, pour ainsi dire captif du clignotement de celui-ci entre l'apparence du néant et l'apparence de l'être. Si, emporté par le néant dans l'apparence du néant, il tend vers la nullité de l'écart dans l'écart schématique, et est aspiré lui-même par le néant avec la diastole elle-même. Si en revanche, emporté par l'être dans l'apparence d'être, il « revient » comme écart « actif », mais dans un écart schématique de rien à rien, c'est-à-dire qu'il paraît « créer » *ex nihilo* une diastole toute virtuelle qui ne « brasse » que du vide – et que l'on peut prendre, illusoirement certes, pour le pur rythme du schématisme.

Autrement dit, c'est là une autre manière d'expliquer ce que nous avons nommé la *Spaltung* du *soi pur*, entre l'apparence du néant et l'apparence de l'être. Cela implique une structure subtile due à ce qu'il y a clignotement entre les pôles de la *Spaltung* et clignotement autour de chacun des pôles, le clignotement pouvant alternativement y émigrer. D'un côté en effet, au pôle du néant, il ne peut, par structure, y avoir apparence du néant sans son absorption immédiate par le néant (ce serait le cas-limite d'un *Bildobjekt* absorbé par la nullité de son *Bildsujet*), ce qui implique que l'apparence du néant clignote avec le néant par rapport auquel elle demeure en écart, ce qui, à son tour, n'est possible que si l'aspiration de l'apparence par le néant *revire*, dans l'instantané, dans son « expulsion », c'est-à-dire vers son rejet dans l'apparence de l'être, cela même qui est seul en mesure de creuser l'écart entre le néant et son apparence. Or ce revirement n'est aussi rien d'autre que celui qui a lieu dans le clignotement de l'apparence du néant avec l'apparence de l'être, qui tend à conférer de l'être à l'apparence du néant. Mais de la sorte, si de l'être est conféré à l'apparence du néant, celle-ci peut paraître, dans ce clignotement même, comme apparence de l'être (le *Bildsujet* étant désormais « quelque chose »), ce qui, non seulement fait l'illusion d'une *creatio ex nihilo*, et *creatio* d'une illusion (le Malin Génie), mais encore, précisément, une apparence (ou illusion) tenue à l'écart de l'être par le *revirement* de l'aspiration de l'apparence vers l'être dans le refoulement de l'apparence à l'écart de l'être, lequel refoulement peut retourner au pôle du néant ; donc de telle façon que, dans ce double clignotement, le soi pur ne s'anéantit jamais purement et simplement ni ne s'identifie absolument à l'être de ce qui serait le soi concret. En paraissant comme l'apparence de l'être, qui est l'illusion ou la fiction du Malin Génie, le soi pur, dans cette apparence même, s'« irréalise » dans l'apparence du néant.

(le Malin Génie n'est précisément que fiction évanescante, ce que nous avons nommé ailleurs *simulacre virtuel*).

Le soi pur n'a donc pas d'autre « réalité » phénoménologique que cette apparence en clignotement entre les deux bords de sa *Spaltung*, et c'est par ce clignotement, qui fait l'instabilité foncière de sa trace, son « tremblement » même, qu'il « assiste à » la diastole se faisant. D'un côté en ouvrant incessamment l'écart (dans l'écart) à enjamber, et de l'autre en « créant » le fantôme tout virtuel du rythme du schématisation diastolique. Sa concréture est donc celle de ce « tremblement » et rien d'autre : il n'a rien d'un observateur stable et neutre (non concerné, *unbeteiligt*) de ce qui « se passe » dans la diastole du schématisation de langage. Mais le fait qu'il puisse sans cesse « basculer » dans l'être sans jamais y arriver fait que la *Spaltung* demeure dynamique entre lui et le soi concret, que, sans « mettre la main » à la diastole autrement qu'en illusion, il n'y a pas de rupture entre lui et le soi concret – rupture qui conduirait à la psychose, à la séparation des deux « rives » du moi. Mais sans le soi pur, et le clignotement entre ses deux illusions, la diastole se déploierait aveuglément : il n'y aurait que du langage, et pas de phénoménologie – une sorte de spontanéité diastolique pure sans retour réflexif global sur elle, et nous n'aurions rien fait d'autre, ici, que bâtir un « château d'air ».

Pour exprimer les choses encore autrement, dire qu'à l'un des pôles de son clignotement et polarisé par celui-ci, le soi pur est apparence du néant, c'est dire qu'il clignote alternativement avec le néant qui tend à l'anéantir et avec l'apparence d'être où ce clignotement revire et qui *paraît* le tenir à l'écart du néant, lui donner en quelque sorte la « consistance » d'une illusion, celle-là même du Malin Génie, qui paraît être comme simulacre virtuel du néant. Ce qui en fait un simulacre, c'est l'apparence (ou l'illusion) d'être qu'il y a en lui, et ce qui fait la virtualité de ce simulacre, c'est, à l'intérieur même de lui-même, son aspiration par le néant, pour ainsi dire l'imminence de son anéantissement. Moment d'hyperbole où, paraissant émerger du néant, le soi pur comme illusion du néant paraît coextensif des concrétuades et des lambeaux de sens de la diastole, et ce, de telle sorte qu'elles paraissent émerger du néant dans le même mouvement, comme illusions créées *ex nihilo* dans la « remontée tremblante » du simulacre virtuel du néant, comme si donc celui-ci avait le pouvoir de les créer à l'instant cartésien lui-même en clignotement, où seul l'instant temporel paraît en mesure de lui conférer un semblant d'être.

Plus précisément, le détachement du soi par rapport à la diastole (par excès ou défaut de l'une ou l'autre affection) a pour effet immédiat, nous l'avons vu, la *Spaltung* du soi en soi qui assiste à la diastole (soi pur), et que, pour simplifier, nous nommerons soi 1, et un soi qui assiste la diastole (le soi concret) et que nous nommerons soi 2. Il y a donc *double contact* de soi à soi,

d'une part, celui, concret, du soi à soi dans la diastole, et d'autre part du soi qui assiste à la diastole (soi pur) avec le soi qui assiste *la* diastole – dès lors aussi, nous le savons, il y a double écart, écart schématique et écart extra-schématique dans l'écart schématique. En outre, tout cela ne se met à vaciller que par l'interruption de la diastole – interruption qui ne l'est pas du « moment » du sublime –, qui a pour effet de la conduire au néant (perte ou oubli de l'« idée » comme sens en amorce), donc de faire de même du soi concret (soi 2) qui n'est plus là, dans le champ phénoménologique, que comme apparence d'être, clignotant avec le soi 1 émergeant du néant dans l'illusion de l'instant cartésien, c'est-à-dire dans le « tremblement » du simulacre virtuel du néant. Ce soi 1 n'assiste donc plus à rien, sinon au fantôme d'une diastole virtuelle articulant du vide au vide, à l'écart de ce qui reste de la diastole primitive comme illusions de concrétudes et de lambeaux de sens paraissant éparses et sans autre référent que le néant ou le vide – ce sont les illusions paraissant créées à partir de rien par le Malin Génie.

La disparition de la diastole par son interruption a donc pour effet la polarisation du clignotement entre soi 1 et soi 2 par le clignotement entre le soi 1 comme illusion du néant et le néant. Mais il faut que cette illusion paraisse être pour paraître à l'écart du néant avec lequel elle clignote. Il faut donc aussi, pour ainsi dire, une trace du soi concret dans le soi pur (en réciproque de la trace du soi pur dans le soi concret), et c'est cette *réversibilité* incessante du soi 1 et du soi 2 qui fait leur unité dans la *Spaltung* dynamique du soi en soi 1 et soi 2, mais aussi du soi 1 (soi pur) lui-même. Pour ce dernier, l'apparence d'être est la *virtualité* d'une diastole qu'il n'est pas en mesure d'accomplir, mais qui l'« habite » en quelque sorte en écho du soi 2, et l'apparence du néant, coïncidant avec l'imminence de l'annulation de l'écart dans l'écart, n'est rien d'autre, en réalité, que la trace vacillante de la fuite infinie de la transcendence absolue transposée en néant par l'interruption de la diastole. D'une certaine manière, on peut dire que le soi pur seul ne « pense » pas, qu'il « tremble » entre « pensée » virtuelle et absence totale de pensée. En ce sens, on peut dire aussi que la sécession tendancielle du soi pur a pour effet d'« irréalisier » le soi concret, de le réduire à l'apparence d'être, et par là de faire ressortir le schématisme comme ce qui est l'essentiel de toute temporalisation (spatialisation) *en langage*, à l'écart de toute coïncidence et auto-coïncidence. Il y a donc pour le moins connivence entre cette sécession et l'*epochè* phénoménologique hyperbolique, en laquelle ce n'est pas le soi concret qui fait le schématisme, mais il ne fait que l'assister, que se tenir auprès du schématisme se mettant *potentiellement* en mouvement pour sa part, en sa relative transcendance.

Si l'on se rappelle que le soi pur est la trace instable de la fuite infinie de la transcendence absolue, qui induit le porte-à-faux du schématisme à travers

la non identité et l'indéterminité relative des concrétués schématiques, il vient que le jeu réversible du soi 1 dans le soi 2 introduit quelque chose comme de l'infini (*apeiron*) dans les concrétués, c'est-à-dire de l'incommensurable et de l'infigurable. Mais il vient aussi que ce même jeu dynamise l'écart schématique, en ce que, par là, la systole et la diastole primitives s'évanouissent en affections plus ou moins intenses (le plus correspondant à de la micro-systole et le moins à de la micro-diastole, l'infini étant incessamment inhibé, de même que l'évanouissement), donc que ce jeu, qui est aussi celui d'une double inhibition, est en quelque sorte la *mesure* commune des affections jusqu'à un certain seuil d'intensité, que ce soit le plus ou le moins. C'est donc tant que cette mesure est en jeu que la diastole ne s'interrompt pas, et que, laissant pour ainsi dire les excès et les défauts aux horizons, quelque chose des affections demeure néanmoins infigurable, les ouvrant les unes aux autres dans leurs modulations qui, de la sorte, ne sont pas tout simplement chaotiques. C'est pareillement ainsi que, dans la diastole, les affections s'accrochent des *phantasiai* de la transcendance physico-cosmique et en font des *phantasiai*-affections « perceptives » se « percevant » mutuellement sans pour autant se transposer en imaginations qui les fixeraient (intentionnellement) aux présents. D'une certaine manière, donc, alors même que manifestement la transcendance absolue n'est en aucune façon donatrice de sens, le sens dans son mouvement schématique la recèle comme en son double fond – le premier fond étant le soi pur – radicalement inaccessible, mais ne donnant que médiatement sa mesure à l'harmonie du sens se faisant, du sens dont l'ipséité est accompagnée par l'ipséité *gespalten* du soi. Que cette dernière ipséité puisse en quelque sorte se glisser dans la première, cela n'est possible que par cette mesure qui seule permet de « mesurer » la justesse du sens par rapport à lui-même (dans le double jeu de l'exigence et de la promesse) et par rapport à son référent (la *Sache* phénoménologique qui est à dire et que le soi n'a pas tout simplement créée).

\*  
\* \*

Jusqu'à présent, nous avons examiné, dans le clignotement du soi pur entre l'apparence de néant et l'apparence d'être, sa polarisation par son clignotement « autour » du néant. Le moment est donc venu d'examiner les transformations qui s'opèrent par la polarisation du clignotement « autour » de l'être. Pas plus que l'apparence du néant n'est aspirée par le néant au point de s'y engloutir purement et simplement, l'apparence de l'être n'est aspirée par l'être au point de se confondre avec lui. En ce sens, le soi pur n'est jamais tout simplement, mais *paraît* être. Mais c'est chose très différente de paraître

ne pas être et de paraître être : en celui-ci, malgré l'autre pôle du clignotement et qui est dans ce cas celui du néant, et du fait que, dans la tradition philosophique, l'être paraît subsumer l'immutabilité et la stabilité, le pôle de l'être fait paraître son apparence comme « être » stable qui vacille (clignote) entre une stabilité qui paraît le fixer et le fantôme (l'apparence) du néant, lequel « maintient » en quelque sorte l'écart entre l'être et son apparence. Si l'on rapporte cette situation au cadre architectonique classique de la phénoménologique husserlienne, cela signifie que l'apparence de l'être trouve sa place architectonique dans le *vécu*, et l'être comme ce qui, par écart, se tient *en dehors* du vécu, c'est-à-dire comme objet. Plus précisément, en tant que la polarisation par l'apparence de l'être est coextensive de la polarisation de l'instant cartésien en son clignotement par l'instant temporel, cela signifie que le vécu est le plus originairement ce que nous avons nommé la diastase première vide de l'instant temporel en présent, mais que ce vécu ne peut jamais l'être, au même registre d'originaire, que d'un dehors, en lui-même a priori indifférent au vécu. L'autre pôle du clignotement du vécu comme l'apparence de l'être est donc globalement l'être du monde, sorte de correspondant, à l'autre extrémité de la structure globale de la *Spaltung*, du néant.

Il en résulte du même coup une profonde transformation du soi concret. Puisque le soi pur tend à s'en détacher par l'interruption de la diastole, et puisque celle-ci signifie son engloutissement au néant ne laissant ses concrétudes et ses lambeaux de sens que dans un flottement chaotique, le soi concret, s'il entre dans la vie des vécus en tant que vie au monde, a perdu tout contact avec tout enchaînement diastolique, mais n'entre précisément dans cette vie qu'en rencontrant les dites concrétudes et les dits lambeaux de sens dans leur dispersion, au gré de son présent se répétant. En d'autres termes, il ne se trouve plus, comme tel, en quelque sorte confronté à des sens en amorce, appelé par leur promesse et sommé par leur exigence, mais, n'ayant cessé d'être poussé par l'affectivité, il ne cesse d'être pressé d'agir, de « reconstituer » du sens pourtant perdu à partir des flottements chaotiques des concrétudes et des lambeaux de sens diastoliques. C'est ainsi que, au gré des disponibilités fournies par l'institution symbolique de la langue, cet agir se monnaie en actes intentionnels visant telle ou telle significativité (unité de sens provenant de la transposition architectonique correspondante de lambeaux de sens) de telle ou telle concrétude diastolique (constituant de la même transposition en noème de cette concrétude même). Cela n'est possible à son tour que si la *hylè* (diastase) première vide se constitue comme la « plage » temporelle où l'acte peut se déployer (vécu d'acte) et si, corrélativement, quelque chose de la figurabilité des *phantasiai*-affections « perpectives » s'est transposé en affect (sensation, de quelque ordre que ce soit) second paraissant exogène, *hylè* intentionnelle reconnaissable seulement à

même le noème car trop intimement mêlée à la noèse. Il va de soi, enfin, que ces actes, effectués chaque fois au présent (muni de ses rétentions et de ses protentions), ne se « distribuent » *aucunement* de manière schématique. La seule trace qui pourrait subsister du schématisme résiderait dans les synthèses passives.

Un état-de-chose remarquable dans la transposition du soi concret que nous étudions, et qu'il nous faut examiner de plus près, réside donc dans le fait structural que ce soi est doué de *passivité*, celle d'être confronté aux concrétuades et lambeaux de sens cependant habités de néant mais flottant de manière chaotique, et, dans cette confrontation cependant toujours limitée, d'être susceptible de les recevoir dans la transposition architectonique qu'ils subissent. Et que ce soi, corrélativement, effectue à leur propos, de manière active dans ses actes intentionnels, la reprise des affects (sensations) en les visant à travers des unités de sens (*Sinngebung*) congruentes, le plus souvent à ce que leur donne l'institution symbolique de la langue. Par là se constitue l'unité des complexes noéticos-noématiques, avec leur *hylè* intentionnelle, mais tels qu'ils se réfèrent du même coup à des objets qui en sont au dehors – comme si ces objets, en eux-mêmes, faisaient face au soi pur pris à l'apparence de l'être. Ce dehors, fût-il imaginaire ou réel, et que nous avons assimilé au « monde » (mis en suspens par l'époche phénoménologique de la « thèse générale du monde » dont parle Husserl), paraît donc découpé symboliquement par ces unités de sens réelles et possibles, et il constitue le résidu de la référence du schématisme de langage au schématisme hors langage. Cela signifie, vu depuis le transposé architectonique de la transcendance physico-cosmique, effondrée avec l'interruption de la diastole, que cette même transposition architectonique traversée par le soi aboutit à la séparation des *phantasiai*-affections « perceptives », transposées en complexes noéticos-noématiques, et des lambeaux de sens, transposés en unités de sens (en significativités intentionnelles), les deux ne s'accordant pas nécessairement de façon entière, ce qu'atteste fréquemment le fait qu'il peut y avoir dans les complexes noéticos-noématiques bien plus de significativités implicites que celle qui est explicitement visée. Dans ce contexte, l'accord au moins partiel entre les uns et l'autre constitue ce que l'on nomme classiquement la *conscience*, mais, nous allons y revenir, tout en sachant déjà que l'accord partiel explicitement visé conduit à la stabilité de l'apparence (du vécu) au gré des présents se répétant au sein du soi concret transposé, et c'est ce qui, en principe, est subsumé par le « réel », alors que ce même accord est, du moins pour la conscience, beaucoup plus rare et difficile à obtenir pour l'imaginaire – à moins qu'il ne s'agisse des significativités figées en leur implicite par le fantasme, « effet » du simulacre virtuel du Malin Génie par rapport auquel le soi effectuant ses actes vient toujours trop tard. Quoi qu'il en soit, l'acte inten-

tionnel est toujours visé d'un dehors dont l'écart par rapport à la visée elle-même se répercute en elle par l'écart entre la noèse et le noème – et dans ce dernier écart, bien des intentionnalités implicites peuvent se glisser, et c'est cela même qui fait que la corrélation noético-noématique n'est que tout à fait exceptionnellement une corrélation « en miroir ».

Tout cela étant, la question reste de savoir en quoi l'acte intentionnel consiste en une *position* ou quasi-position, en quoi la *doxa* qui concerne son contenu est toujours positionnelle ou quasi-positionnelle. Est-ce à dire que la reprise des concrétdes et des lambeaux de sens l'est nécessairement en position (ou quasi-position) par le soi concret transposé de la manière que nous avons explicitée, c'est-à-dire par un soi-sujet ? Ou que, dans cette transposition, le soi concret en contact de soi à soi qui était, par sa *Spaltung* avec le soi pur, apparenté à ce que Hegel concevait comme la mobilité de la négativité, jouant littéralement comme ce qui était « jeté sous » (*sub-jectum*) le mouvement diastolique, s'est transposé en ce qui se tient sous (*sub-stans*) l'acte en tant que cela même qui le produit ou l'effectue, cette effectuation ne pouvant être que celle d'une position ? Cela supposerait bien un *arrêt*, dans l'instant temporel, du mouvement de soi à soi, à tout le moins une sorte d'« hypostase » du soi qui serait le mouvement inverse du mouvement hégélien (« transformer la substance en sujet »). Quoi qu'il en soit, nous savons que, par cet arrêt, qui est celui de la diastole, celle-ci « court » au néant, et que, par redoublement, dans le cli-gnotement, de l'instant cartésien en instant temporel, le soi se fixe en celui-ci avec sa diastase première vide. En outre que, toujours poussé par l'affectivité, ce soi est poussé à agir. Or, il ne le peut que sur cela même qui flotte comme les débris de la diastole évanouie. Cela implique qu'il ne peut que tenter de mettre un terme, au moins relatif et provisoire, à ce flottement, et cela, il ne le peut, à son tour, qu'en les *fixant* selon la manière dont il les reçoit, en tant qu'affects paraissant exogènes et « remplissant » la diastase vide. C'est-à-dire qu'il est poussé à les *poser*, en et par celle-ci, en tant que pour lui la position est la seule possibilité qui lui est offerte de la fixation, cela donc à la mesure de la passivité de la réception qui lui a fait les accueillir. C'est dire que le complexe noéticonoématique est nécessairement *présent*, avec ses rétentions et ses protentions cette fois dotées de « contenu ». Mais c'est dire aussi que ce n'est pas seulement les concrétdes et lambeaux de sens transposés qu'il pose, mais aussi *lui-même* dans cette position. *Le soi se pose tout en posant*, avec le noème, l'objet. La structure des actes intentionnels est en général la structure sujet-objet classique, à condition d'entendre ici substance sous le mot sujet. Il n'y a pas d'acte sans agent, et cet agir est position (ou rappelons-le une dernière fois, quasi-position dans l'imaginaire), laquelle ne peut l'être de rien, mais d'un objet pour ainsi dire habillé de sa significativité intentionnelle (noématique). De cette manière, on peut dire que le soi concret de la diastole s'est transposé en le soi-

sujet (qui est soi-substance) de l'acte intentionnel. Le contact de soi à soi n'est pas entièrement perdu puisqu'il se maintient, à sa façon, dans le fait que toute position est *ipso facto* auto-position – auto-position se répétant au fil du schématisme de la répétition se répétant du présent : c'est dans les écarts de ce schématisme que vient se loger le soi pur comme ce que le soi-sujet ne cesse d'enjamber, mais qui rend possible l'*époque* phénoménologique au registre intentionnel.

Ajoutons que c'est en *se* posant que le soi intentionnel reconnaît les actes de position comme *ses* actes, et les représentations noématiques (*Vorstellungen*) d'objets comme *ses* représentations, et ce même au registre de l'intersubjectivité transcendantale où tout objet implique tous les autres soi possibles (ce qui correspond à la possibilité de la variation eidétique). Autrement dit, cette appartenance des représentations (et de leurs objets) posées au soi qui les pose est à rapprocher de la célèbre formule kantienne selon laquelle le « Je pense » doit (*muss*) pouvoir accompagner toutes mes représentations. Ce « je pense » qui, chez Kant, est censé pourvoir à l'unité objective (dans l'objet transcendantal = x) de ces mêmes représentations n'est en effet, pour nous, que ce que nous avons nommé l'*« hypostase »* du soi concret dans le soi intentionnel. Celui-ci fait pièce, pour ainsi dire, à l'objet pur, et les deux, au registre intentionnel et seulement en lui, sont virtuels. Le premier, pris purement comme tel, est l'*« écho »* du soi pur dans la structure, et le second, pris de la même façon, est l'*« écho »* de la diastole enfouie, comme tous les sens flottants de langage implosés dans le présent se répétant. Autrement dit, le « je pense » pur ne pense rien, son accompagnement des représentations en tant que ses représentations constitue en quelque sorte la matrice transcendantale des unités de sens encore dispersées qui sont appelées à devenir, dans l'acte, des significativités intentionnelles avec de multiples implications intentionnelles où la dispersion peut commencer à s'ordonner, au moins localement, en *eidè* et en relations eidétiques.

Une autre manière encore de comprendre la situation est d'examiner, encore une fois, la transposition architectonique de langage où du sens se fait, se déploie schématiquement comme double mouvement de progrédience et de rétrogrédience, où les deux reviennent instantanément (dans l'instantané) l'une dans l'autre, en tant que revirement des protentions de langage (promesse d'un sens tout juste en amorce) dans des rétentions de langage (exigences de fidélité au sens déjà amorcé). Le sens est donc *tout* dans ce mouvement, et n'est même que mouvement de lui-même à lui-même qui ne s'atteint jamais, qui reste toujours *à faire*, toujours inachevé, à l'infini. La transposition au présent ne peut donc signifier que l'immobilisation de ce mouvement par l'interruption (micro-sublime) du schématisme dans un instant cartésien insituable, mais qui clignote entre l'instantané et l'instant temporel. C'est ce dernier cas qui seul nous inté-

resse ici : si l'on veut, la polarisation du clignotement autour de l'instant temporel, autrement dit le clignotement de cet instant avec sa diastase où, chaque fois, il paraît se fixer. À son tour, la diastase ne se fixe (comme illusion de pôle de clignotement) que comme présent avec ses rétentions et ses protentions que, même vides, rien ne permet, a priori d'arrêter, ce qui donne lieu à l'illusion du présent en écoulement continu (le flux husserlien). Ces rétentions et protentions se remplissent cependant par l'affect paraissant exogène (la sensation) qui, nous l'avons indiqué, affecte le soi concret transposé congrûment à cette transposition. Ainsi l'énergie du mouvement schématique passe-t-elle dans l'énergie de la conscience qui est celle des actes intentionnels qu'elle effectue. Ceux-ci vont de pair avec les dégâts de l'interruption, c'est-à-dire avec la séparation des *phantasiai*-affections « perceptives » et des lambeaux de sens. Les premières, dans la transposition, vont se transmuer en figurations, plus ou moins claires ou confuses, coextensives d'un affect plus ou moins complexe et d'un objet perçu ou quasi-perçu (imagination), et les seconds en unités de sens ou significativités. Comme nous l'avons dit, il s'en faut qu'entre les premières et les secondes l'accord soit total, car les significations linguistiques peuvent fort bien ne pas y suffire, et les perturbations multiples du Malin Génie peuvent y insinuer bien des illusions, à l'insu du sujet des actes intentionnels. Contrairement à ce que n'a cessé de penser Husserl, il n'y a pas ici quelque « harmonie préétablie », et il serait trop complexe de reprendre, dans le contexte présent, cette question – contentons-nous de rappeler que la tromperie du Malin Génie guette chaque fois que paraît se donner l'instant cartésien lui-même, et avec lui le fantasme de la toute-puissance de la *creatio ex nihilo*, paraissant aussi indéracinable et éternelle que l'instant cartésien lui-même (le fantasme est une structure qui ne se déploie jamais dans le temps, même si elle peut avoir des effets sur le temps) : il y a donc en quelque sorte des actes « intentionnels » qui se font « tout seuls », mais depuis la fixation de telles ou telles significativités, par un sujet (inconscient) qui s'ignore (qui a posé sans se poser).

Cela nous amène à une dernière question, cruciale, qui est celle de la différence, au sein du schématisme de langage, entre *phantasiai*-affections « perceptives » et lambeaux de sens, les deux se tenant cependant intimement. Des premières, nous avons dit ailleurs qu'elles étaient des « relais » pour le sens se faisant, mais il faut aussitôt préciser que cela ne signifie nullement que ces relais découpent le mouvement du sens en lambeaux simplement distincts les uns des autres. À l'inverse, les lambeaux de sens ne sont pas des intervalles entre les *phantasiai*-affections « perceptives », comme si celles-ci constituaient autant d'arrêts au moins possibles du mouvement. Ce qu'il faut comprendre, c'est que le sens, même paraissant achevé (« saturé » dans l'illusion, l'ivresse de se posséder), est encore lambeau de sens, et donc que, de cette manière, au registre de langage, du sens se faisant, il n'y a pour ainsi dire que des lambeaux

de sens. Le sens ne paraît achevé que dans son épuisement qui n'est jamais que provisoire, quand ses protentions paraissant vides reviennent dans des rétentions qui paraissent elles-mêmes vides dans la mesure où l'exigence, venue apparemment au bout d'elle-même, ouvre sur du vide. Dès lors, les *phantasiai*-affections « perceptives » sont comme des « aires » de rebroussement réciproque et réversible entre progrédience et rétrogrédience – ce qui explique qu'elles puissent se transposer en imagination –, là où se joue le report réciproque et réversible, instantané, et en ce sens insaisissable comme tel, entre rétentions et protentions de langage, et où le sens, précisément, quoiqu'il se soit déjà amorcé, paraît encore en attente de son faire de lui-même ; et c'est cela qui fait qu'à s'en tenir là dans le suspens hyperbolique cependant en mouvement, le sens paraît comme lambeau de lui-même.

Par là se pose la question du statut des *phantasiai*-affections « perceptives ». Si le revirement est instantané, l'aire du revirement ne l'est pas. Donc ces *phantasiai* ne sont pas instantanées, ce qui est impossible vu que, dans leur concrétude, elles sont toujours déjà et toujours encore reprises, en se métamorphosant, dans les rétentions et protentions du langage. Elles sont néanmoins « *intemporelles* » en tant qu'échappant par principe à tout présent qui est inassignable dans la présence. Ou plutôt, elles sont « tremblantes », comme autant de versions en progrès et en régrès du tremblement autour de l'illusion de l'instant cartésien, donc en non coïncidence avec elles-mêmes. Celle-ci, à son tour, ne peut se comprendre, au registre le plus archaïque, qui si elles paraissent tout à la fois venir du passé transcendental qui n'a jamais eu lieu, et s'enfuir au futur transcendental qui n'aura jamais lieu, donc dans le croisement des deux où se recoupent le futur au passé du passé transcendental proto-ontologique et le passé au futur du futur transcendental proto-ontologique. Autrement dit, ces *phantasiai* sont d'un seul coup immémoriales et immatures, subvertissant le « temps » même de la présence, comme autant de « points d'accroc » mais aussi d'aires de suspens tout momentané où le sens se faisant « rebondit », pour y reprendre son souffle ou son élan. Et c'est dans ce croisement que tant l'excès que le défaut d'affection sont inhibés, le premier en micro-systole, le second en micro-diastole : ce croisement est un autre nom de ce que nous désignions par enjambement.

De tout cela, il ressort que l'on ne peut parler de ces *phantasiai* – et par conséquent aussi des lambeaux de sens – que depuis la présence sans présent, étant entendu que leur « autre source » est cette fois la transcendance absolue physico-cosmique, c'est-à-dire les schématismes hors langage de *phantasiai* « pures » dont nous ne reprendrons pas ici la discussion<sup>1</sup>. C'est

---

1. Sinon pour dire que l'on ne peut les concevoir strictement que depuis le schématisme de langage.

en effet la temporalisation de la présence de langage qui rend, par ses reports mutuels et instantanés des protentions et des rétentions, les *phantasiai* mutuellement « perceptives » au fil de leurs croisements où la présence se fait comme la présence du sens. Elles sont donc pour nous littéralement insaisissables hors de toute interruption du schématisme de langage (mais alors, déjà, elles se transposent en imaginations). Elles constituent en quelque sorte le « contenu concret » des rétentions et des protentions du langage se faisant, ces dernières s'y recroisant et s'y superposant sans donner lieu, par elles-mêmes à des figurations imaginatives (des « images »), comme on l'a cru. Leur immémorialité est leur tension vers la promesse de sens depuis le passé proto-ontologique (qui n'est pas primairement celui du souvenir) et leur immaturité est leur soumission rémanente à l'exigence depuis le futur proto-ontologique. Les *phantasiai*-affections « perceptives » du langage sont donc d'un seul coup en instance de mouvement vers et en instance de retour sur, dans le chiasme des horizons temporels classiques qui fait qu'elles se « perçoivent » mutuellement, mais qu'elles ne sont jamais, si l'on peut dire, que provisoires. Par métaphore, on pourrait dire qu'elles constituent des sortes de « fluentes » ou de « différentielles » du mouvement de pro- et rétro-grédience, distribuées schématiquement, et non pas en continu ou de façon arbitraire.

Envisagé depuis les affections, qui habitent et mettent en mouvement les *phantasiai*, cela signifie que le schématisme est aussi, nous l'avons dit, articulation mouvante (et seulement mouvante, donc irreprésentable) d'accumulations et de détentes de l'affectivité du même coup modulée en elles, de sortes de « freinages » dans l'accumulation et de « relâchements » dans la détente. L'énigme sera toujours que l'immémorialité des affections dans les *phantasiai* paraît depuis un passé proto-ontologique toujours déjà perdu mais encore prometteur de *sens*, et que l'immaturité de ces mêmes affections paraît depuis un futur transcendental inaccessible mais qui ne cesse de peser en vue de l'accomplissement du *sens*, le recroisement des deux amenant à la temporalisation du sens en langage, et le sens n'étant dès lors *jamais donné*, par quelque instance que ce soit, fût-ce la transcendance absolue, qui est un radical dehors, en fuite infinie, dans l'instantané.

Quant au « passage » du soi au moi, que nous ne traitons pas ici, rappelons qu'il ne peut être compris que par la mise en jeu de l'interfacticité transcendante et par la transposition architectonique de cette dernière dans l'intersubjectivité transcendante. Nous en sommes donc restés à l'anonymat du langage et du soi, c'est-à-dire au fond archaïque de toute expérience. Fond auquel touchent la poésie et la musique.

(novembre-décembre 2013)

## II. *Figures phénoménologiques de la subjectivité*

### § 1. L'INSTANT CARTÉSIEN COMME VIBRATION

Au “moment” du sublime se produit une telle hyperdensité de l'affectivité qu'« a lieu » un ressaut qui la fait décrocher d'elle-même, et qui, d'une part, laisse échapper, dans une fuite infinie, « quelque chose » qui n'est plus affectivité, mais un *excès absolu* que nous avons désigné comme transcendance absolue, et qui, d'autre part, met l'affectivité en contact avec elle-même, et en contact articulé selon le schématisation phénoménologique « distribuant » l'affectivité en affections, autant de modulations de l'affectivité.

Ce qui nous importe ici, c'est, dans ce « moment », le « moment » du ressaut ou du décrochage, en réalité insituable parce que non temporel, que l'architectonique nous a fait désigner comme *instant cartésien* – instant sans passé et sans futur, donc sans rétention ni protention, et que, pour cette raison, l'on ne peut que concevoir comme unique et éternel. Détermination architectonique qui engendre aisément l'illusion transcendante de sa fixité immuable qui passe sans se passer, sans créer ni prendre du temps, et qui semble, par son pouvoir illusionnant, paraître comme un soi pur non engagé dans la schématisation de l'affectivité. Ce serait en quelque sorte le « moment » d'origine toujours déjà manqué (perdu et irrécupérable) de la schématisation qui est ici schématisation en langage, temporalisation (« spatialisation ») des modulations affectives en vue d'un sens visant pour ainsi dire à retrouver au moins quelque chose de ce « moment » d'origine.

Le fait phénoménologique est cependant que ce qui constitue l'insaisissabilité de l'instant cartésien est, nous avons tenté de le montrer, son clignotement avec l'instantané (*exaiphnès* platonicien) ou avec l'instant temporel, le *Zeitpunkt* husserlien « incarné » par l'« impression originale ». Que signifie le clignotement avec l'instantané si l'on se souvient que ce dernier est celui du *revirement* au sein d'un clignotement, ce qui fait que jamais le mouvement vers l'un de ses pôles ne l'atteint, mais revire au contraire, avant de paraître sur le point de l'atteindre, dans le mouvement vers l'autre pôle, mouvement qui lui-même revire, et ainsi de suite à l'infini ? Si l'un ou l'autre, ou les deux pôles étaient atteints, cela signifierait donc, contradictoirement, la démultipliation de l'instant cartésien. Qu'ils ne soient jamais atteints, implique donc en quelque sorte que l'instantané des revirements est pour ainsi dire encore plus inaccessible (et insituable) que l'instant cartésien lui-même, ou que l'instant cartésien est le dernier « élément » *concevable* avant le néant,

comme si, donc l'instant cartésien clignotait avec le néant, avec ce qui ne peut avoir aucun statut – fût-il phénoménologique – *dans* la pensée elle-même et toute *Sachlichkeit* –, avec ce qui ne peut être que radicalement nocturne vers quoi et d'où émerge l'instant cartésien en clignotement. C'est dire que de ce côté déjà, l'instant cartésien est *en vibration*, instable, juste concevable (ce qu'il nous faudra expliquer), et que, de l'autre côté, le fixer, c'est le prendre dans son clignotement avec l'instant temporel – clignotement où il paraît pareillement instable et en vibration (il faudra le clignotement de l'instant temporel avec la diastase première vide pour le fixer plus proprement). Il n'est sans doute pas de meilleure façon de dire que l'instant cartésien n'est pas un point, ni non plus, dans sa vibration, une sorte d'intervalle entre le néant des revirements instantanés et l'être de ce qui adviendrait à partir de l'instant temporel, et cela, parce que les clignotements de l'instant cartésien sont alternatifs, ne se produisent pas ensemble.

Cependant, dans la mesure où rien ne laisse prévoir ni situer les revirements qui conduisent au néant mais qui aussi retirent du néant, ceux-ci constituent pour ainsi dire, dans leur mobilité a priori aveugle, le négatif pur, l'aller au néant et le retour depuis le néant, si bien que l'instant cartésien qu'ils font clignoter peut être considéré comme l'apparence du néant. Et dans la mesure où cette apparence clignote aussi, selon la même mobilité avec l'instant temporel, celui-ci, où de l'être paraît en instance de surgir, peut pareillement être considéré comme l'apparence de l'être. Du fait que l'on a dès lors affaire des deux côtés à de l'apparence, ce sont ces deux apparences qui vont se mettre à clignoter l'une avec l'autre ; l'apparence du néant, qui devrait se mettre à clignoter indéfiniment avec le néant, entre son évanouissement et son surgissement aussitôt pris par les revirements, hors donc de toute apparence aussitôt court-circuitée par les revirements, perdant par là même toute apparence de consistance, se tient néanmoins, *comme apparence*, du fait qu'elle peut se mettre à clignoter avec l'apparence de l'être qui lui transfère en quelque sorte quelque chose de son « être », lui donne du dedans de ce clignotement, quelque apparence de consistance. À son tour, l'apparence de l'être, dans ce même clignotement, est habitée, au gré de la mobilité des revirements, par l'apparence du néant, si bien que, à proprement parler, c'est cette dernière qui la tient à l'écart de l'être, dans sa distinction d'avec la diastase première vide, et que, de la sorte, plutôt que de l'apparence de l'être, il faut parler de *simulacre* de l'être, l'apparence du néant habitant en elle lui conférant le statut de simulacre. Désormais, pour éviter les répétitions, nous parlerons le plus souvent d'apparence quand il s'agit du néant et de simulacre quand il s'agit de l'être.

Ainsi le passage au statut phénoménologique fait-il passer de l'instant cartésien dédoublé à l'instant cartésien phénoménologique, *un* mais *gespalten*

entre apparence et simulacre, et cela, il ne faut pas l'oublier, dans une foncière instabilité. C'est bien lui que nous pouvons désigner comme la trace instable de la fuite infinie de la transcendance absolue, la fuite infinie marquant les revirements et la transcendance absolue marquant alternativement le néant et l'être, dans l'apparence et le simulacre – cela donc en sachant que la transcendance absolue (n') est *rien*, c'est-à-dire ni néant ni être. Et c'est le génitif reliant la fuite infinie à la transcendance absolue qui traduit le fait que la trace en soit instable entre apparence et simulacre, dans un clignotement *hors temps* où aucun des pôles (apparence, simulacre) n'est stabilisé et où chacun ne cesse d'« habiter » l'autre pour le faire « basculer ». C'est dire que l'instant cartésien comme vibration phénoménologique intemporelle *ne fait pas intervalle* entre apparence et simulacre, mais constitue leur habitation réciproque.

Dans tout cela, le fait phénoménologique est *aussi* que l'affectivité entre en contact avec soi en se modulant en affections articulées en temporalisation (en présence) par schématisation en langage. Or, nous le savons, ce schématisme est tel que, d'une part, il ne peut se déployer sans quelque soi qui, condensant pour ainsi dire l'affectivité, assiste *ce* déploiement dont il n'est cependant pas le maître, et que, d'autre part, cette assistance transitive est indissociable d'une assistance intransitive qui consiste à assister *au* déploiement en question, et ce, de la part du même soi. Autrement dit, le soi qui s'y constitue est lui-même *gespalten* en soi qui assiste *le* schématisme et en soi qui assiste *au* schématisme, de telle sorte que le premier soi peut être considéré comme le *soi concret*, engagé dans le phénomène de langage, dans le sens se faisant, et que le second peut l'être comme le soi pur, non engagé, mais constituant l'écart *dans* l'écart schématique du langage, comme une sorte de retrait virtuel en pulsation dans l'écart qui relie les modulations affectives du sens en train de se faire en se cherchant, et gardant le soi concret de son adhérence pure et simple à ces modulations, ouvrant donc aux rétentions et protentions de langage, dans la présence sans présent, c'est-à-dire au *mouvement* schématique comme progrédience et rétrogrédience dans le même « moment » qui est précisément celui de l'instant cartésien comme vibration. Écart (dans l'écart schématique) parce que mouvant vers le néant, mais écart non anéantissant parce que ce mouvement *revire* instantanément vers l'être ; écart, donc, constitué par le soi pur comme pulsation du clignotement entre l'apparence et le simulacre.

Pour des raisons purement heuristiques, les choses deviendront plus claires si nous les examinons, non pas dans l'articulation interne du « moment » du sublime (nous y reviendrons), mais dans celle qui se met en jeu lors de l'*interruption* du mouvement schématique – interruption qui, elle aussi, semble se produire à un instant lui-même cartésien, tant il paraît

inopiné et insituable (c'est la « perte du fil de ses idées » quand du sens est en train de se faire et de se chercher). C'est avec une telle interruption, en effet, que paraît se fixer l'instant cartésien comme vibration, et ce, semble-t-il, de manière analysable puisque, par là, la diastole schématique de langage paraît évanouie, dans le néant, complètement et inopinément oubliée ne laissant, de cette sorte de catastrophe du sens, que les concrétuades de langage flottant en chaos, dans le « vide », et emportant le soi concret dans cet anéantissement.

Dans cette interruption schématique ne constituant pas un arrêt sublime puisqu'aucun excès d'affectivité ne s'est mis à affluer sans mesure, le soi pur en sa pulsation entre apparence et simulacre se trouve donc « confronté » à des concrétuades qui ne le sont plus dans la mesure où elles paraissent ressortir du néant – comme si la transcendance absolue s'était transposée en néant, donc comme si c'était le néant « lui-même » qui était en pulsation. Mais comme, du néant « lui-même », il ne peut paraître que la pure apparence, celle-ci se met à clignoter avec le simulacre, produisant l'illusion d'une *creatio ex nihilo* par le soi pur s'y identifiant, pour ainsi dire narcissiquement, et tel est, phénoménologiquement, le Malin Génie, dont les règles de création sont arbitraires, échappant au soi concret que tout confond ici avec le soi pur. À moins que, gardant quelque chose du simulacre, donc du mouvement vers l'être, celui-ci ne s'empare de telle ou telle concréétude passée au bain du néant, pour la viser dans une intentionnalité, ce « garder quelque chose » n'étant rien d'autre que la *fixation* de l'instant cartésien dans un instant temporel et la pseudo-stabilisation de la concréétude en sensation (au sens le plus général du terme : interne et/ou externe), laquelle, à son tour, et quelle que soit son indétermination, stabilise la diastase première vide en diastase concrète où l'acte intentionnel peut se déployer. C'est là que se loge le soi concret comme *sujet*, c'est-à-dire comme paraissant être en tant que substance, étant entendu que le « sub » de la substance n'est rien d'autre que la négativité (au sens hégélien), à savoir, ici, le simulacre en clignotement à l'infini avec l'apparence. Il semble dès lors qu'il n'y ait qu'un sujet qui soit susceptible de *fixer* l'instant cartésien comme pôle de clignotement avec l'instant temporel, et ce, depuis sa *réception* passive de telle ou telle concréétude passée au bain du néant, c'est-à-dire de telle ou telle sensation – ce sujet fût-il, au demeurant, celui du phénoménologue ou le sujet lui-même dans la cascade génétique que nous venons d'ébaucher.

C'est donc, non pas le soi concret, mais le sujet concretisé par la sensation qui fixe l'instant cartésien, et le fixe à l'interruption schématique elle-même, qui, pour sa part, est radicalement contingente, imprévisible et insituable. Cependant, ce qui paraît d'entrée paradoxal, c'est que, alors même que l'instant cartésien (avec sa vibration) n'a ni passé ni futur, alors même qu'il coupe inopinément le mouvement schématique, il est situé *par le sujet* au passé sans

avoir, en lui-même, constitué un événement. Au passé, c'est-à-dire à l'origine (« impressionnelle » selon Husserl), mais à l'origine toujours déjà manquée par le sujet dans son expérience. Par suite nécessairement manquée par *retard originaire* – et c'est là une autre manière de dire le « sub » du *sub-jectum*.

Autrement dit, eu égard à la fixation de l'interruption schématique, dans la mesure où l'instant cartésien ne peut avoir été au passé ni ne pourra être au futur, dans la mesure donc où il est éternel et unique en sa nature, il ne prend statut phénoménologique que « logé » dans l'instant temporel, en sorte que ce qui est fixé par le sujet n'est jamais que ce dernier. Si l'instant cartésien de l'interruption est supposé au passé par le sujet, ce n'est donc pas celui-là qui, en quelque sorte, règle sa fixation – comme s'il ménageait de lui-même un champ transcendental protentionnel vide préparant la venue de l'instant temporel –, mais c'est bien le sujet lui-même. En sorte que, s'il y a bien pluralité indéfinie des revirements instantanés – y compris de ceux qui se jouent en deux sens autour de l'instant cartésien –, il n'y a pas de démultiplication de ce dernier qui reste unique, éternel, et insaisissable en sa vibration. C'est dire qu'il ne participe pas des rétentions/protentions du présent, ni même, nous y reviendrons, des rétentions/protentions de langage. Tout complexe de rétentions/protentions tombe pour ainsi dire trop court par rapport à lui, et il y a donc, comme il fallait s'y attendre, un *écart originaire* et infranchissable entre lui et toute temporalisation, c'est-à-dire aussi entre lui et les passé et futur transcendantaux de l'affectivité et de ses modulations affectives. Comme vibration, tremblement ou clignotement entre l'apparence (du néant) et le simulacre (de l'être), il échappe au soi concret et c'est dans une illusion transcendante nécessaire que le sujet paraît le fixer, alors même qu'en réalité il ne fixe jamais que l'instant temporel.

Par là, donc, se pose la question de savoir pourquoi et comment l'instant cartésien, fût-il nécessairement fixé dans son illusion transcendante, se situe-t-il au passé ? Comment le sujet sait-il qu'il vient toujours déjà *trop tard* ? Ce ne peut être, manifestement, si l'on prend l'instant cartésien dans sa vibration, que depuis le simulacre, son mouvement vers l'être. Mais comment, dès lors, le simulacre peut-il en quelque sorte s'échapper de son clignotement avec l'apparence ? Dans l'interruption du schématisme de langage, nous avons vu que le soi concret – en réalité l'un des sièges pluriels de la *chôra* – se transpose en sujet par passivité/réceptivité des concrétués diastoliques elles-mêmes transposées par le bain de néant dont elles paraissent revenir, en sensations. Mais qu'est-ce qui fait plus précisément cette passivité qui permet de recueillir les sensations, de celles qui vont concrétiser la diastase de l'instant temporel et de là permettre la possibilité de l'acte intentionnel ? Comment ce processus génétique efface-t-il l'instant cartésien, et conjure-t-il, par cet effacement, les œuvres du Malin Génie ?

Car en effet, si nous en revenons à l'instant cartésien, il est, nous l'avons dit, hors temps, que celui-ci le soit de présence ou de présent. Par conséquent, en toute rigueur, rien ne peut commencer avec lui, et ce qui nous fait irrésistiblement penser le contraire est nécessairement quelque illusion – l'illusion transcendante dont nous venons de parler. Tout comme le sublime et son ressaut, l'instant cartésien en vibration passe sans se passer, et ce passage intemporel reste à l'écart du passage qui *se passe*, qui fait donc du temps. Et, à y bien réfléchir, c'est cet écart qui fait jouer la vibration de l'instant cartésien, c'est-à-dire le clignotement entre apparence et simulacre, les revirements multiples et inopinés de l'une dans l'autre, qui ne cessent pas avec la fixation de l'instant temporel, habité du dedans par ces vibrations qu'il ne fait pas mais qui le font – et le rendent relativement insaisissable par les sensations qui le sont aussi elles-mêmes. La *Spaltung* demeure entre soi pur et soi concret (ici transposé en sujet), si bien que tant le moi du *cogito* (soi du sujet transposé en première personne par la transposition de l'interfacticité transcendante dans l'intersubjectivité transcendante) que la *cogitatio*, quelle qu'elle soit, ne sont aussi et encore que des simulacres de l'être. Simplement, l'effet du simulacre est tel que l'instant cartésien qui palpite au cœur de l'instant temporel est en quelque sorte « effacé » par un effet d'« éblouissement », la fixation de l'instant temporel ayant lieu en deux fois, la première par la diastase première vide, la seconde par la stabilisation de cette dernière dans son remplissement reçu de la sensation. La structure intentionnelle « occulte » ainsi la cascade génétique qui l'a rendue possible.

Quoi qu'il en soit, comment, alors, encore parler de l'instant cartésien comme sorte d'instant-origine, toujours déjà au passé ? Donc d'une certaine manière, déjà « temporalisé » ? Et cela, donc, alors même que l'instant cartésien et sa vibration interne ne se temporalisent pas ? Une telle question s'était déjà posée, certes dans un tout autre contexte, à Hegel tout à la fin de sa *Philosophie de l'esprit* d'Iéna en 1806 (*Jenaer Realphilosophie, Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806*, hrsg. von J. Hoffmeister, éd. Meiner, p. 273). Il y parle du surgissement de l'homme d'un coup, de l'éternité qui a précédé celui-ci dans un passé absolu. De la même façon dirons-nous que l'instant cartésien et sa vibration constituent le *passé transcendental, ab-solu du soi concret*, en langage et en intentionnalité, en écart originaire eu égard à toute présence et à tout présent, mais ne cessant de courir au gré de l'instantané des revirements qui, à leur tour, en constituent l'incessante négativité, les font irréductiblement des simulacres d'être. Autrement dit, ce passé transcendental, originaire mais non pas original, ne cesse de hanter le soi (de langage et d'intentionnalité) comme son primordial archaïque qu'il ne faut donc pas confondre avec le passé transcendental proto-ontologique de l'affectivité, ni avec le passé transcen-

dantal schématique, l'un et l'autre étant indissociables d'un futur transcendental, alors que ce n'est pas le cas du passé transcendental du soi concret. Ce passé transcendental ne cesse de passer sans se passer, en écart par rapport à toute présence, tout instant temporel et tout présent : le retard de toute temporalisation par rapport à lui est originaire et incessant, et lui ne cesse de hanter toute temporalisation comme un *fantôme*, jamais en présence ni au présent. C'est d'une certaine manière ce sur quoi « tombe » l'*epochè* hyperbolique pratiquée de manière radicale.

Dès lors, une question pour nous plus grave encore, se pose : en quoi consiste, s'il y en a une, l'articulation de ce passé transcendental du soi concret et de la dualité passé transcendental/futur transcendental de l'affectivité et du schématisme modulant cette dernière en affectivités ? Rappelons que le soi concret n'est rien d'autre, originairement, qu'un condensé de l'affectivité à l'un des sièges de la *chôra* comme « milieu » de l'interfacticité transcendante, et de l'affectivité ébranlée par la « substitution » au sens de Levinas, et éveillée à l'ipséité par un regard qui la porte elle-même au regard. C'est dans le croisement des regards que, proprement, les amorces de sens (virtuelles) déjà en jeu dans l'affectivité se convertissent en sens en amorces, c'est-à-dire en phénomènes de langage, en schématismes de concrétilisations se temporalisant en présence. Jusque-là, pourrait-on dire, l'origine est passée et passe incessamment sans que la question s'en soit posée. Comme nous venons de l'ébaucher, cette question entre dans le champ phénoménologique dès lors qu'il y a interruption inopinée de ce qui est déjà en temporalisation en présence, car c'est ainsi que surgit quelque chose comme l'instant cartésien en tant que passé originaire, transcendental, toujours manqué ou mieux, toujours déjà et même toujours encore perdu, impliquant pour ainsi dire, si l'expression est possible, une rétention essentiellement ou intrinsèquement *vide*. Mais par là aussi, la question du sens qui s'est déjà posée avec le sens en amorce devient *ipso facto* question de l'origine, et pas seulement de l'origine de ce sens qui reste suspendu par l'interruption en son amorce. Ce passé transcendental du soi concret engagé dans le sens est donc un *vide transcendental* sans relais appelé par un futur transcendental, comme si l'écart dans l'écart se concrétilisait, par le jeu de l'instantané dans l'instant cartésien, en *écart nu*, non enjambé et non susceptible de l'être par le schématisme, mais transposé et susceptible de l'être dans l'instant temporel lui-même en suspens. C'est dire que ce *vide transcendental* du soi concret est radicalement contingent, lié aux revirements multiples de l'instantané, et dépourvu de toute affectivité – sauf peut-être, pour le sujet intentionnel constitué, pourvu de l'affect de la *surprise* : tout à coup, le mouvement du sens se bloque et s'anéantit sans que quelque appréhension d'angoisse ne « prépare » ou n'« accompagne » cet anéantissement, qui surgit brusquement, qui surprend le soi concret dans son in-nocence.

Or ce qui surprend, c'est l'instant cartésien comme *vibration* (clignotement) de l'apparence (du néant) au simulacre (de l'être). Dans cette vibration, ni le néant ni l'être n'ont de passé et de futur transcendantaux (proto-ontologiques et schématiques), car ils n'ont de statut que comme pôles tout virtuels de la vibration. Ce qui importe, ce sont les revirements du mouvement vers le néant dans le mouvement vers l'être, et réciproquement, du mouvement vers l'être dans le mouvement vers le néant. L'instant cartésien est donc comme une illusion à deux faces (*bifrons*), *gesplaten* comme le soi pur, de sorte que, depuis le soi concret, elle paraît comme le soi pur « lui-même » en tant qu'illusion opérant depuis sa virtualité, mais pouvant « envahir » le champ phénoménologique en inter-rompant le mouvement schématique, en y creusant instantanément une ouverture sur l'unicité divisée et sur l'éternité. C'est cela même, et rien d'autre, qui fait que le soi concret *n'adhère pas aveuglément* au sens qui se fait, et qu'il contribue à faire en assistant son faire. C'est donc de la sorte à partir de lui que le soi concert, non seulement prend « conscience » de soi, mais encore « ressent » l'attestation que les affections constituent les modulations d'une affectivité proto-ontologique, entre passé et futur transcendantaux proto-ontologiques, mais aussi de ce que, dans la mesure où il n'est pas maître absolu de ces modulations, celles-ci se produisent au gré d'un schématisme phénoménologique lui-même entre passé et futur transcendantaux. Cela a pour effet que le mouvement vers l'être puisse *s'excéder* dans le mouvement vers telle ou telle affection, et que, si l'une ou l'autre de celles-ci se met en schématisme, ce ne peut être, originairement, comme être, mais comme simulacre d'être encore miné par l'apparence du néant – ce qu'on a classiquement relevé comme son caractère instable, fluent, passager, non fiable pour la constitution d'une science (l'ontologie) : le flux classique, héracliteen, des « phénomènes », y compris, c'est remarquable, pour la conscience prise au registre de l'intentionnalité, là où les affections sont transposées en affects ou en sensations, alors même que les horizons des passé et futur transcendantaux sont engloutis par la répétition du présent (c'est que le soi pur est à l'œuvre tout au long), que la diastole est engloutie. Tout cela n'est ni être ni néant, c'est-à-dire (n') est *rien*, et est donc susceptible de l'époche phénoménologique par hyperbole.

## § 2. L'INSTANT CARTÉSIEN AU MOMENT DU SUBLIME

Ces précisions nous amènent en retour à analyser la situation, dans le moment du sublime, du « moment » du ressaut où une part de l'affectivité hyperdense décroche comme un *excès* sur celle-ci, excès qui n'en relève plus, et qui, insaisissable, est en fuite infinie comme dehors absolu (non spatial et non temporel) du champ phénoménologique. Ce « moment » du ressaut passe

mais ne se passe pas, et nous sommes irrésistiblement tenté de l'assimiler à l'instant cartésien comme origine insituable de la diastole. Car il s'agit aussi d'une interruption, non pas cependant d'un sens en amorce avec le schématisme de ses concrétuades (*phantasiai*-affections « perceptives »), mais de l'affectivité elle-même comme poussée ou devenir aveugle, où rien ne prévient ni n'enregistre le « moment » du ressaut. Celui-ci ne relève donc ni de l'affectivité ni du schématisme, ne prend « place » ni sous les horizons proto-ontologiques ni sous les horizons schématiques des passé et futur transcendants entre lesquels ou sous lesquels ils se déplient. Dans la « chose même », la *Sache selbst*, il n'y a ni avant ni après, et cependant, tout se passe comme si le ressaut ouvrait au registre, à l'écart de l'affectivité, où il y a diastole schématique modulant des affections, mettant donc l'affectivité ainsi modulée en contact avec elle-même, et constituant l'embryon du soi (le proto-soi). Cela, nous le savons, implique la mise en jeu d'un double écart, l'écart schématique des affections qui met en contact l'affectivité avec elle-même dans la mesure où cet écart est un rien d'espace et de temps, et l'écart extra-schématique *dans* cet écart, trace de la fuite infinie de la transcendance absolue, donc instant cartésien comme vibration, et qui, lui-même rien d'espace et de temps, constitue l'écart même que l'écart schématique ne cesse d'*enjamber* tant que le mouvement schématique n'est pas interrompu. Or, cet enjambement ne peut procéder que de l'affectivité comme poussée aveugle, donc de ce qui, de celle-ci, se condense comme soi concret qui assiste la diastole, étant du même coup entendu que l'écart enjambé ne peut être constitué que par l'instant cartésien en vibration, c'est-à-dire, du point de vue du soi, par le soi pur qui assiste à la diastole, depuis sa vibration même, hors de toute affectivité et de toute temporalisation, sa *Spaltung* consistant, rappelons-le, en le « clivage » de son unicité en apparence du néant et simulacre de l'être. L'enjambement dans le contact le fait paraître comme apparence ouverte au néant, et la résurgence de la modulation en écart schématique le fait paraître comme simulacre ouvrant à l'être qui vient précisément avec cette modulation – comme si, dans le premier cas, cet écart paraissait nul, et dans le second, consistant, ne fût-ce que dans l'instantané où il y aurait revirement de la fuite infinie de la transcendance absolue, en fulguration de cette dernière. Ajoutons que dans tout cela, il ne peut jamais être question de position. En elles-mêmes, les « choses » (*Sachen*) dont nous parlons sont des riens.

Le ressaut est donc ce « moment » où l'affectivité est tellement intense que le siège (de la *chôra*) où elle se densifie se « décharge » en expulsant un excès qui part radicalement « ailleurs ». Ou mieux, cet excès s'arrache de l'affectivité en y laissant une inguérissable blessure qui ne « cessera » de la diviser, et qui « paraîtra » comme vibration (clignotement) entre mouvement vers le néant et mouvement vers l'être – ce mouvement, qui est double, relève

de la poussée aveugle de l'affectivité qui n'a pas cessé. Sa seule ressource, pour ne pas conduire à l'anéantissement pur et simple, est de pousser le mouvement vers l'être de cette part d'elle-même qui a échappé à l'amputation par l'excès en fuite infinie, et ce, en se muant en mouvement vers l'affection comme mouvement, pour ainsi dire, vers l'une ou l'autre métonymie de l'affectivité, telle qu'elle surgit tout aussi inopinément de la vibration qui l'a interrompue (comme partie concrète de la part restante de l'affectivité). Mais comme la blessure ne cesse de « produire » ses effets, la béance qu'elle signifie, quoiqu'elle soit écart entre rien (l'excès) et rien (l'affectivité restante) ne pourra cesser de se rejouer comme un écart que la poussée affective ne pourra qu'enjamber sans parvenir à annuler la béance qui recreusera sans cesse l'écart, mais qui, du moins, permettra à la poussée affective de se rejouer dans le sens se faisant en laissant resurgir d'autres métonymies affectives, c'est-à-dire d'autres affections, cela, selon un jeu, par lui-même transcendant à l'affectivité même (donc aussi au soi concret qui viendra s'y condenser), donc selon un jeu qu'elle n'effectue pas parce qu'elle n'en est pas le maître, et qui est le jeu du schématisation. L'illusion sera ici de prendre les affections pour du « réel », donc de l'être, alors même qu'elles ne sont chaque fois que des simulacres de l'être, des mouvements prenant des *Wesen* sauvages en flottement pour en faire des *phantasiai*-affections, le terme de *phantasia* caractérisant bien leur nature de simulacres, non pas certes leur « inauthenticité », bien au contraire puisque nous ne sommes pas à un registre où il pourrait y avoir *mimèsis* ou simulation, mais leur incapacité d'origine à désigner quelque vérité ou fausseté. Elles viennent comme elles viennent, et rien de plus. Et il faudra un soi concret condensant l'affectivité pour les « reprendre » dans un schématisation de langage qui temporalise en présence, qui vise, à travers le sens qui se fait et qu'il assiste, l'affectivité tout entière, le *vivre* qui désormais lui paraît avec toute son énigme. Tout cela, tout ce que nous venons de dire, étant aux limites des pouvoirs de dire de la phénoménologie et même de la philosophie. Tout cela étant donc une sorte de *mythe*, non pas au sens anthropologique, mais au sens qui a été « réinventé » par Platon, le père de toute philosophie.

Qu'est-ce donc à dire, si c'est possible en d'autres termes, ou tout au moins, en termes voisins ? Dans ce qui précède, nous avons dit qu'il peut arriver que, dans la vibration de l'instant cartésien entre l'apparence et le simulacre, le mouvement vers l'être aille lui-même *en excès* sur sa reprise par le mouvement vers le néant – ce qui n'empêchera pas le revirement de se jouer –, en sorte que ce mouvement lui-même paraisse comme le *mouvement d'une affection* (le mouvement d'une partie concrète de la part de l'affectivité « continuant » de pousser « après » son amputation par la fuite infinie de la transcendance absolue). Cette concrétisation n'est donc pas immédiatement

celle de l'être, mais celle du mouvement vers l'être, qui « résonne » avec ou qui fait entrer dans la vibration (le clignotement) le mouvement par ailleurs aveugle de l'affectivité – la réciproque pouvant tout aussi bien s'envisager. Cela donc, de telle sorte que l'affectivité entre aussi en vibration tout en tendant à s'en détacher sans pour autant l'annuler, sinon dans son enjambement (qui fait l'écart schématique) immédiatement relayé par son resurgissement. Il y a donc par là accord de la vibration et du clignotement des enjambements/recreusements des écarts schématiques, c'est-à-dire accompagnement du schématisme par la vibration de l'instant cartésien, au gré de la *pluralité immaîtrisable des revirements*. Accord ou résonance qui fait les phénomènes de langage dans la mesure où les écarts schématiques, « emportés » par la résonance, ouvrent à l'apparence/simulacre comme des rétentions/protentions de langage en revirements réciproques, tendues vers le sens se faisant qui pousse à mesure de sa progression vers lui-même (son ipséité), à effacer les rétentions/protentions en question, lesquelles n'en sont que des relais tout provisoires, non fixés et instables, en quelque sorte fantomatiques, illusoirement fixés dans l'expression, toujours insaturée et relativement impropre. À moins qu'il ne soit aveugle, comme comportement (dans un babil transcendental dont l'expression est le bavardage), le langage est en ce sens toujours réflexif, c'est-à-dire, nous l'avons dit à suffisance, à la fois en progrédience et en rétrogrédience, avec cela, cependant, que l'affection en mouvement comme mouvement en excès vers l'être, affection qui l'ouvre à sa schématisation, ne relève pas du langage, le met en écart irréductible par rapport à l'instant cartésien du ressaut sublime comme origine.

Notre analyse ne serait cependant pas complète si nous n'envisagions que le mouvement en excès dans la vibration peut l'être aussi vers le néant, et c'est ce qui a lieu quand, dans la diastole, déjà engagée, se produit l'interruption, quand donc le soi concret, ayant pris pour l'assister le fil du mouvement schématique du langage, perd ce fil – quand, ayant commencé à chercher à *dire* quelque chose qui relève du sens et non de la significativité (toujours déjà intentionnelle), je « perds le fil de mes idées », en paraissant, à l'instant, l'avoir complètement « oublié ». Avant d'y venir d'aussi près que possible, il nous faut encore apporter quelques précisions à ce qui est censé « passer » (et non se passer) dans le passage de la systole affective à la diastole schématique à travers l'instant cartésien apparent (et même illusoire) du ressaut, c'est-à-dire à travers la vibration entre l'apparence et le simulacre. Nous y trouverons des compléments nécessaires à la réponse à cette dernière question de l'interruption.

Qu'en est-il plus précisément de la transcendance absolue et de sa fuite infinie ? De la transcendance absolue, nous avons dit qu'elle est radical dehors, inimaginable, incompréhensible, et cependant, comme l'infini carté-

sien, concevable. Elle est donc radicalement autre, c'est-à-dire aussi absolument autre sans même (elle n'est relative à un même que dans sa fuite infinie au moment du sublime). Son irruption dans le devenir in-nocent de l'affectivité affluant en surabondance est *arrachement* interne d'une part de celle-ci, et c'est en ce sens aussi qu'elle est traumatisme qui n'entre pas en temporalisation, mais dont, exceptionnellement par rapport à tout traumatisme, les « effets » sont pour ainsi dire « positifs ». Cet arrachement laisse dans l'affectivité une béance, un écart qui est rien d'espace et de temps et en lequel clignote l'instant cartésien comme vibration entre l'apparence et le simulacre, entre un mouvement vers le néant qui a pris la place de la transcendance absolue, et un mouvement vers l'être qui est celui de l'affectivité par là-même condensé en soi concret. Dans la mesure cependant où l'instant cartésien est unique et non temporel (éternel), sa vibration « affecte » tout aussi bien le soi concret qui par là même se divise (*Spaltung*) originairement entre lui-même comme élan de l'affectivité dans ses affections qui assiste *la diastole* en schématisation, et le soi pur qui assiste, en tant que la vibration intemporelle, à la diastole se déployant. Il y a donc *Spaltung* de l'écart entre écart schématique que l'affectivité en sa poussée ne cesse d'enjamber et l'écart dans cet écart, qui est la vibration interne aux affections et tout autant au sens se faisant dans leur schématisation en présence. Répondre à l'appel du sens engendré au moment du sublime, c'est donc enjamber l'écart schématique mais toujours, soit pour tomber « trop court » pour y intégrer l'écart extra-schématique (le sens échappe), soit pour tomber « trop long » dans l'illusion (de la saturation toute-puissante du sens). S'il y a schématisation phénoménologique, c'est précisément que le sens n'est que mouvement indéfini du sens vers le sens, non-coïncidence à soi du schématisation par l'écart qui se recrée incessamment dans l'écart du schématisation, où par là que le mouvement schématique, pour être tout à la fois progrédience et rétrogrédience, protensionnel vers la promesse de sens, et rétentionnel dans l'exigence du sens, ne peut jamais, en vertu de l'effet incessant de la vibration de l'instant cartésien, les faire coïncider – le sens intégralement possédé serait l'illusion qu'ils arrivent à coïncider en une « pointe », qui serait une « version » de la transcendance absolue.

Par fuite infinie, il ne faut donc pas entendre fuite à une « vitesse » infinie, car alors elle serait toujours déjà accomplie, illusoirement, en un infini quantitatif ou spatial. Mais il faut y entendre une fuite en accomplissement (en arrachement) infini, *en abîme*, donc selon un infini « qualitatif » ou plutôt dynamique. Dès lors que telle ou telle affection a surgi comme nous l'avons dit, c'est à la faveur d'un *excès* rendu possible par cet infini en elle, mais qui, au lieu de la ramener à la surabondance sublime, ne peut en éliminer la dimension d'apparence (coextensive du simulacre), et dès lors en fait de la

*phantasia*-affection, qui est « perceptive » parce qu’au moins en instance de « percevoir », depuis cette part obscure en elle, d’autres *phantasiai*-affections, dès lors aussi « perceptives », tout au long d’une chaîne de la sorte possible de telles *phantasiai*-affections « perceptives », articulée schématiquement au fil d’un sens à la recherche de lui-même. Elles en constituent des relais impossibles à fixer, porteurs à la fois d’apparence et de simulacre, des concrétudes de langage *creusées* par un *infini* qui ne relève plus, quant à lui, de la *phantasia*. Comme si, par là, le sens n’était aussi qu’une sorte de *frayage* de ces creux en *un creux* dans le « paysage » des *phantasiai*-affections qui rendrait mutuellement « perceptives » celles-là même qu’il traverse, et les distinguerait des autres. « Cheminement », si l’on veut, « sur » la *chôra*, de tel ou tel siège à tel ou tel autre.

### § 3. COMMENT SE RETROUVE LE « FIL PERDU » DE SES IDÉES ?

Une chose courante se produit dans l’« expérience de la pensée » : on « perd le fil de ses idées », on ne « sait plus ce qu’on voulait dire ». Le sens qui était en train de se faire s’est brusquement interrompu, perdu, et l’on reste face à une sorte de vide, ne sachant plus où aller. Et il n’y a pas de méthode pour retrouver le fil, sinon toute négative, qui consiste à laisser flotter l’« esprit », car le rappel, par animation volontaire de rétention, de tel ou tel mot ou syntagme n’est par lui-même d’aucune utilité. C’est d’ailleurs là que se trouve l’attestation que le sens n’a pas été présent, mais « a été », selon une expression provisoire, en présence sans présent assignable.

Et pourtant, pourvu que soit reconstitué le contexte symbolique (les expressions en langue) où la question de ce sens – telle ou telle « idée » – a surgi, pour peu que ce contexte, généralement plus ou moins fixé, se mette à jouer avec le flottement, le fil peut être retrouvé, et le sens peut se reprendre en son faire. Cela signifie que le phénomène de langage doit laisser quelque chose comme une « trace ». Mais comme cette « trace » n’est pas une rétention qu’il suffirait de ranimer, de quelle « trace » s’agit-il, sinon de la « trace » d’un mouvement, fût-il juste ébauché ? C’est donc à tout le moins un sens en amorce, mais pas n’importe lequel, donc pas n’importe quel mouvement de passer de l’amorce de sens au sens en amorce. Quel est donc le guide qui permet de retrouver ce sens en amorce, ce mouvement ébauché de ce sens vers lui-même, alors même que, par l’interruption, il s’est anéanti ? Il serait manifestement trop simple, car ce serait se donner la réponse d’avance, de penser que, parmi une pluralité en chaos de concrétudes en dispersion, il y aurait l’une ou l’autre qui puisse s’enchaîner avec une autre selon le « mécanisme » de la synthèse passive : il y faudrait encore la reconnaissance que

c'est bien de *ce* sens (de ce fil) qu'il s'agit. Apparemment donc, le fil s'est cassé sans retour possible, mais ce n'est pas le cas, même si le soi concret qui cherche à renouer le fil peut toujours se tromper, et croire reprendre le sens qui se faisait alors qu'il est en train d'en faire un autre. Le problème est bien, par conséquent, de comprendre comment peut se « reconnaître » le *frayage* du sens (frayage de creux pluriels lui-même tout en creux) qui ne peut se concevoir au passé que s'il est passé au massif transcendental du passé sans passer par un présent, donc sans se passer dans un présent muni de ses rétentions et de ses protentions.

D'une certaine manière, on peut dire que le sens (toujours, nécessairement en diastole) s'est anéanti par l'interruption, devenu mouvement virtuel, apparence du néant pour peu qu'elle n'y soit pas engloutie sans retour, dont il faudrait pour ainsi dire, dans un « temps vide », attendre la vibration avec le simulacre pour lui redonner « être » par le surgissement de telle ou telle concréétude, et par là, au moins, ressusciter un mouvement, un sens en amorce, mais, faut-il ajouter, sans aucune garantie, à ce stade de l'analyse, que ce sens soit précisément celui qui s'est anéanti par l'interruption. Il faut donc reprendre les choses de plus près en y incluant le frayage passé du sens au passé transcendental ou au massif transcendental du passé.

L'interruption implique l'instant cartésien et l'instant cartésien implique pour nous la vibration entre apparence et simulacre. Que le sens diastolique s'évanouisse implique que le fasse aussi, du même coup, le soi concret, qui n'a plus rien à assister, mais pas le soi pur qui, en quelque sorte, vibre en écho à la vibration de l'instant cartésien. Cela signifie que le soi pur n'est pas lui-même anéanti, mais que, à l'écart du néant dont il « est » l'apparence, il vibre aussi vers l'être dont il est pareillement à l'écart en tant que simulacre. Telle est sans doute la situation phénoménologique que nous avons désignée comme flottement. Flottement entre l'apparence et le simulacre, entre le mouvement de la diastole vers le néant et le mouvement de ses concréitudes en dispersion vers l'être, c'est-à-dire tout en simulacre. Alors *peut* se rejouer l'*excès* de mouvement vers l'être de l'une ou l'autre d'entre elles qui par là, d'une certaine façon, paraît moins menacée par le néant, invite au contraire à l'enjambement dans ce qui *pourra* être schématisation par report de l'écart interne à la vibration en écart schématique, appelant par là même les concréitudes en flottement à constituer des concréitudes en schématisation, au sein de ce double écart de l'écart schématique habité par l'écart extra-schématique en lui, entre enjambement qui l'annule et fulguration qui le reconstitue. De la sorte, c'est bien le frayage en creux qui se reconstitue comme frayage du creux qui ne cesse de hanter toute concréétude. C'est le passé transcendental vide de l'interruption qui vient redoubler le passé transcendental (ouvert sur le futur transcendental) schématique et proto-ontologique. Si le frayage lui-

même ne peut constituer la rétention de quelque présent, il constitue bien, de la sorte, par la médiation de la vibration de l'instant cartésien, « l'objet » d'une *réminiscence transcendante* qui, en réinscrivant son passé transcendental au massif du passé, en rend possible la réouverture en futur transcendental proto-ontologique et schématique. C'est aussi en ce sens que le frayage contribue à former le « paysage transcendental » du massif du passé, lequel « paysage » n'a précisément de statut que sous l'horizon du futur transcendental (proto-ontologique et schématique). Par là aussi, la reprise en vigueur du frayage va de pair avec la reprise en vigueur du soi concret avec telle et telle *phantasia*-affection « perceptive » et tel et tel lambeau de sens. Le jeu des deux dimensions, passé et futur transcendantaux, dans le frayage, « convertit » les revirements multiples internes à la vibration de l'instant cartésien en revirements multiples et mutuels des rétentions et protentions du langage, sans que, pour autant, la vibration de l'instant cartésien ne soit effacée. L'*epochè* phénoménologique hyperbolique du soi concret est toujours possible, avec le risque inéliminable, toujours possible, qu'il s'évanouisse dans le soi pur, c'est-à-dire, dans la vibration entre l'apparence et le simulacre, dans son écart comme pure apparence *du néant* (cela si la vibration en vient à se polariser autour du néant).

Il en résulte donc un statut phénoménologique très particulier, ou si l'on préfère, paradoxalement, du soi concret. En toute rigueur phénoménologique, il n'y a d'accès au statut et à la « nature » propres du soi concret que par l'*epochè* phénoménologique hyperbolique, et tout d'abord par le suspens de toute « passivité » de réception des concrétilogies de langage dispersées en sensations. Ensuite par le maintien de l'hyperbole, c'est-à-dire du double mouvement de progrédience/rétrogrédience qui court-circuite toute tautologie symbolique du soi, à l'avantage du soi en mouvement de soi à soi et assistant le schématisme de langage. Cela signifie que le soi concret dont nous parlons relève de l'interfacticité transcendante et qu'en ce sens, il est foncièrement *anonyme* – il peut tout aussi bien être, indifféremment, celui du phénoménologue, car il n'est pas du tout déjà question du « moi », du « toi » ou du « il ». Le champ phénoménologique comporte de multiples entrées. Corrélativement, que le soi concret, selon le processus que nous avons indiqué, ramène les concrétilogies phénoménologiques en dispersion par l'effet de l'interruption à l'enchaînement schématique où elles « commençaient » (avant l'interruption) à se concrétiser, cela signifie qu'ils les rouvre à leur articulation sous les horizons du passé transcendental et de futur transcendental proto-ontologiques et schématiques, c'est-à-dire les enchaîne comme autant de simulacres d'être, en mouvement vers l'être en tant que *phantasiai*-affections mutuellement « perceptives » par le fond d'apparence de néant qui les habite et qui est le frayage en creux les reliant par la vibration, en elles, de l'instant cartésien. Par là, il leur fait perdre toute appa-

rence, en réalité illusoire, de positivité, ce pourquoi, dans tout cela, il ne peut être question de réception passive reprise par un acte intentionnel.

Autrement dit, suite à l'interruption, par excès du mouvement vers le néant dans le néant, le soi ne redevient concret, à l'écart du soi pur vibrant en écho à la vibration de l'instant cartésien, qu'en assistant *le* mouvement de schématisation en langage qui a resurgi par réminiscence transcendante, d'abord de l'« avant » (passé transcendental vide) de l'interruption, ensuite de la réinsertion de cet « avant » dans la présence du sens se faisant. Ainsi, nous l'avons dit, ce soi est essentiellement *en mouvement, en contact avec soi* moyennant le clignotement de l'instant cartésien entre l'apparence et le simulacre, mais *anonyme*, et selon une articulation schématique qu'il assiste mais n'a pas faite, parce qu'il n'a aucune possibilité de la faire *ex nihilo* – seul le Malin Génie, lui-même illusion pure, pourrait le faire, comme sujet supposé maître de la distribution des vibrations de l'instant cartésien, et ce, dans l'illusion de narcissisme absolu du soi pur et du soi concret, ce qui détruirait en sa racine l'interfacticité transcendante.

Dans l'interfacticité transcendante, le « je », le « tu » et le « il » sont *a priori* interchangeables, parce qu'ils sont concrétués de phénomènes de langage en tant que leur tout concret – toute psychologie se trouve mise hors circuit. Le phénomène de langage est donc plus « global » que tout « je » qui doit, par *épochè* hyperbolique de sa positivité apparente, y trouver sa place (son siège puisqu'il s'agit de la *chôra*), se laisser pour ainsi dire « occuper » par telle ou telle concréture de langage encore embryonnaire à l'accouchement de laquelle il va activement procéder en l'assistant, et ce, tout en se « gardant » comme le mouvement même de cette assistance, ce qu'il ne peut précisément que si le soi pur comme vibration de l'apparence et du simulacre ne cesse de l'habiter comme son écart interne. *Comme si* déjà, dans cet écart avec le soi pur, le soi concret faisait le rythme tout virtuel du schématisme de langage qui l'ouvrira à sa « reconnaissance » et à sa duplication éventuelle dans l'expression. Alors que c'est le schématisme « retrouvé » dans la réminiscence qui lui impose ses pulsations, la distribution des pulsations du soi pur, lui impose donc de faire aller des concrétués vers le simulacre ou de les faire aller vers l'apparence, selon ce qui peut s'envisager comme une sorte de « sélection » des *phantasiai*-affections dansant dans le champ phénoménologique. C'est dire que le soi comme être, celui du *cogito*, « n'a pas le temps » de s'y installer, et c'est en ce sens que l'on peut interpréter l'aveuglement relatif du génie aux sens de ce qu'il « crée ». Dans la quête véritable du sens, ce n'est pas l'homme particulier qui « crée », mais c'est son génie ou son *daimon*. Et certes, cela n'exclut jamais une sorte de compromis avec les règles rhétoriques de la communauté dès lors que ce sens lui paraît digne (à tort ou à raison) d'être exprimé. Mais il s'agit là du passage en transposition de l'in-

terfacticité transendantale à l'intersubjectivité transendantale, où l'expression peut toujours se réduire à un simple comportement.

En d'autres termes encore, c'est quand le soi pur, vibrant en écho à la vibration de l'instant cartésien, en est au simulacre de l'être, au mouvement vers l'être, qu'il est susceptible de « rencontrer » l'une ou l'autre concréture en dispersion, et de là, se ranimer en soi concret, c'est-à-dire, dans ce mouvement même, non pas trouver en lui-même telle concréture, mais en quelque sorte la trouver dans telle ou telle, par la réminiscence portant, *par excès*, plus loin que la réminiscence du passé transendantal vide d'*« avant »* l'interruption, à savoir dans le champ ouvert entre le passé transendantal et le futur transendantal, où la concréture en question ne paraît jamais seule, mais avec d'autres en mouvement schématique. C'est pourquoi, en principe, ce n'est qu'en assistant *le* schématisme que le soi concret se « garde » comme *mouvement* de contact de soi à soi où se jouent les pulsations du soi pur entre apparence et simulacre. Et par ce mouvement, ces pulsations se convertissent en revirements instantanés entre protentions et rétentions du sens, et font que, dans le contact de soi à soi, jamais le soi concret ne s'identifie purement et simplement avec l'une ou l'autre concréture, mais garde sa mobilité qui est du même coup la mobilité même du sens *en vue de lui-même*, selon une télologie sans concept. Bref, c'est la vibration même de l'instant cartésien qui fait que ni le soi concret ni le sens se faisant ne sont aveugles à eux-mêmes, bien que, à ce registre architectonique, ils ne « disposent » encore d'aucun concept. Toujours est-il que c'est selon ce processus génétique, particulièrement difficile à « décrire », que se retrouve le fil qui a été cassé du langage comme phénomène, c'est-à-dire le « fil des idées ». C'est la seule manière pour nous possible d'envisager les choses, si l'on ne veut pas faire du soi quelque chose comme un point illusoire qui ne serait que l'œil tout puissant du Malin Génie, dont les concrétures créées le seraient *ex nihilo*, c'est-à-dire avec un référent qui ne serait que le néant.

#### § 4. DE L'*« AUTRE SOURCE » DES PHANTASIAI*

Avec l'interruption, il n'y a plus de « penser », parce qu'il n'y a plus de langage, ou parce que le schématisme s'anéantit inopinément, bloqué qu'il est par l'une ou l'autre affection qui s'est temporalisée en présent, avec ses rétentions et ses protentions, s'est donc transposée en sensation stabilisatrice de la diastase de l'instant temporel. Or, dans un premier « temps », le soi concret qui assistait le schématisme ne trouve plus rien à assister, ce qui veut dire, si l'instant cartésien ne clignote pas dans l'instant temporel, si l'affection transposée en sensation paraît illusoirement comme positivité, que le soi

concret s'évanouit du même coup dans le soi pur en vibration dont aucun des pôles n'est jamais atteint, pas plus celui de l'être que celui du néant. « Moment » de « désobjectivation », correspondant à celui de l'époche hyperbolique où le mouvement du soi vers l'être revire instantanément et indéfiniment dans le mouvement vers le néant et vice versa. Mais le néant vers quoi le soi tend est aussi – car il n'y a pas pluralité de néants – le néant où s'est engloutie la diastole. Par conséquent, à la mesure de ces revirements inopinés et infinis du mouvement vers le néant dans le mouvement vers l'être, les concrétudes de la diastole ne font pour ainsi dire que « prendre un bain de néant » et dansent de manière chaotique (le schématisme étant anéanti) dans le mouvement vers l'être si bien que ce que nous avons nommé apparence du néant est *aussi* la poussière des concrétudes en chaos, ou bien l'affectivité éclatée en fragments dansant de manière immaîtrisable dans le suspens du soi concret. Dans ce clignotement des concrétudes avec le néant, il peut se faire que, selon le revirement inopiné, l'une ou l'autre d'entre elles soit prise au mouvement vers l'être, et prise *en excès* de telle sorte qu'elle puisse réamorcer, du même coup, le soi concret en son mouvement, de manière donc à ce qu'il puisse assister le sens en amorce qui dès lors appelle de lui-même son appel à l'accomplissement de lui-même. Le fil des idées est « retrouvé » si ce sens en amorce est « reconnu » par le soi concret se ranimant en réminiscence transcendante d'un sens qui s'est déjà amorcé « avant » l'interruption. Et nous savons que ce qui est ainsi « reconnu » est un *frayage* en creux de creux dans le chaos apparent des concrétudes en dispersion – car il y a pluralité originale de tels frayages. Il va de soi pour nous que le « lieu » de cette réminiscence (elle-même double, nous l'avons vu) est le soi concret (et non pas le soi pur) comme simulacre d'être en contact avec lui-même, moyennant l'enjambement et la fulguration de la vibration propre à l'instant cartésien. Si le soi concret est foncièrement mouvement de contact de soi à soi, toute affection reprise par sa réanimation est elle-même en mouvement, et *en tant que telle*, elle peut être dite *affection-soi* – le soi n'étant pas être –, « é-motion » qui persistera jusque dans l'« espace » du dedans de la subjectivité, et *non pas affection du soi*. Ce sont les modulations plurielles de l'affectivité qui le sont du soi, ressenties par lui du dedans, mais de telle façon que le soi concret n'adhère pas aux affections prises pour elles-mêmes, et ce, parce qu'elles sont seulement articulées l'une à l'autre par les vibrations de l'instant cartésien, lesquelles habitent le soi concret du dedans et le font se moduler. Autrement dit, il n'y a de soi que s'il y a *Spaltung* entre soi concret et soi pur, et *Spaltung* interne au soi pur, alors que, dans les affections, il n'y a qu'une *Spaltung* entre l'apparence où habite, en abîme, le néant, et le simulacre de l'être où l'être n'est jamais que sur le point de poindre – comme s'il remettait son « lever » toujours à plus tard, d'affections en affections. Le soi

n'est donc pas aveuglément son affectivité et ses affections, ni même, on l'a vu, le langage qu'il assiste.

Qu'il y ait de la négativité dans toute affection-soi, nous n'avons d'une certaine manière pas dit autre chose jusqu'ici, mais qu'il n'y ait qu'un néant, celui où s'engloutit la diastole par l'interruption et celui dont il y a apparence dans la vibration de l'instant cartésien, cela signifie, dans les deux cas, que, le néant n'étant rien d'autre que la transmutation de la transcendance absolue en fuite infinie, le « négatif » dans l'affection est aussi l'écho transmué de la transcendance absolue en elle, écho qui clignote, par conséquent lui-même avec le proto-ontologique au passé transcendantal et au futur transcendantal, et de là, avec les mêmes horizons dans le schématisme où, pour ainsi dire, les affections acquièrent « plus » d'être. Et pour peu que les affections aient été « élevées » à ce dernier registre, la transcendance absolue en question est aussi la transcendance physico-cosmique qui confère aux affections leur dimension *cosmique*, bien au-delà de leur dimension subjective – ce qui fait qu'elles relèvent de l'interfacticité transcendantale et sont susceptibles d'entrer, au registre de l'intersubjectivité transcendantale, en *Einfühlung*, sans qu'il soit besoin d'expression en langue.

Cela étant, y a-t-il un rapport, et s'il y en a un, quel est-il, entre l'apparence du néant telle que nous venons de la comprendre et ce que nous avons nommé ailleurs l'« autre source » des *phantasiai*, ou bien entre l'« autre source » et les concrétués phénoménologiques dispersées ? L'« autre source » ne peut manifestement pas être constituée par le « réel brut » puisque celui-ci ne vient qu'*au terme* des processus génétiques de la subjectivité, comme caractérisant les objets pôles des actes intentionnels. Elle ne peut pas plus être assimilée à la transcendance physico-cosmique puisque celle-ci ne vient qu'avec le langage, comme son référent, déjà en schématisation hors langage, donc déjà transformé pour peu qu'elle puisse être envisagée comme ayant consistance a priori, c'est-à-dire quelque positivité en soi. S'il y a donc « autre source », ce ne peut être, par cette dénomination globale, que quelque chose comme l'apparence inconsistante du néant, le conglomérat inchoatif et indifférencié de ce qui n'est même pas encore *Wesen* sauvages (auxquels il faut du schématisme), pour ainsi dire (pour nous, par abstraction) la transcendance physico-cosmique sans schématisme, « danse » désordonnée de ce qui (n') est rien, n'étant ni néant ni être, sans proto-ontologique, à savoir sans passé transcendantal et sans futur transcendantal. C'est, si l'on veut, l'affectivité brute, tout en chaos, celle-là même qui peut, de manière radicalement contingente, donner par hyperdensification, « lieu » au « moment » du sublime. Donc aussi pure poussée aveugle et intemporelle de rien à rien, anarchique et a-téléologique, repérable, dans la temporalisation en présence, comme ce qui est « derrière » le passé absolu du futur au passé et ce qui est

pareillement « derrière » le futur absolu du passé au futur, comme ce qui est *en-deçà* de tout schématisation, comme le *fantôme* à la fois de la transcendance physico-cosmique et de la transcendance absolue. Et s'il y a « abstraction » possible de ce fantôme, c'est précisément par la médiation de la vibration de l'instant cartésien, si le mouvement vers le néant (en quoi s'est transposée la transcendance absolue) « rencontre », sur son « chemin », quelque chose qui n'est pas encore néant, absolu non être, mais *rien*, brouillard de l'obscur dont les particules elles-mêmes ne sont rien, indiscernables qu'elles sont des *Wesen* sauvages auxquels elles « donneront » lieu dès lors qu'elles seront prises par du schématisation.

Cela permet de comprendre que l'« autre source » est en quelque sorte médiatrice de l'apparence du néant et du néant lui-même, pour ainsi dire ce qui clignote dans une *epochè* hyperbolique poussée « plus loin » que le soi pur, vers un anonymat que le disperse. *Comme si* le revirement du mouvement vers le néant dans le mouvement vers l'être se produisait prématûrement, retenant l'apparence au bord de son anéantissement, mais inscrivant dans le simulacre – dont on sait qu'il se démultiplie lui aussi – la dimension d'une pulvérisation virtuelle, et non pas simplement celle de l'évanouissement. C'est dire que l'« autre source » clignote aussi avec le soi pur, qu'elle est sise en l'un de ses revirements possibles, mais pour ainsi dire à son « rebord » même, avant que ne l'emporte, pour un « moment » lui-même intemporel, le mouvement vers l'être qui l'inscrira dans la double schématisation hors langage et en langage. En ce sens donc, celle-ci l'est de ce *fantôme* de la transcendance absolue et de son double dans la transcendance physico-cosmique, c'est-à-dire, nous l'avons dit, la « prise » des « particules » de l'« autre source » en *Wesen* sauvages et *phantasiai*-affections pures, et la « prise » de ces dernières en *phantasiai*-affections « perceptives ». Originairement, au moins dans l'architectonique phénoménologique, l'affectivité tout entière (comme concept) est un fantôme de la transcendance absolue et de la transcendance physico-cosmique – fantôme qui se révèle ou se dissipe comme tel au « moment » du sublime.

Si l'on en revient aux concrétudes de langage dispersées par l'interruption du schématisation, il vient que, malgré l'anéantissement du schématisation, elles en gardent une certaine trace, qui est une certaine transmutation les ayant transformées en affections-mouvements (et en affections-soi), simulacres minés de néant. Or, cela les « rapproche » de l'« autre source », sans les y identifier puisque, désormais, dans leur dispersion même, elles demeurent différencier, prêtes, en quelque sorte à être reprises, par excès de leur mouvement vers l'être, dans une schématisation en langage, assistée par un soi concret par là même ranimé, et susceptible de la réminiscence transcendantale du frayage en creux du sens dans son faire. C'est donc cela qui différen-

cie les concrétudes en dispersion des « particules » de l'« autre source », et en retour, celle-ci n'est rien d'autre que *ce qui fait apparence dans l'apparence du néant*, en tant que médiation entre le mouvement vers le néant et le mouvement vers l'être, trace virtuelle du revirement dans le champ phénoménologique.

Trace virtuelle parce que l'« autre source » prise en soi n'est qu'une illusion transcendante résultant d'une transgression architectonique. En elle-même, elle est *apeiron*, radicalement inconsistante, clignotant certes avec le néant mais sans jamais se stabiliser, jamais positive, fantôme de transcendance, d'un dehors radical, irrémédiablement inaccessible *comme tel*, et même en court-circuit du « moment » du sublime. Dans cette illusion, qui en tant que telle peut basculer en un simulacre virtuel, elle peut paraître comme « réservoir disponible » pour toute *creatio ex nihilo*, mais ce n'est, strictement, que pour ce simulacre virtuel de soi concret qu'est le Malin Génie générateur précisément d'illusions *ex nihilo*, de manière arbitraire, sans autre référent que le néant. C'est ce qui peut toujours se produire quand, pris par la toute puissance, le soi concret, par narcissisme absolu, s'assimile au soi pur, s'identifie à la vibration de l'instant cartésien et, faisant (bien plutôt qu'accompagnant) du faux langage, s'adonne aux « fantaisies » de la pure construction dans et sur le vide, fabrique un *constructum* fait de *constructa* – l'être poussé au bout de lui-même s'identifiant au néant, la vibration de l'instant cartésien ayant été court-circuitée, et l'apparence ayant été identifiée au simulacre, le virtuel abusivement converti en réel.

Il faut donc rigoureusement distinguer, dans le *Spaltung* du soi pur, entre, d'une part, le soi pur comme apparence de néant où il y a en quelque sorte « désindividuation » complète, éparpillement vers le néant de « particules », sans véritable statut phénoménologique, de l'« autre source », fantôme de transcendance (absolue et physico-cosmique), et d'autre part le soi pur comme simulacre de l'être où s'enclenche la « conversion » des dites « particules » en affections, simulacres par la dimension de *phantasia* qui, irréductiblement, les accompagne, et où s'amorce l'enchevêtrement qui fait sens entre l'affectivité et le schématisme. Ainsi se produit ce que l'on peut nommer « l'individuation archaïque » du soi concret par les affections-*phantasiai* que son mouvement vers l'être met en mouvement dans le langage. Archaïque, cette individuation l'est en ce qu'elle amorce l'individuation plus proprement dite du soi concret par le langage dont il assiste le schématisme, mais pas encore individuation complète dans la mesure où le soi concret en question est encore anonyme, partie concrète de l'interfacticité transcendante. Pour qu'il y ait individuation au sens où on l'entend généralement, pour que le moi se distingue du toi et du il, il faut en passer par la transposition de l'interfacticité transcendante dans l'intersubjectivité transcendante, c'est-à-dire de

la *Leiblichkeit* (et de la *chôra*) à la *Leibkörperlichkeit* (et à l'espace découpé par des opacités), la *Leiblichkeit* se retrouvant en chaque individu dans son « espace » du dedans, son intimité, toujours relativement inaccessible à tout sujet individué, sinon par sa sensibilité (au sens le plus large) qui non seulement habite le champ phénoménologique tout entier (il n'est pas l'intérieur du corps en tant que *Körper*), mais gît dans les profondeurs abyssales de tout sujet ; de telle sorte que personne ne puisse dire très exactement ce qu'il est – seul son « qui » est repris par l'institution symbolique, en l'occurrence son nom propre et tout ce qui y est accroché. Et dans ce champ intersubjectif, c'est essentiellement la sensibilité dont nous parlons qui peut « faire l'objet » de l'*Einfühlung*, ainsi du reste que l'indique clairement le terme allemand. Le reste est l'objet de la communication (d'informations) et du comportement, au sens quasi-animal du terme.

Du néant pur, à savoir, si l'on veut, de la mort (dehors absolu pour le soi), il est aussi *impossible* de parler que de l'être pur, c'est-à-dire de l'immutabilité unique et éternelle des Éléates. Nous n'en sommes jamais, en toute rigueur phénoménologique, qu'à *l'apparence comme rien*, c'est-à-dire ni être ni néant. Mais ce rien, nous l'avons vu, est *dynamique*, il est tremblement ou vibration, clignotement entre deux pôles jamais atteints, même s'ils peuvent changer de nom selon le registre architectonique auquel on les envisage. Du néant, il ne peut y avoir qu'apparence ou fantôme, soi-fantôme ou soi-feux follets, de ceux dont parle Hegel dans un passage célèbre de la *Realphilosophie d'Iéna* (1805-1806), tout au début de la *Philosophie de l'esprit* (ed. Hoffmeister, Meiner, pp. 180-181), quand, très énigmatiquement, il « décrit » ce que le regard voit dans les yeux d'autrui qu'il regarde : feux follets de la mort. Et c'est quand cette apparence clignote avec le simulacre de l'être qu'il y a croisement des regards, que se trouve et se retrouve le langage. Mais il y faut précisément ce clignotement, c'est-à-dire la vibration de l'instant cartésien, sans compter qu'il n'y a rien, a priori, en toute rigueur phénoménologique, qui contraine d'assimiler l'apparence du néant à l'apparence, qu'il ne peut y avoir, de la mort, depuis la poussée innocente du devenir et le schématisme qui la distribue ou l'économise. De la mort, on peut juste dire que c'est une interruption « sans lendemain », où ne joue même pas l'instant cartésien. Elle passe mais ne se passe pas, et une seule fois. Elle ne se « vit » pas, ne se « précède » qu'en concept, et seul ce concept peut inquiéter, hors de toute prise phénoménologique, dans toutes sortes de constructions.

## III.

*Transcendance absolue, instant cartésien  
et schématisation : variations phénoménologiques*

On peut raisonnablement supposer que la situation la plus élémentaire du champ phénoménologique est celle de son « sommeil », à savoir de l'adhérence à soi du vivre animal comme poussée aveugle. D'elle, nous ne pouvons rien dire puisque, non seulement nous vivons dans la non-adhérence à soi, il est vrai selon des degrés, mais encore dire n'est possible, précisément que dans cette même non-adhérence à soi, dans l'écart de soi à soi qui n'est pas encore acte de réflexion. Pour qu'il y ait éveil, nous le savons, il faut qu'il y ait une rupture de cette adhérence, et cette rupture passe (sans se passer, sans déjà faire du temps) au « moment » du sublime comme « ressaut » où le vivre (l'affectivité), en hyperdensité en lui-même, « décroche » de lui-même, laisse échapper de lui-même un excès qui n'est pas de lui-même, parce qu'il l'est de « quelque chose » de radicalement autre, la transcendance absolue en fuite infinie, ab-solute en un radical « dehors » qui n'a rien de spatial, mais qui creuse un écart – comme *rien* d'espace et de temps – dans le « vivre » ou l'affectivité elle-même. De la sorte se met à jouer en celle-ci ce rien qui ouvre l'affectivité au contact avec elle-même dans son enjambement de cet écart comme de ce rien d'elle-même. Ce contact de soi à soi de l'affectivité est pour ainsi dire la relation la plus archaïque ou la plus sauvage qu'elle entretient avec elle-même dans sa poussée. Et cette relation est médiatisée par le « ressaut ».

Du point de vue architectonique, celui-ci, qui passe sans se passer, peut être désigné par l'*instant cartésien*, précisément sans passé et sans avenir, qui correspond bien au caractère foncièrement inopiné et insituable du ressaut. Cependant, à suivre Descartes dans sa rigueur, cet instant est *unique* et *éternel* : ce n'est pas en soi qu'il se répète dans la création continuée (cela supposerait sa temporalisation au moins comme instant temporel), mais pour nous, qui sommes (vivons) toujours déjà dans le temps. Cela même pose la question de savoir s'il correspond à ces caractères à vrai dire conceptuels des caractères qui seraient phénoménologiques – et susceptibles de servir de base aux premiers.

Il y a dans le « ressaut » quelque chose d'instantané (*exaiphnès* de la troisième hypothèse du *Parménide* de Platon) et pourtant, du même coup, quelque chose qui paraît irréversible. Dans la mesure en effet où le « ressaut » délivre l'affectivité de son engorgement hyperdense (systole), où donc

il la conduit à la « détente », qui s'articule en diastole, il paraît de son côté comme commencement, ou, à tout le moins comme in-quiétude du commencement, ébranlement qui invite à quelque chose qui est comme une « ombre d'idée » avant l'idée, donc qui est, dans nos termes, sens en amorce, ou, à tout le moins, appel au saut de l'amorce de sens (qui ne l'est que pour nous) au sens en amorce (qui l'est pour le soi concret). Dans la mesure, en outre, où il faut se garder ici de toute idée de succession, laquelle ne serait que construite par nous pour les besoins de notre intelligibilité, il faut arriver à penser que l'instant cartésien condense en lui-même ces deux caractères du « ressaut » que rien de temporel ni de spatial ne distingue. Que l'instant cartésien, par conséquent, clignote ou tremble entre l'instantané qui l'attire au néant (en lequel s'est muée la transcendence absolue dont il ne reste, pour ainsi dire, dans le champ, que sa fuite infinie hors du champ) et l'inquiétude du commencement qui l'attire à l'être (à ce que le « vivre » soit dans le contact de soi à soi). Si l'on peut nommer le « ressaut » comme « sur-prise » de l'affectivité tout entière, qui brise son in-nocence originale, on dira de l'ébranlement qu'il constitue la surprise dans et de la sur-prise. En tant que tel, il est déjà au moins amorce d'affection.

Autrement dit, et à vrai dire, l'instant cartésien, d'une part, est attiré (fuite infinie) par le néant, pris à l'anéantissement ou à l'évanouissement (ce qui le rend en effet insituable), mais sans y tomber ou sans y atteindre, dans la mesure où, d'autre part, il est attiré par l'être, à ce qui, malgré tout, nous permet d'en parler comme de l'amorce d'un commencement. En tant qu'il n'en vient jamais à se perdre dans le néant auquel il n'adhère pas, nous dirons que son mouvement vers le néant constitue, en lui, l'apparence du néant. Et en tant qu'il n'en vient jamais à se stabiliser dans l'être (ce qui ferait de lui un instant temporel) auquel il n'adhère pas non plus, nous dirons que son mouvement vers l'être constitue, en lui, le simulacre de l'être. Dans la mesure où ces deux mouvements sont indissociables, qu'ils en constituent, hors temps et hors espace, le tremblement ou le clignotement, où donc aucun des pôles (néant, être) n'est jamais atteint, nous dirons que la figure phénoménologique paradoxale de l'instant cartésien est de trembler (clignoter) *entre* évanouissement et surgissement (ou, pour reprendre un terme de Leibniz, fulguration), c'est-à-dire apparence du néant et simulacre de l'être. Plus précisément, à condition de bien comprendre ce qu'il en est du clignotement phénoménologique, et de bien comprendre que le statut de l'apparence dépend de cela même dont elle est l'apparence, l'apparence du néant serait pure illusion confondue ou engloutie par le néant si elle n'était secrètement habitée, du fait du clignotement, par le simulacre de l'être, seul propre à ne pas la laisser adhérer au néant ; et le simulacre de l'être serait être pur et simple (« étant ») s'il n'était secrètement habité, du fait du même clignotement, par l'apparence

du néant, seul propre à ne pas le laisser adhérer à l'être, à faire paraître l'être sans être lui-même confondu avec lui (semblant d'être). C'est dire que les « deux » mouvements que nous distinguons dans le clignotement n'en constituent qu'*un seul*, celui même de l'instant cartésien, qui *revire*, dans l'instantané, de l'apparence du néant au simulacre de l'être et réciproquement : l'un *dans* l'autre et l'un *hors de* l'autre, sans qu'ils soient jamais identiques.

Il en résulte que c'est encore *l'instantané des revirements* qui fait le tremblement (et l'apparente division) de l'instant cartésien. C'est en quelque sorte le redoublement de la sur-prise (du ressaut) dans la surprise de l'instant cartésien. À quoi il faut ajouter que le tremblement de ce dernier implique la *pluralité* contingente et indéfinie des revirements, et que c'est cette pluralité seule qui permet de saisir, en quelque sorte à sa racine, ce que Descartes visait par « création continuée ». Sinon que pour nous, rien ne s'y conserve, à part le tremblement, et que tout s'y dispose en chaos au gré des revirements qui sont, insistons-y, hors temps et hors espace. Tout : c'est-à-dire l'affectionnalité elle-même, émiettée en ce que nous avons nommé « particules » qui sont littéralement autant de « matrices » d'affections, et qui, dans la situation ici décrite, « sont » à l'état *virtuel*, comme un brouillard de nulle part, le champ du fantôme de la transcendance absolue<sup>1</sup>, « autre source » des *phantasiai* dans les *phantasiai*-affections – mais pas *Wesen* sauvages puisque, dans ce brouillard, il n'y a rien de schématique.

\*  
\* \*

Qu'en est-il, d'un point de vue plus proprement phénoménologique ? Le caractère propre tant du « ressaut » que de l'instant cartésien est qu'ils « passent » sans se passer, sans « donner lieu » à une temporalisation intrinsèque. Par conséquent, si le « ressaut » demeure à jamais inaccessible (il est à jamais impossible de coïncider avec lui), l'instant cartésien qui en est en quelque sorte, dans son tremblement, la trace phénoménologique (comme partie concrète d'un tout concret), ne peut être l'« objet » que d'une réminiscence transcendantale d'un passé transcendental *vide*, et ce, depuis la diastole en amorce, c'est-à-dire depuis telle ou telle affection déjà inscrite sous les horizons proto-ontologiques du passé et du futur transcendantaux proto-ontologiques. En ce sens, l'instant cartésien ne constitue pas un phénomène, mais habite l'affection en question comme le « point de fuite » vers le néant en lequel s'est muée la fuite infinie de la transcendance absolue, l'affection

---

1. À mi-chemin de la transcendance absolue pure et simple et de la transcendance absolue physico-cosmique.

constituant pour sa part le *commencement* de la diastole, mais le commencement impliquant son origine comme toujours déjà perdue. Ce n'est donc pas le néant qui commence (sinon dans l'illusion pure du Malin Génie qui s'anéantirait si elle se « réalisait »), mais c'est l'affection, et ce, à partir d'elle-même – ce « même » ne se constituant pas comme caractère d'une identité, mais comme celui d'une ipséité qui est tout à la fois celle du soi concret qui assiste la diastole et celle du sens en amorce. C'est dire que le commencement est irréductiblement celui de la diastole, mais qu'il porte en lui-même la question sans réponse possible de son origine comme allant de pair avec la question encore inchoative du sens qui reste à faire.

Il n'est donc pas non plus possible que le phénoménologue se place au point de vue même de l'instant cartésien qui n'est rien d'autre qu'un tremblement entre deux pôles tout d'abord indéfinis du point de vue phénoménologique, mais qui ne deviendront apparence du néant et simulacre de l'être que depuis le commencement. En lui-même, l'instant cartésien exclut toute coïncidence avec lui, et il n'est donc pas une *archè*. Son apparente « dualité » peut être comparée à la foudre, à la quasi-coïncidence, quand on est au cœur de l'orage, entre l'éclair et le tonnerre, la différence étant ici qu'il n'y a rien ni personne pour voir l'éclair, mais qu'il y a quelqu'un pour entendre le tonnerre, déjà diastolique – et croire coïncider avec l'éclair invisible, c'est se prendre pour propre à engendrer la foudre, c'est donc se prendre pour Dieu qui serait en l'occurrence indissociable du Malin Génie.

Si donc il n'y a pas d'*archè* unique, il y a bien pluralité originaire d'*archai* comme autant de métamorphoses a priori possibles de « particules » dispersées d'affectivité en « affections » habitées par le néant de leur origine, donc clignotant entre apparence du néant et simulacre d'être, et constituant de la sorte autant de sens virtuels en amorce, le sens lui-même y étant chaque fois *télos*, mais *télos* lui-même virtuel et jamais atteint. Dans ce cas très intermédiaire et *encore hors temps* (et espace), les « particules » toutes virtuelles d'affectivité se muent en amorces toutes virtuelles de sens en chaos intemporel au sein du tremblement intemporel de l'instant cartésien, où aucune fluctuation en excès n'est supposée polariser le tremblement vers l'être, où donc les simulacres sont immédiatement repris par les apparences, et les apparences par les simulacres, ce qui maintient les affections dans leur statut de virtualités, plurielles, mais sans ordre a priori. Encore une fois, ce sont les revirements qui sont multiples, pas l'instant cartésien.

Interrogeons-nous un moment sur le statut phénoménologique de la transcendance absolue. Il est entièrement négatif puisque celle-ci est radicalement inaccessible, « dehors » non spatial ab-solu, c'est-à-dire aussi extra-schématique. Rappelons que Descartes l'assimile à l'infini dont il dit qu'il est incompréhensible mais concevable. Quoique dans une tout autre économie, nous

dirions quasiment la même chose, sinon que pour nous l'infini n'est pas assimilable à Dieu, et qu'il laisse malgré tout sa trace dans l'instant cartésien, sa fuite infinie s'y muant en mouvement vers le néant, c'est-à-dire en apparence de néant divisant l'affectivité du dedans. Pour autant qu'on puisse parler de la transcendance absolue *comme telle*, on voit en tout cas qu'elle *n'est pas* phénomène, qu'elle *nie* tout phénomène, qu'elle en est pour ainsi dire le néant actif, c'est-à-dire le foyer même de la *négativité* au sens hégélien, constituant la dimension *phantastique* (de *phantasia*) de tout phénomène et de toute partie (affection) de phénomène, faisant donc de tout phénomène et de toute partie de phénomène du *simulacre d'être*.

Dire que le néant est actif, c'est dire, quoi qu'il en soit, que le néant est « quelque chose » (*etwas*), et ce « quelque chose » ne peut être, pour nous, que l'apparence pure (du néant) qui clignote avec le simulacre d'être. « Quelque chose », donc, que le néant paraît être, dans le simulacre, puisque, en soi et par définition, il n'est pas. Qu'il soit actif, cela veut bien dire qu'il est anéantissement, évanouissement, mais jamais atteints, sans quoi il n'y aurait rien du tout, pas même d'affections ni de phénomènes, tout serait « nuit noire » où tout serait englouti, y compris même l'affectivité – peut-être peut-on y voir une figure (trope) de la mort. Ce sont donc les revirements dans cette zone sombre où tout risque de s'engouffrer dans le néant qui « font être » le néant en apparence, à l'écart de lui-même, et c'est seulement cette apparence qui peut constituer le pôle du clignotement avec le simulacre d'être, autre pôle du même clignotement. Nous l'avons dit, s'il n'y avait celui-ci, l'apparence du néant serait inconsistante, immédiatement aspirée, sans retour, dans le néant – ce dernier ne pouvant par lui-même donner consistance à l'apparence dont il ferait l'« objet », il faut bien que cette consistance, quelque « éphémère » (ou plutôt hors temps) qu'elle soit, lui vienne, dans le tremblement de l'instant cartésien, du simulacre d'être, lui-même simulacre parce que hanté par l'apparence du néant. Ce n'est donc pas, à proprement parler, l'instant cartésien qui fait la rupture (le « ressaut », l'interruption de la diastole), mais c'est bien lui qui, phénoménologiquement, *paraît*, dans son tremblement, la déclencher, mais aussi, du même mouvement de trembler, articuler déjà la rupture, au moins virtuellement, sur la diastole – d'où l'illusion que l'instant cartésien paraisse comme l'instant de la création à partir de rien, à savoir à partir de la métamorphose de l'infini, de la transcendance absolue. En ce sens, on peut parler de l'apparence du néant comme du fantôme de la transcendance absolue en fuite infinie, et du simulacre de l'être comme du fantôme du commencement de la diastole. Le premier cas est corrélatif de l'anéantissement de la diastole, et le second l'est de l'anéantissement de la systole. Et l'anéantissement de la diastole va de pair avec l'annulation de l'écart schématique, donc avec la dispersion quelconque

des concrétués diastoliques, de même, à l'inverse que l'anéantissement de la systole va de pair avec l'ouverture de l'écart schématique, donc avec des sens virtuels en amorce comme distributions schématiques de ce qui paraît comme concrétués diastoliques. Dès lors, la systole comme fantôme de la transcendance absolue paraît, en écart par rapport à elle, comme poussière ou brouillard de « particules » *a priori* quelconques, et le sens virtuel en amorce comme « attracteur » de « particules » qu'il est sur le point de transmuer en concrétués diastoliques, c'est-à-dire en *phantasiai*-affections. Ainsi l'instant cartésien paraît-il, du point de vue phénoménologique, comme suspens radical, comme *épochè* hyperbolique « en action » – cela même que le phénoménologue doit s'efforcer de rejoindre, pour ressaisir la phénoménalisation du langage « sur le vif ».

\*  
\* \* \*

Ce serait une illusion de croire que l'instant cartésien en son tremblement constitue une actualité stable, en somme une sorte de phénomène où apparence et simulacre constituerait une unité par elle-même immuable, ce qui aurait pour corrélat que le phénoménologue puisse s'y installer. Cela irait de pair, en fait, avec la stabilité supposée de l'être et du néant qui constituerait pour ainsi dire les limites d'un intervalle dans lequel il y aurait des revirements. Il faut se garder, en d'autres termes, de faire de l'instant cartésien une abstraction, alors qu'il n'est jamais que partie concrète à l'œuvre (effective ou virtuelle) dans le tout concret des phénomènes. C'est cela qui doit être compris.

Si l'instant cartésien, comme figure (trope) phénoménologique du « ressaut » au « moment » du sublime ou de l'interruption d'une diastole déjà engagée, est bien *un et éternel*, il n'empêche que les revirements sont rappelons-le, ceux, incessants mais hors temps, des mouvements vers le néant en mouvements vers l'être, et réciproquement. Or rien ne garantit, *a priori*, la fixité des « points de rebroussement » de ces revirements, ni non plus leur vivacité. Autrement dit, s'il y a, dans cet intervalle fictif entre apparence et simulacre, des limites, ce sont, d'un côté, que nous désignerons comme minimum, le néant où risque toujours de s'anéantir l'apparence, et dans ce cas, il n'y a plus d'affection ni même rien du tout, et de l'autre côté, que nous désignerons comme maximum, celui de l'être « plein » de l'affectivité, dès lors hyperdense et sans affection, et dans ce cas, nous nous retrouvons dans les prémisses du « moment » du sublime. Entre ces deux limites, à vrai dire indéfinies parce qu'en elles-mêmes inaccessibles, tous les excès ou défauts sont *a priori* possibles. Les mouvements induits par les revirements sont *plus ou*

moins vifs, sans quantité définie (ni définissable) ou plus ou moins faibles. À quoi correspondent donc des affections plus ou moins intenses ou plus ou moins étouffées – jusqu'à la quasi-nullité qui a pour répondant phénoménologique l'une et/ou l'autre « particule » de l'autre source, à savoir, du point de vue positif, l'un et/ou l'autre signal en provenance du dehors (interne ou externe) non phénoménologique. C'est dire que les revirements internes au tremblement de l'instant cartésien donnent des *fluctuations* d'intensité des affections, fluctuations qui sont phénoménologiquement contingentes et donc a priori inopinées (si l'on met hors circuit les configurations affectives dont s'occupe la psychanalyse), non réglées par quelque « mécanisme ».

Il n'empêche que se pose la question, pour nous primordiale, de savoir ce qui fait qu'une affection (plus complètement : *phantasia-affection*) plus intense « appelle » le langage, et tout d'abord le schématisme, mais en un écart tel que la *phantasia-affection* devienne « *perceptive* », à savoir « *perceptive* » d'autres *phantasiai*-affections par là même pareillement « *perceptives* ». Autrement dit, tel que la négativité de l'apparence du néant dans le simulacre d'être qu'est l'affection, devienne *motrice* au point de lui faire *rencontrer* d'autres *phantasiai*-affections (qui surgissent de manière contingente) susceptibles de s'engrener les unes les autres au sein d'un schématisme susceptible d'être repris dans un schématisme de langage.

On peut déjà comprendre que si l'affection (le simulacre) clignote avec l'apparence, ce n'est pas, *ipso facto*, pour se retrouver à l'identique dans ce qui ne serait que sa répétition, mais que c'est, eu égard à la contingence des revirements, pour se « retrouver » (contact de soi à soi) en rencontrant une autre affection. Dès lors, ce qu'on peut déjà saisir, c'est, dans ce mouvement où l'instant cartésien ne reste pas figé sur lui-même, la manière dont l'écart a priori extra-schématique de l'instant cartésien peut se « convertir » (sans s'abolir) en écart virtuellement *intra-schématique*, sans que, nécessairement, cette conversion fasse du sens (transcendance physico-cosmique). Pour qu'il y ait sens, en effet, il faut que, d'une manière ou d'une autre, la rencontre de l'autre affection ne soit pas aveugle, mais réglée, en quelque sorte, par une téléologie sans concept, qui est celle du sens. Autrement dit, si nous venons de comprendre quelque chose du processus selon lequel une « affection »<sup>2</sup> peut constituer une amorce de sens, nous n'avons pas encore compris comment cette amorce de sens peut se muer en sens en amorce, dès lors en route vers lui-même comme de son ipséité. Dans l'expression « amorce de sens », il faut entendre sens au pluriel, et donc les entendre comme encore virtuels. Ce n'est encore qu'une partie concrète du commencement de ce qui doit

---

2. Les guillemets indiquent que nous sommes au registre de la transcendance physico-cosmique.

encore advenir en tant que diastole. Et pour cela, la poussée aveugle, anarchique et a-téléologique (innocente) de l'affectivité ne suffit pas – comme si l'« affection » était aveuglément poussée à combler un vide, son écart interne, dans une autre « affection ».

Ce qu'il faut en tout cas concevoir, c'est que l'affectivité dans la diastole se schématise indépendamment de la transcendance absolue, que cette dernière n'est pas ce qui « donne » le sens, ni non plus ce qui le « fait » – pour le « faire », il faut, nous le savons, l'assistance d'un soi concret *gesplaten* du soi pur. Car il faut par ailleurs que les revirements internes à l'instant cartésien se muent en revirements mutuels des rétentions et des protentions *du sens* en advenue de lui-même – il faut que, à tout le moins, s'amorce la temporalisation en langage. En quoi celle-ci communique-t-elle tout d'abord avec ce que nous nommerons provisoirement et faute de mieux, le « décalage » de l'instant cartésien et de son tremblement dans l'affection ?

Plusieurs points sont ici à préciser. En premier lieu, si, dans les revirements de l'instant cartésien, l'une ou l'autre « affection » paraît par son excès, elle paraît certes comme simulacre (d'être) habité par l'apparence du néant (qui en constitue la négativité), et cela veut dire qu'elle aussi *paraît en tremblement*, en quelque sorte en écho à celui de l'instant cartésien. C'est cela, proprement, que nous nommons « décalage » de l'instant cartésien dans l'« affection », « décalage » qui est aussi celui de la pluralité indéfinie de ses revirements, où l'« affection » peut virtuellement se muer en pluralité d'« affections », pour peu que celles-ci paraissent pareillement en excès. C'est donc déjà comme si telle « affection » en excès en appelait ou en évoquait d'autres, également en tremblement, pré-esquissant pour ainsi dire autant de diastoles virtuelles. En second lieu, ce « décalage » dans l'« affection » est tel qu'il ne laisse rien se passer, car l'« affection », et de là les « affections », *passent* mais *ne se passent pas*, tout comme l'instant cartésien qui résonne en elles. C'est comme si ce dernier se dédoublait par *Spaltung* entre *dans* l'« affection » et *hors* de l'« affection », sans pouvoir jamais se fixer ni « dedans » ni « dehors », c'est-à-dire en émigrant de façon anarchique de l'une à l'autre. Ainsi peut-on comprendre la « coexistence » entre l'écart extra-schématique de l'instant cartésien et l'écart intra-schématique de l'« affection », la « coexistence » ne signifiant nullement la simultanéité puisqu'il n'y a pas d'instant temporel (et donc de présent) à ce registre, mais tout au contraire une sorte de « flottement » intemporel, qui implique la possibilité de leur accord, dans ce qui sera le schématisme (encore virtuel), mais aussi de leur discord quand l'instant cartésien paraîtra illusoirement fixé par son tremblement interne (qui l'empêcherait d'émigrer) et quand l'« affection » paraîtra figée en être, c'est-à-dire en sensation (signal) pleine (au sens le plus large, interne ou externe), ou, dans nos termes, en affect. Donc aussi

quand, par-delà l'illusion de sa fixation, l'instant cartésien se sera en réalité fixé, dans son clignotement, sur l'instant temporel lui-même clignotant avec la diastase première vide mais remplie (et fixée) par ailleurs par la sensation. Donc encore, avec l'illusion (qui est commune) d'un arrêt ou d'une interruption définitive. Dans le cas de l'accord, la résonance du tremblement de l'instant cartésien dans les « affections » (elles-mêmes effets des revirements en excès vers l'être), celles-ci pourront se comprendre comme les « temps forts » (« affections » vives et intenses) et les « temps faibles » (« affections » étouffées et au bord de la nullité), comme pulsations du schématisme phénoménologique, qui lui se fait pour ainsi dire pour sa part, dès lors que s'ébauche, sans que la conscience y soit pleinement à l'œuvre, le passage de la sur-prise à la surprise de la question du sens. En tout cas, ces passages qui ne se passent pas, qui ne font pas « événement », des « affections » aux affections les rendent, à l'origine, *inaperçues* de tout moi conscient, mais homogènes les unes aux autres dans le schématisme diastolique encore virtuel. Que ces passages s'effectuent, cela est dû à l'assistance du soi concret à ce schématisme qui dès lors se fait, mais qu'il n'a pas fait. Rappelons en effet que le *topos* architectonique de l'instant cartésien est le soi pur, de même que le *topos* architectonique de la diastole schématique est le soi concret, engagé en celui-ci. Ajoutons encore que pour la conscience linguistique, les affections, qui sont *phantasiai*-affections « perceptives », passent inaperçues ou de façon extraordinairement rapide, comme si la pensée allait à la fois plus vite et plus lentement qu'elle-même, encore là où elle vient juste de passer et déjà là où elle vise à aller.

\*  
\* \* \*

Reste donc à comprendre de plus près comment surgit la *question du sens*. Jusqu'ici, nous disposons de l'élaboration du « décalage » de l'instant cartésien, c'est-à-dire, en fait, de son « incarnation » dans l'« affection » par l'excès du mouvement vers l'être. Or l'instant cartésien n'est que la figure phénoménologique de la *rupture* – au « moment » du sublime, ou dans la diastole – d'un mouvement, que ce soit celui de la poussée infinie de l'affectivité ou de ce qui fait incessamment trembler les affections dans la diastole. Dans le cas du sublime, cette rupture est à la fois immobilisation de la poussée dans la fuite infinie de la transcendance absolue. Mais elle est du même coup ce qui *sur-prend* l'affectivité au sens où elle fait émerger *d'un coup* la dispersion de l'affectivité en une pluralité indéfinie de « particules » en suspension dans les revirements hors temps du tremblement de l'instant cartésien. Pour autant, il n'y a d'instant cartésien que si la poussée affective ne

s'arrête pas définitivement, ce qui veut dire que cette poussée induit à la reprise en pulsations enchaînées de « particules » amenées au simulacre par l'excès de l'être en elles – et le problème est que cela ne suffit pas encore pour faire du schématisme.

Quoi qu'il en soit, la rupture elle-même est passée sans se passer, sans constituer d'elle-même un événement : elle reste tout à fait insaisissable, hors de tout temps et de toute temporalisation, matrice probable de tout traumatisme qui en sera l'écho, relevant donc de l'*instantané*. Comme telle, elle serait sans question et ne poserait pas de question si elle n'avait l'instant cartésien comme sa figure phénoménologique. C'est donc en celui-ci, dans son tremblement même, que surgit la question. Mais comment ? Elle ne peut manifestement porter que sur l'inconnu. Or ici, à l'origine, il n'y a qu'un seul inconnu, et c'est la transcendance absolue, l'absolu dehors qui sera au reste le support de tout inconnu ultérieur, lui-même au dehors du familier et du connu. Mais cet inconnu radical n'a fait que passer, il s'est toujours déjà enfui de l'instant cartésien et est toujours déjà enfoui dans le néant. Si donc il en reste une trace, ce n'est pas pour ainsi dire dans le « concept » de néant, mais, au sein même de l'instant cartésien, comme *réminiscence transcendante* d'une origine irrémédiablement perdue dans l'oubli, donc d'un *passé transcendental vide*, qui est la figure phénoménologique singulière du néant en cela que ce qui y est passé ne s'y est pas passé comme événement. Telle est, pour ainsi dire, la surprise primitive dans la sur-prise, et qui pose la question en retour, la *Rückfrage* sur ce passé transcendental vide, vouée à demeurer sans réponse possible. Toute réponse risquée ne peut avoir que ce vide ou ce néant comme référent, c'est-à-dire n'être que pure illusion, que le tremblement de l'instant cartésien reprendra comme apparence du néant.

De là, toute affection qui vient de la reprise du mouvement, depuis le tremblement de l'instant cartésien, ne porte en elle-même l'apparence du néant qu'en tant que celle-ci à son tour porte en elle-même, en général secrètement, la question sans réponse de la surprise. Mais si cette question est sans réponse en tant que question de l'origine, elle ouvre cependant sur l'horizon de toute question qui, toute relative qu'elle soit, se montrera moins intraitable, et cela, d'autant plus que les « affections » qui « dansent » comme autres « affections » en jeu dans les diastoles virtuelles pré-esquissées (schématismes hors langage), portent (rétroussivement) elles-mêmes la même question, quoique sous une autre forme. De celles qui surgissent comme telles, on peut dire qu'elles sont *rencontrées* comme « éléments » pouvant réellement s'enchaîner d'une ou de plusieurs questions qui sont désormais *question du sens*. De la sorte, toute question de sens est plus ou moins indirectement *question de l'origine*, question jamais saturée par l'une ou l'autre réponse parce que, en elle-même, insatiable.

Tout cela requiert de plus amples explications. Mais nous ne pourrons y venir que si nous apportons encore quelques précisions. Tout d'abord, dès lors que, dans la sur-prise paraît la surprise génératrice de la question, l'instant cartésien est en quelque sorte rejeté dans les « jeux » du néant avec lui-même, où celui-ci, rendu actif par son autonomisation, est en fait la figure phénoménologique du Malin Génie. Une fois que paraît l'une ou l'autre « affection » comme simulacre, celui-ci prépare en quelque sorte à la rencontre d'autres simulacres et donc à la reprise du tremblement, dans la mesure où ce dernier est polarisé par l'être ; là le tremblement l'est donc entre le simulacre de l'être, en ce qui paraît comme sa prééminence, et l'apparence du néant, pour ainsi dire en polarisation du tremblement propre à l'instant cartésien, donc entre le plus ou moins d'être, le plus ou moins « ressenti », mais toujours avec l'ombre d'un doute. Quoi qu'il en soit, cet *excès* vers l'être a pour effet capital d'entre-ouvrir les « affections » sur leurs *horizons proto-ontologiques*, d'un passé proto-ontologique immémorial et d'un futur proto-ontologique immature englobant les « affections » sur-prises au « moment » du sublime. En particulier, en tant que le schématisme de langage, le sens se faisant, est présence sans présent, cela signifie que, comme tel, par-delà son expression, il se déploie hors du temps des présents, est anhistorique ou transhistorique, et que c'est cela même qui fait la véritable culture et la véritable tradition, où jamais rien n'est « dépassé », mais où ce sont les mêmes sites de questions (par exemple, philosophiques) qui, tout simplement, se déplacent au fil d'une dérive immaîtrisable.

L'instant cartésien, soutenons-nous, paraît phénoménologiquement comme tremblement entre l'apparence (du néant) et le simulacre (d'être) : il est en ce sens une sorte de condensation virtuelle de la diastole, cela, dans les revirements pluriels au gré des jeux de l'instantané. Ces revirements, qui ne font pas temps, font se disperser l'affectivité en « particules » qui, reprises par l'excès, se muent en « affections » qui sont à la fois apparences et simulacres, c'est-à-dire *phantasiai*-affections inchoatives en dispersion, « encore » hors schématisme, mais prises en masse par la sur-prise – celle-ci étant *aussi*, en réalité, cette reprise en masse dans la réminiscence transcendante du passé transcendental vide (de toute concréétude). Cela donne lieu à un état de confusion de simulacres si le tremblement de l'instant cartésien va vers l'être, et à un état de confusion d'apparences (illusions) si le même tremblement va vers le néant (incapable de donner par lui-même, consistance aux apparences) – c'est le cas du Malin Génie si les apparences paraissent illusoirement tirées d'une source ou d'une *archè*, ce qui, par confusion architectonique, engendre à son tour l'illusion que les simulacres eux-mêmes en dispersion en proviennent avec pour effet l'ombre du doute. Quoi qu'il en soit, le tremblement de l'instant cartésien peut se polariser sur le néant, et

c'est sans doute l'excès de sa polarisation vers l'être qui y donne lieu par une sorte de contre-coup. Mais dans ce cas, on le voit, l'instant cartésien se voit pour ainsi dire rejeté à l'écart de l'« affection ». À l'autre bord du tremblement, ce qui tire l'une ou l'autre « particule » d'affectivité hors du chaos, c'est cela que, même dans sa polarisation par l'être, elle est affectée d'un tremblement en lequel précisément il y a excès de son mouvement vers l'être, excès qui en fait une « affection », mais cette fois, en quelque sorte, comme « métonymie » de la masse affective, comme *partie concrète* d'un tout concret indéterminé ; et c'est cela même qui l'ouvre à la rencontre d'autres « affections » (« particules » qui, de ce même mouvement, qui est mouvement schématique d'ensemble, se sont pareillement muées en « affections » de ce schématisme « encore » hors langage, avec le même tremblement polarisé par l'être) : c'est le « moment » de leur *rencontre* – au sens que Guy van Kerckhoven donne à ce terme – où s'inscrit virtuellement la question du sens, à la fois question de tout ce que cette rencontre ne fait qu'évoquer, et question, en filigrane dans la première, de l'origine. Autrement dit, quand la simple relation virtuelle entre « particules » se concrétise en schématisme hors langage, les « particules » se muent en « affections », c'est-à-dire en *phantasiai-affections*, et quand la surprise de la question (encore virtuelle) du sens devient commencement de sa position et de son élaboration, les « affections » se muent en affections surprenantes, c'est-à-dire en *phantasiai-affections « perceptives »* de l'affection « percevant » et de l'affection « perçue » : ce qui se rencontre dans cette mutation cherche à *se dire* en faisant du sens, et l'affectivité se condense en soi concret en contact avec soi dans ce dire, le mouvement de ce soi assistant le mouvement schématique de la diastole dès lors amorcée. Il y a donc *surprise* dans la *surprise*, et elle est le départ, l'*archè* dans le suspens propre à l'instant cartésien. Avec ceci cependant que l'affection surprise et constituant par là même le commencement de la diastole passe immédiatement (sans se passer) à toute une constellation, qui se schématise *pour sa part*, d'autres affections susceptibles de rendre (d'évoquer) en sens déployé en langage le sens déjà amorcé par l'affection surprenante et rencontrée parce que surprenante.

Qu'il y ait départ dans le suspens propre à l'instant cartésien, cela signifie bien, nous le disions, que l'excès vers l'être repousse l'instant cartésien à l'écart des affections, comme s'il prenait la place de la transcendance absolue au « moment » du sublime, et comme s'il « créait » donc, à tout le moins, le déclenchement des affections. En ce sens, qui découle d'une illusion transcendante comme illusion ou faute architectonique, on pourrait interpréter la célèbre formule « *ex nihilo nihil fit* » de la manière suivant : *ex nihilo*, c'est-à-dire de l'apparence du néant comme Malin Génie auto-suffisant, *nihil fit*, c'est-à-dire de l'illusion paraît comme ce qui, du dedans, fait de toute affec-

tion (et de tout langage) un simulacre où l'être ne paraît qu'illusoirement. Tout ne serait que jeux du néant avec lui-même (le « même » étant le Malin Génie), et au bout du compte, il n'y aurait rien, aucun langage ajusté à quelque référent. Hyperbole en quelque sorte absolue qui permet de voir que, finalement, seule la rencontre permet d'en « sortir ». Cela, parce que seule la rencontre est à même d'ouvrir à la diastole *schématique*, au langage qui répond à une question, certes singulière, à laquelle il n'est pas capable de répondre par lui-même. Ou encore, parce que seule la rencontre est en mesure d'installer ou plutôt d'*incarner* le langage, de faire en sorte que l'affection comme simulacre d'être tire sa « réalité » de l'être dont elle est le simulacre, l'apparence du néant qu'il y a en elle faisant seulement qu'elle ne peut, par principe, y adhérer, se confondre avec lui. Par là, donc, cette ouverture à la rencontre est du même coup ouverture au proto-ontologique du hors langage (la transcendance physico-cosmique), à savoir, nous le savons, aux passé et futur proto-ontologiques, passé immémorial (la rencontre est inopinée, paraît venir du fond des âges) et futur immature (jamais la rencontre ne pourra s'annuler dans la trivialité d'un présent). C'est par là seulement que le pôle de l'être prendra consistance – mais seulement comme pôle à jamais inaccessible et inoccupable, en réalité de la transcendance physico-cosmique.

De la sorte, enfin, peut se comprendre la mutation de l'amorce de sens (ce qu'est toute « affection » comme simulacre d'être encore tout engagée sous les horizons proto-ontologiques, ou encore seulement virtuellement langage) en sens en amorce, *éveillé* par la rencontre, et par là se cherchant sous les horizons proto-ontologiques et schématiques de langage, comme sens déjà évoqué par la rencontre. On peut à cet égard présenter les choses de la façon suivante, en considérant le sens en amorce mais pas encore engagé dans son faire. S'il est en amorce, il l'est dans une affection qui paraît elle-même sous les horizons proto-ontologiques et schématiques de langage. Par conséquent, l'amorce est double : d'une part comme futur virtuel dans le passé proto-ontologique, et d'autre part comme passé virtuel dans le futur proto-ontologique. D'une part, donc, comme « affection » sur le point de se muer en affection rencontrée par ce qui devient la première affection, et d'autre part comme « affection » déjà rencontrée, mais qui n'a fait que passer sans faire de présent, et qui est « sur le point » de s'évanouir en apparence du néant. L'énigme de la temporalisation, telle que nous l'avons exposée dans nos *Méditations phénoménologiques*, est qu'elle se produit d'elle-même si le futur (schématique) au passé (proto-ontologique) se recroise avec le passé (schématique) au futur (proto-ontologique), dans un report réciproque ou un revirement mutuel de l'un dans l'autre qui fait de ce revirement le revirement des rétentions (du futur au passé) et des protentions (du passé au futur) ainsi que l'écart par là *schématique* des deux, le lien intrinsèque de la progrédience

et de la rétrogrédience, lien qui fait le sens en amorce de la rencontre (condition de possibilité du recroisement), sens qui désormais s'est déjà ébauché dans le futur devenu schématique du passé proto-ontologique, et qui doit encore se faire, à l'infini, dans le passé devenu schématique du futur proto-ontologique. Ce schématisme, pas plus que l'affection rencontrée où il s'amorce, n'est produit ni par l'affection rencontrée elle-même, ni par le soi concret (rendu concret par cette affection) qui ne fait que l'assister, à la quête de soi tout comme à la quête du sens qui vient de s'amorcer et qui requiert cette assistance pour se faire. Pour le soi ainsi devenu concret, le futur au passé paraît comme l'exigence d'un sens qui reste à faire, et le passé au futur paraît de son côté comme la promesse du même sens qui s'est déjà fait d'une certaine manière dans son amorce, quoique inchoativement. Exigence et promesse reviennent l'une dans l'autre et l'une hors de l'autre, et c'est la raison pour laquelle l'affection rencontrée n'est pas quelconque, pas plus que les affections qui viendront à être rencontrées pour l'explicitation du sens qui s'est amorcé. Il y a pour ainsi dire une « sélection » des *phantasiai*-affections dans le mouvement propre, temporalisant et schématisant, d'élaboration du sens, et c'est ce qui fait, en quelque manière, la nécessité schématique.

Comme on le voit, la temporalisation en présence (sans présent) se fait à contre-sens ou à contre-courant de la poussée affective aveugle. La surprise dans la sur-prise s'élabore à la fois depuis un futur au passé immémorial, depuis toujours passé, et donc toujours trop tard par rapport au toujours déjà passé, et en vue d'un passé au futur immature, à jamais futur, et donc toujours trop tôt par rapport au toujours encore futur. Tel est le porte-à-faux du langage, et donc du sens échappant par là à toute identité déterminée, à savoir aussi à toute donation. Le fait que le sens et le langage qui le fait s'élaborent dans une présence sans présent assignable (qui serait une autre dérivation possible de l'interruption) signifie non seulement la subversion des horizons temporels classiques, mais du même coup, l'absence de *point* de départ, à l'instar de l'*Urimpression* husserlienne, parce que, dans la temporalisation en présence, il n'y a *ni coïncidence ni simultanéité*. Mais toujours déjà et toujours encore *écart* comme rien d'espace et de temps – jusque dans la conception husserlienne classique, il y a cet écart entre le *Zeitpunkt* de l'impression originale et le champ des rétentions, lesquelles ne peuvent s'accumuler dans un instant qui serait celui-là même de l'impression originale au sein d'une absolue simultanéité.

\*  
\* \* \*

Qu'en est-il à présent de la nécessité schématique comme nécessité qui lui est propre, qui se fait d'elle-même sans aucune intervention volontaire d'un soi et a fortiori d'un moi ? Tout ce dont l'intervention volontaire est capable, c'est de l'*épochè* phénoménologique hyperbolique dont le premier effet est l'instant cartésien dans son tremblement entre l'apparence du néant et le simulacre d'être, et le second effet, s'il y a rencontre d'affection (concrétude), l'assistance prêtée à un phénomène de langage. Or, rien ni personne n'est maître de la rencontre, et encore moins, si c'est possible, de l'enchaînement schématique auquel elle « donne lieu ». Certes, cela ne veut pas dire que seul le phénoménologue soit apte à la rencontre. Le poète et le musicien, par exemple, le sont tout autant. Cela signifie que le tremblement de l'instant cartésien est aussi à l'œuvre en eux, quoique de façon « cachée » ou « inconsciente », par une sorte d'attention flottante qui s'est dégagée de la trivialité du quotidien – où règnent aveuglément l'intentionnalité et la *doxa* qui l'accompagne comme maîtresses absolues. Le « génie créateur » ne consiste donc pas dans la rencontre, mais dans la capacité, qui relève d'un don, d'*élaborer* le langage qui s'y fait en *expression* qui le rende avec ses creux et ses reliefs, accessible à tout qui y est disposé à lire ou entendre le langage « derrière » ou « au-delà » de l'*expression*. Tout vient donc aussi, en général, d'une sorte de « sensibilité » à l'instant cartésien, non pas seulement pour ainsi dire à son « bondissement », mais encore et surtout à son tremblement, c'est-à-dire à ce *rien* (ni être ni néant) qui joue le rôle d'intervalle (qu'il n'est pas) entre l'apparence du néant et le simulacre d'être, entre le mouvement vers le néant et le mouvement vers l'être qui s'échangent d'abord anarchiquement au gré des revirements. Comme nous l'avons vu, il faut qu'il y ait quelque chose de cette sorte pour que, du clignotement entre évanouissement et fulguration, surgisse quelque « affection », elle-même nécessaire pour qu'il y ait rencontre d'une autre affection – ce qui ne veut pas dire que toute affection soit a priori capable de cette rencontre, et ce, contrairement à ce que voudrait faire croire l'intervention volontaire.

Il faut donc reprendre les choses depuis l'instant cartésien qui n'est absolument pas (sinon dans l'illusion pure sans autre référent, si c'est possible, que le néant) celui de la création *ex nihilo*. Le cœur battant de l'instant cartésien que nous considérons ici est *le rien* d'espace et de temps comme *écart* où clignotent l'un dans l'autre et l'un hors de l'autre l'apparence et le simulacre, sans que ces deux derniers y posent deux bornes qui feraient de l'*écart* un intervalle. Dans cet *écart*, nous l'avons vu, tremble un mouvement qui, d'aller vers le néant, revire vers l'être et réciproquement, avec ceci que les revirements sont pluriels et radicalement contingents, hors de toute maîtrise. C'est dire que l'*écart* est lui-même a priori indéterminé ou in-fini (*apeiros*), susceptible, si l'*expression* métaphorique est permise, d'abriter un mouve-

ment qui va en excès vers l'être, « avant » de revirer vers le néant, ou qui va en excès vers le néant, « avant » de revirer vers l'être. Donc un mouvement qui va vers le simulacre, mais irréductiblement habité par la pure apparence (l'illusion du néant), ou qui va vers la pure apparence (l'illusion du néant) irréductiblement habité par le simulacre. Or, dans le premier cas, nous l'avons vu, le mouvement se concrétise en « affection », qui est simulacre sous l'ombre jetée par la pure apparence (le doute hyperbolique), et c'est dans la mesure seulement où elle tremble que l'« affection » ainsi concrétisée « éveille » en passant (sans se passer) d'autres « affections » qui tremblent et qui passent (sans se passer) pareillement dans la rencontre. Étant donné que l'« affection » ne peut paraître que sous les horizons proto-ontologiques, il en va de même des autres « affections » en tant précisément qu'elles sont rencontrées, et c'est de la sorte que l'écart qui est en chacune d'elles *s'horizontalise* en écart entre elles, éveillant par là l'une des versions possibles de la question du sens – version singulière à la mesure de l'« affection » singulière résultant pour ainsi dire du déséquilibre de l'instant cartésien. C'est par là que surgit, par conséquent, le sens en amorce qui ne s'assure de lui-même (qui ne se fait) que si du futur (schématique) au passé revire dans du passé (schématique) au futur et réciproquement, comme si, par là, la fuite infinie de la transcendance absolue se trouvait « disciplinée » par la fuite infinie mais réglée de la réponse impossible à la question du sens.

Autrement dit, la règle de ce qui fait la schématisation en langage est celle de la question du sens qui s'est éveillée sans que quelque « sujet » (soi ou moi) l'ait voulu. Simplement, pour se faire, nous le savons, le schématisation de langage requiert l'assistance d'un soi rendu concret par l'affection et visant le sens dans une télologie sans concept – la « règle », si l'on veut, est celle de cette télologie, paradoxale, comme Kant l'a lumineusement montré, parce que sans concept. Télologie de la transmigration d'un tremblement qui fait un peu « flèche de tout bois » mais qui temporalise la présence sans présent et « spatialise » la *chôra* sans fixation de site de passage. C'est dire que cette sorte de fuite, poussée par la poussée aveugle de l'affectivité, ne se fait pas par étapes successives qui présupposeraient que fût établi le temps des présents ; que là, donc, il ne peut être question de successivité avec protentions et rétentions classiques (husserliennes), mais d'une sorte de parcours sans traces positives (sinon dans l'expression, ce qui rend si difficile qu'elle soit fidèle), toujours à *la pointe de lui-même* dans les revirements incessants des protentions et des rétentions de *langage*, et sans que cette pointe, que l'on pourrait assimiler avec l'ipse du sens, ne puisse jamais s'arrêter, sinon dans un état tout provisoire du sens qui donne l'illusion de sa saturation. Pointe, donc, qui n'est déjà plus là où elle était censée être passée, et qui est déjà là où, à l'écart d'elle-même, elle se vise. C'est en fait la pointe de l'époche phénoménologique.

noménologique hyperbolique, où le mouvement progrédient d'aller est indissociable du mouvement rétrogrédient de revenir. Tout se joue dans l'écart « horizontal » du schématisation qui s'est ouvert du déséquilibre de l'instant cartésien – dont la version classique, qui l'assimile illusoirement avec l'instantané, revient à annuler le tremblement dans la ponctualité de deux pôles confondus par identification, selon la « logique » de la tautologie symbolique qui fait aussi la pseudo-existence du Malin Génie. Il y a donc, phénoménologiquement, basculement lui-même clignotant de l'écart pour ainsi dire « vertical » entre l'instant cartésien et la diastole se faisant, dans l'écart pour ainsi dire « horizontal » du schématisation de langage. Pour l'instant, nous ne pouvons aller, quant à nous, « plus loin » que cette expression toute métaphorique. L'instant cartésien ne peut pas plus adhérer à soi que la diastole, et cependant il n'est pas fondu dans la diastole.

(février 2014)

*Post scriptum*

Il reste une question qui demande quelques précisions : qu'en est-il de ce que nous avons nommé faute de mieux « dispersion de l'affectivité » et « particules » (d'affectivité) ? Il faut en revenir, pour le comprendre, au « moment » du sublime. On peut concevoir celui-ci comme le passage de la surabondance de l'affectivité à son abundance, puisque, par sa poussée aveugle, l'affectivité ne peut disparaître totalement. Dans ce passage (qui passe sans se passer), le « sur » de la surabondance se mue en l'excès de la transcendance absolue en fuite infinie, et, « avant » même qu'il y ait amorce de langage, l'affectivité se mue en abundance, mais en abundance *bariolée* ou *bigarrée*, qui n'est, nous l'avons vu, que le *fantôme* de la transcendance absolue. Fantôme parce que tremblant, dans le tremblement de l'instant cartésien, entre l'apparence du néant et le simulacre d'être (=affectivité), et cela, hors temps, comme un « tout concret » inchoatif, où la temporalisation se détruit à mesure qu'elle se fait puisque les revirements dans le tremblement sont radicalement contingents et insaisissables. Quant au soi concret, encore proto-soi de l'affectivité, il se trouve dans ce suspens (*épochè* hyperbolique) qui n'est pas lui-même, non plus, instantané, bien que hors temps, et donc pas susceptible d'affections elles-mêmes en suspens dans ce suspens – à l'état de ce que nous avons nommé « particules » qui sont toutes *virtuelles*. Ce proto-soi y est donc comme *un voir qui ne voit rien* parce qu'il lui manque le regard

(la *phantasia*-affection « perceptive ») dont on aperçoit par là l'importance capitale pour l'éveil au langage (l'éveil du regard ne peut se produire que par un autre regard, c'est-à-dire par une autre *phantasia*-affection « perceptive »). De la sorte, si le mouvement de trembler interne à l'instant cartésien n'est pas entraîné par un *excès* qui conduit, tout en y revirant, en l'*« affection* » comme simulacre de l'être, l'abondance bariolée l'est par les multiples revirements à l'œuvre dans le tremblement (le suspens), « sans rime ni raison », et elle constitue tout entière une sorte de paysage informe habité du dedans par l'apparence du néant, et dépourvu, a priori, de tout point d'accroc où quelque « affection » que ce soit serait susceptible de rencontrer d'autres « affections ». C'est une sorte de *rêve absolu*, sans parcours ni intrigue possibles, ce que, tout autant, nous avons pu nommer nuage ou brouillard. Et que le suspens hyperbolique puisse, du dehors, avoir un temps chronométrique, ne fait rien à l'affaire du point de vue phénoménologique. Ce qui n'y a même pas le temps d'y paraître peut aussi bien être le vide (le néant, l'oubli paraissant radical) que la danse d'*« idées »* fugitives aussitôt évanouies que surgies dans le désordre le plus complet. « Confusion mentale » au dire de la psychopathologie. « Sauts de puce » d'une « particule » virtuelle à l'autre au bord de la conscience en extinction – sans donc qu'il y ait là nulle synthèse, fût-elle passive. Tout-simulacre fait de scintillations qui n'ont même *pas eu lieu*, et incessamment sur le point de basculer dans la nuit noire avant de « reparaître » pour y basculer à nouveau, et ainsi de suite si quelque excès dans le mouvement en revirements ne venait pas à y jouer. Ce « moment » passe sans se passer, et le Malin Génie n'en est jamais loin. C'est même ce « moment » converti en « moment » de sa folie que tout philosophe, qu'il le veuille ou non, qu'il en soit obscurément conscient ou non, doit traverser – et il revient à la pensée classique d'avoir conçu que seul Dieu pouvait nous y aider.

## IIIbis.

*Autour de la déclinaison de la transcendance  
absolue en transcendance physico-cosmique*

Le « moment » du sublime est ce « moment » insituable et insaisissable du « ressaut » instantané (*exaiphnès*) par lequel l'affectivité, affluent en « état » hyperdense, perd cet état par la fuite infinie d'une « partie » d'elle-même qui n'a plus ce caractère d'affectivité en se transmuant en transcendance absolue qui est radical dehors. Cet instantané qui *passe sans se passer* serait « inaperçu » de manière irréversible s'il n'était en réminiscence transcendantale d'un passé transcendental vide, c'est-à-dire s'il ne se mettait à clignoter comme instant cartésien, illusion transcendantale mais « active » de l'origine, tremblement ou vibration entre l'apparence du néant (comme quoi paraît dès lors le radical dehors) et le simulacre de l'être (comme quoi paraît dès lors l'affectivité, *bariolée* par les multiples revirements du mouvement propre du tremblement entre ce qui l'aspire au néant et ce qui la repousse vers l'être). L'infinité de ces revirements se fait hors temps et hors espace puisqu'elle est celle des revirements du mouvement même de trembler de l'instant cartésien. Le « moment » du sublime est ainsi aussitôt, ou plutôt immédiatement, « moment » de dispersion, sur-prise des multiples variantes virtuelles de l'affectivité en « parties concrètes » que nous nommons « particules ».

Jusqu'à ce point, tout se passe (ou plutôt : passe) au registre extra-schématique, et la question est de savoir comment du schématisme peut y entrer en jeu. Il n'est d'autre réponse possible à cette question que celle qui consiste à admettre que l'une ou l'autre de ces « particules » est affectée d'un excès vers l'être et que donc elle va pour le moins se trouver sur le point de paraître comme « affection », c'est-à-dire comme prise sous des horizons proto-ontologiques, ceux du passé transcendental et du futur transcendental proto-ontologiques qui lui donnent respectivement le caractère de l'immémorial et de l'immature, rassemblés tous deux sur celui de l'origine toujours déjà perdue et de la fin (*eschaton*) à jamais irrécupérable. Cela veut dire du même coup que l'immémorial ne peut paraître comme tel, non pas par rapport à un présent qu'il n'y a pas, mais par rapport à un futur en lui (futur au passé) pour sa part déjà manqué, et que pareillement l'immature ne peut paraître comme tel, non pas plus par rapport à un présent qu'il n'y a pas, mais par rapport à un passé en lui (passé au futur) à jamais dérobé. Or le futur au passé, tout comme le passé au futur, ne peuvent être que *schématiques*, comme si le passé trans-

cedantal proto-ontologique avait encore un avenir schématique, et comme si le futur transcendental proto-ontologique avait déjà un passé schématique. Telle est la *schématisation physico-cosmique*, aveugle au sens car du sens ne s'y fait pas, mais s'y trouve à la fois virtuel et pluriel, dans la tendance qu'ont à se rejoindre le futur schématique au passé et le passé schématique au futur.

De cela résulte que les « affections », à la fois *phantasiai* puisque clignotant toujours, pour leur part, entre apparence et simulacre, comportent en elles-mêmes une dimension *cosmique*, qui est celle, d'un seul coup, de leur immémorialité et de leur immaturité. Même si leur schématisme est aveugle à telle ou telle question de sens, elles constituent la transcendence physico-cosmique dans la mesure même où celle-ci est en fuite infinie dans l'immémorialité et dans l'immaturité. Elles constituent donc ce que nous appelions ailleurs la proto-présence ou la phase de monde, le « paysage » transcendental qui se creuse schématiquement *entre* futur au passé et passé au futur, et dont l'affection correspondante est la *Stimmung*, la « couleur d'atmosphère » qui n'a pour ainsi dire d'autre « objet » que le monde en sa phase de proto-présence. Ce dernier est en outre, on le voit, au-delà du langage : il en constitue même le référent. Et si un soi y advient, c'est avec la surprise dans la surprise du sublime commençant à se déprendre. Dans nos termes, on en est au registre des « affections » ou des *phantasiai*—« affections » comme amorces de sens (pas encore sens en amorce), dont l'immémorialité et l'immaturité, inséparables, sont les témoins du schématisme hors langage, c'est-à-dire de la transcendence physico-cosmique.

Par là, on s'aperçoit que si la transcendence absolue n'a pas d'autre statut phénoménologique propre que de fuir à l'infini dans l'instantané, ce qui, corrélativement, la fait paraître dans le champ phénoménologique comme néant ou plutôt apparence (impossible) du néant, le brouillard des « particules » en constitue le « contenu » concret (comme « autre source » exclusivement signalétique), donc ce que nous avons nommé le *fantôme* de la transcendence absolue, qui fait phénoménologiquement le paraître du *dehors* qui n'est pas « encore » transcendence physico-cosmique mais cela même où, pour ainsi dire, elle vient à se « loger »<sup>1</sup>. S'il n'y avait pas ce « paraître », le champ phénoménologique n'aurait pas de dehors, ce qui serait absurde. Mais ce dehors est à la fois plein, et même proliférant, et vide, concevable mais phénoménologiquement incompréhensible et inimaginable.

Quoi qu'il en soit, on aperçoit plus clairement ce qui fait la différence entre le schématisme hors langage et le schématisme de langage : c'est le pas-

---

1. Autrement dit, c'est ce que nous nommions, dans une autre perspective, l'« élément fondamental » du schématisme (hors langage, en langage). Donc, déjà, *presque* la *chôra* platonienne.

sage, que nous avons étudié, des « affections », des *phantasiai*-affections, aux affections, aux *phantasiai-affections* « perceptives », et mutuellement « perceptives » dans la temporalisation en présence, la réflexivité diastolique (protentions et rétentions du sens se faisant), le sens en amorce comme question de tel ou tel sens requérant son élaboration comme sa réponse à jamais inachevée (téléologie sans concept), mais pas sans la double ipséité du sens et du soi, divisé, *gespalten* entre soi concret qui assiste le sens et soi pur qui y assiste en se situant à l'instant cartésien dont les revirements internes de son mouvement se convertissent en protentions (progrédience) et rétentions (rétrogrédience). Par contraste, il en ressort que la schématisation hors langage est aussi celle d'une *Leiblichkeit* primordiale où le *Leib* se confond avec le monde des phases de monde, et qu'elle se produit, avec la pluralité schématique des mondes et des *Leiber*, comme la *chôra* platonicienne (les « sièges » étant « mondes-*Leiber* »). De même, il en ressort que le fond cosmique de toute affection n'est rien d'autre que l'affectivité primordiale qui n'a cessé de pousser à l'aveugle, même à travers la rupture du « moment » du sublime. C'est elle, déjà, qui a fait le tremblement de l'instant cartésien et ses excès/défaits dans les revirements internes au mouvement de ce tremblement.

(mars 2014)

## IV.

*Qu'est-ce qu'un phénomène ou au-delà de l'ontologie***A. Exposition quasi- classique**

Le « moment » du sublime, on le sait, est pour nous ce « moment » qui passe sans se passer et où l'affectivité affluent en hyperdensité se rompt, par le « ressaut », d'une part en un excès, transcendance absolue en fuite infinie, d'autre part en affectivité ainsi « déchargée » mais en contact avec elle-même dans ce qui, par rapport à la systole de l'hyperdensité, amorce l'une ou l'autre diastole, source de sens en puissance, c'est-à-dire au moins déjà ébauche de temporalisation (en présence). Le « ressaut » et la fuite infinie constituent une inter-ruption de la poussée affective aveugle, et à cette inter-ruption correspond une double « forme » d'écart (comme rien d'espace et de temps) : écarts pluriels dans la diastole (écarts schématiques) et écart par rapport à la diastole, à savoir écart irréductible de la transcendance absolue comme absolu dehors non spatial et non temporel.

Depuis la diastole, qui peut aussi se trouver elle-même interrompue, et dès lors aussi s'effondrer ou se dissiper, la transcendance absolue, radicalement incompréhensible, peut se muer en néant. Dans ce « moment » qui est comme une réplique de celui du sublime, et puisque celui-ci, désormais, est passé sans s'être passé, le « moment » du ressaut, qui est à la fois « moment » d'arrachement de l'affectivité hors d'elle-même et moment de dispersion de l'affectivité en « particules » dansant de façon chaotique, est « rappelé », non pas en rétention, fût-elle de langage, mais en une réminiscence transcendantale d'un passé transcendental *vide*, celui de l'origine toujours déjà et toujours encore perdue, c'est-à-dire, intrinsèquement, sans passé et sans futur. Ce passé transcendental paraît comme l'*illusion* d'un *instant*, que nous nommons *cartésien* en raison de ses caractères. Insituable et insaisissable, il se donne, en illusion, comme l'instant de la « création », ou de la « fulguration » (Leibniz).

Or, l'illusion est que le philosophe ou le phénoménologue puisse au moins le concevoir comme une sorte de point sans dimensions temporelles, alors même que, jusqu'aux tréfonds de la pensée la plus purifiée, poussée à l'extrême de l'hyperbole, il « est » un tremblement, une vibration ou un clignotement phénoménologique. Il ne peut en effet se confondre ni avec l'instantané platonicien – l'*exaiphnès* du *Parménide* – radicalement impossible à fixer, ni avec l'instant temporel – le *Zeitpunkt* husserlien – qui suppose déjà la tempo-

ralisation en présents. C'est que, nécessairement, il vibre, tremble ou clignote entre la fuite infinie de la transcendance absolue, laquelle, dans l'amorce de la diastole déjà en cours, paraît comme le néant ; donc il paraît comme mouvement vers le néant, mais comme mouvement qui *revire*, dans l'instantané, dans le mouvement vers l'être, lequel tend vers l'instant temporel qu'il n'atteint jamais, pas plus qu'il n'atteint jamais le néant. Le tremblement est donc un mouvement unique en incessants revirements intemporels car instantanés, et c'est ce qui le fait paraître comme éternel.

Autrement dit, dans ce tremblement, le mouvement vers le néant n'est pas le néant : il est *anéantissement* qui fait paraître l'apparence du néant. Et le même mouvement vers l'être n'est pas l'être : il est *surgissement* qui fait paraître le simulacre de l'être (le semblant d'être), étant entendu que l'être et le néant ne sont ici que les pôles jamais atteints du clignotement ou de la vibration (si l'un ou l'autre était atteint, toute la structure se figerait). En d'autres termes encore, l'apparence fait paraître ce qui n'est pas (le néant) comme étant d'une certaine façon, et ce, sans se confondre avec ce qui n'est pas (elle se « tient » ou plutôt « tremble » à l'écart du néant). Et le simulacre fait paraître ce qui est censé être comme n'étant pas d'une certaine manière, sans se confondre avec ce qui est (il « tremble » à l'écart de l'être). Si l'on tient qu'il s'agit là d'un seul mouvement double de la vibration, sans précédence et sans succession, il vient que s'y constitue une sorte de cercle intemporel ou éternel, dans la mesure où, pour ainsi dire, rien n'y a « le temps » de « faire du temps », où apparence et simulacre s'habitent mutuellement sans constituer de l'être ou même du semblant d'être. Et le clignotement, nous allons le voir, habite la diastole elle-même. Mais comment sortir de ce cercle, précisément éternel et « incessant », inaltérable ?

Manifestement, pour en sortir, c'est-à-dire pour amorcer ou réamorcer la diastole, il faut, on l'a vu, quelque chose comme un *excès*, plus que l'« être » ou le semblant d'être, plus que ce qui fait l'unité et l'habitation réciproque de l'apparence et du simulacre, et ce « plus » ne peut « être » que du *rien*, ni être, ni néant, où il n'est même plus question d'être ou de néant, et ce rien est pour nous le *rien que phénomène*, c'est-à-dire ce qui, par métamorphose de tout le « paysage intellectuel » aperçu jusqu'ici, se phénoménalise comme concrècence schématique de concrétuades dès lors phénoménologiques (les *phantasiai-affections*) en pro- et rétrogrédience de rien à rien, dans un double mouvement articulé en accrétions/décrétions. Tel se dégage, avec la vibration de l'instant cartésien en toute concréitude, le plus archaïque (au sens du sans âge, donc pas au sens de l'*archè*) de la phénoménologie.

Ce « moment » où tout se joue mérite d'être repris. Et ce, encore une fois, depuis le tremblement de l'instant cartésien entre l'apparence du néant dans la disparition et le simulacre de l'être dans l'apparition, qui revirent hors temps

l'un dans l'autre et l'un hors de l'autre. Il y a tout ensemble aspiration par le néant dont il n'y a qu'apparence et aspiration par l'être dont il n'y a que simulacre. L'apparence de néant est pour ainsi dire le bord de l'anéantissement d'où il y a revirement vers l'être, et le simulacre est d'une certaine manière le bord du surgissement d'où il y a revirement vers le néant. Et ces deux bords qui n'en font qu'un sont mouvants, impossibles à fixer, a priori indéterminés (ce qui rend possible l'excès dont nous parlons). L'apparence est à l'écart du néant qui *par là* paraît être, tout comme le simulacre est à l'écart de l'être qui *par là* paraît ne pas être, le « paraît être » traduisant le revirement vers l'être, et le « paraît ne pas être » traduisant le revirement vers le néant. Si, par un *excès* immaîtrisable, le « paraît être » l'emporte sur le « paraît ne pas être », alors cet excès est le phénomène, non pas comme semblant d'être, mais comme *rien*, ni être ni néant, en tremblement, en clignotement (sans lequel il ne se phénoménalise pas) entre pure apparence de néant et pur simulacre d'être, à l'écart du cercle qui les renvoie l'un à l'autre, tout en s'intégrant comme « animation » du schématisme et dans le schématisme en tant que clignotement propre à l'illusion de l'instant cartésien, « figure » (trope) de ce que nous nommons le « sublime en fonction ». Il n'y a pas de phénomène qui ne se « crée » et ne se « recrée » incessamment, dans l'instabilité.

De là sans doute résulte l'inconfort radical de la phénoménologie prise entre la pure construction spéculative et conceptuelle sans *Sachlichkeit* phénoménologique et un langage phénoménologique parfaitement référé à la *Sache* phénoménologique (les phénomènes), ce que le langage phénoménologique n'est jamais. Tout phénomène est *gesplaten* en illusion et apparition entre lesquelles il se phénoménalise. Le fait phénoménologique pour nous fondamental est que le clignotement se met en « rythme » qui peut « prendre » telle ou telle affection issue de l'une ou l'autre diastole, ou telle ou telle « particule » désaffectée de l'affectivité éparpillée par le « ressaut » du sublime, et ce, pour en faire de la concréture phénoménologique dans une concrescence schématique en train de se faire (hors langage et/ou en langage). Quoi qu'il en soit, tout est dans la « reprise » au sein d'un tremblement qui s'est écarté du cercle de l'instant cartésien, dans le phénomène.

Reprenons encore une fois sur notre lancée. De l'apparence du néant, il faut dire, comme Platon, qu'elle est irréellement non-être, mais ajouter qu'à sa manière, et en un autre sens du réel, elle « est » bien « réellement » apparence, donc qu'elle « est », mais comme simulacre de l'être – semblant d'être –, irréellement être, ne tirant son « être » que de l'être qu'elle *n'est pas*. Le tout est de ne pas prendre cette négation de l'être en tant que ramenant nécessairement (a priori) au néant (et de là à l'apparence *de* néant), ce qui ramènerait au cercle de la vibration propre à l'instant cartésien, et ferait manquer le phénomène. La difficulté est ici de saisir cette transmutation à la fois

de la *Sache* et de la pensée, par laquelle les pôles du clignotement en tant que désignés par des termes ontologiques (être, non-être) sont eux-mêmes mis hors circuit par l'*epochè* phénoménologique pour ainsi dire au comble de l'hyperbole, si bien que ce qui en ressort est le clignotement ou le tremblement lui-même de rien à rien – le rien n'étant pas le vide, mais le « rythme » du revirement instantané du mouvement de trembler. Le phénomène de la phénoménologie n'est pas phénomène de quelque chose, que ce soit ce qui est ou ce qui n'est pas, mais *rien que* phénomène, irréellement être et non être, à l'écart des deux, clignotant cependant, si l'on veut, *entre* les deux, comme le devenir de la grande *Logique* de Hegel, mais sans effondrement nécessaire dans le *Dasein*, parce que mouvement pur sans corps mobile ne se refermant pas, précisément, en cercle.

Sa *Sachlichkeit* est la mobilité de ce mouvement en revirements incessants hors temps et espace, dans un écart sans bornes. Ce n'est pas quelque chose : le phénomène est immatériel sans être pour autant intellectuel (il n'y a pas d'intuition de lui par un *noûs*). Ni être ni non-être, il n'est rien de positif ou de négatif, il n'est ni opaque ni transparent, il paraît (se phénoménalise) comme ombre d'aucune lumière, ni comme étincelle dans l'obscurité. Il « court » et sa « course » intemporelle et aspatiale a des effets comme rien qui peut devenir « actif », trembler et ébranler, à l'instar de ce qui passe dans le beau et le sublime, ce que nous appelons se schématiser ou se phénoménaliser. En ce sens, il ne fait pas voir ou sentir quelque chose (qu'il n'y a pas en lui : *medèn*), mais sa phénoménalisation ouvre à des phénomènes *à même quelque chose* à quoi ils confèrent soit du relief et des appels clignotants de langage, dans le cas des phénomènes hors langage, soit du sens ou des sens, dans le cas des phénomènes de langage, et ce, par accrétions/décrétions schématiques. Car cette course, qui est déroulement du cercle (de l'instant cartésien) contre son enroulement est à la fois progrédiente et rétrogrédiente : elle donne lieu, soit à du proto-langage coextensif d'une proto-présence, soit à du langage coextensif d'une phase de présence sans présent assignable, soit, le plus souvent sinon toujours, aux deux ensemble.

Le déroulement du cercle l'est par ce que nous avons nommé l'excès, c'est-à-dire par l'affectivité « encore » virtuellement affection, qui ouvre d'un seul coup sur son passé transcendental proto-ontologique et à jamais immémorial, et sur son futur transcendental proto-ontologique et pour toujours immature. Dès que s'amorce la phénoménalisation s'amorce aussi le schématisme phénoménologique, mais comme écho « retardé » de lui-même qui n'a pas eu lieu au passé proto-ontologique ayant donc toujours retenu son futur schématique irrémédiablement demeuré au passé, et tout à la fois comme écho « anticipé » de lui-même qui ne doit pas avoir lieu au futur proto-ontologique qui dérobe pour jamais son passé schématique toujours

indéfiniment en attente au futur. Et, comme nous le savons, la détente de la systole dans la diastole s'amorce elle-même, de par le ressaut, dans l'une ou l'autre modulation de l'affectivité en affection. Celle-ci paraît donc, tant qu'elle garde toute sa fraîcheur inopinée, à la fois immémoriale et immature, de telle sorte que, tant que la diastole de langage reste en suspens, ce qui paraît est ce que nous nommons phénomène hors langage, phénomène de monde ou phase de monde : et cela n'est rien d'autre que l'ouverture d'un seul coup entre le futur transcendantal schématique dans le passé transcendantal proto-ontologique et le passé transcendantal schématique dans le futur transcendantal proto-ontologique, bref rien d'autre que la *béance en abîme entre l'immémorial et l'immature*, c'est-à-dire la béance de la transcendance physico-cosmique, de la « masse » in-finie des phénomènes « dormants » aux passé et futur proto-ontologiques, avec leurs appels clignotants de langage qui sont autant d'amorces de sens immédiatement avortées – il y a là une pluralité in-finie de schématismes phénoménologiques implicites, c'est-à-dire une pluralité in-finie de mondes *virtuels* qui habitent, de leur non passage en phénoménalisation dans telle ou telle phase de monde, en tout phénomène-de-monde, en toute phase de monde. Par suite, hors de tout soi (il s'agit précisément de la transcendance physico-cosmique), dans ces ténèbres phénoménologiques (qui ne sont pas le néant) constituant ce qu'on peut appeler *l'inconscient phénoménologique-transcendantal*.

Dès que se déploie, au contraire, la diastole de langage, que les modulations affectives s'enchaînent schématiquement, dès lors donc qu'il y a temporalisation en présence, il y a recroisement des deux horizons du passé et du futur transcendantaux, transmués en rétentions et protentions *de langage* (sans présent) mutuellement en revirement ou en vibration, et telles ou telles amorces de sens se convertissent en sens en amorces, en « idées » au sens courant : c'est cela dont nous avons longuement traité comme naissance du *sens* et du *soi*.

Il est un autre cas de figure dont il nous faut dire un mot pour conclure provisoirement : c'est celui où, par un *excès* immaîtrisable, le « paraît ne pas être » l'emporte sur le « paraît-être ». Alors, cet excès est le Malin Génie comme illusion *virtuelle*, c'est-à-dire comme illusion virtuelle de la fixation de la vibration de l'instant cartésien où l'apparence du néant, en s'évanouissant, clignoterait avec le néant « lui-même » illusoirement assimilé à un « fantôme », donc avec l'illusion qui *devancerait* le revirement vers le simulacre de l'être, dans une sorte de jeu de l'apparence avec l'apparence, de l'apparence du néant avec le fantôme de la transcendance absolue, comme si celle-ci était un « être » alors même que si elle l'était, tout sombrerait inévitablement dans l'abîme, vidant les affections de toute affectivité, à l'exception de l'angoisse indicible qui devrait accompagner cet effondrement. Comme si,

donc, poussant l'hyperbole au-delà d'elle-même, on (le phénoménologue) ne « possédait » (dans la toute-puissance) la transcendance absolue que sous la forme radicalement anéantissante du fantôme jouant selon ses règles à lui avec de pures apparences sans concrétudes, avec des feux follets du néant. « Moment » de folie. Piège de l'instant cartésien pris comme « expression » soi-disant accessible de la transcendance absolue elle-même. Mais piège d'un devancement inconscient qui anéantit d'avance toute phénoménalisation, qu'elle soit hors langage ou en langage. Dieu lui-même y est indiscernable du Diable. Toute intrigue symbolique, religieuse ou métaphysique, y est fausse, court-circuitée en sa racine. Ne restent que des échafaudages de coques vides prises pour des « idées ». Forme matricielle, sans doute, de toute idéologie, religieuse ou métaphysique. Et le cas échéant, fanatisme comme fuite en avant dans le néant, course à l'abîme infiniment destructeur.

(mai 2014)

## B. Par-delà l'être et le néant

Il nous reste à reprendre ce qui précède en portant pour ainsi dire plus loin l'*époque* phénoménologique hyperbolique, en nous efforçant de dégager le statut phénoménologique de l'être et du néant. Pour cela, il nous faut tout d'abord apporter quelques précisions quant à ce qu'il faut entendre par affectivité. Celle-ci est à peu près ce que les Grecs entendaient par *thymos* et ce que les Allemands entendent par *Gemüt* (d'où se tire aisément l'affection comme *Gemütsbewegung* au sens kantien). L'affectivité n'est donc pas un Tout, mais une « masse» indifférenciée à quoi correspond intrinsèquement la poussée aveugle et innocente du vivre. Cette poussée est plus ou moins active selon les phases biologiques telles que le sommeil et l'éveil, le besoin et la satiété, le mouvement et le repos, etc. Elle est en outre non unilinéaire, sans *télos* ni *archè* – l'*époque* y étant à l'œuvre du temps continu et irréversible. Elle est donc, comme poussée, non spatiale quoique, par ses potentialités et virtualités, en quelque sorte « multidimensionnelle» : non statique (identique à elle-même), non compacte et non diffuse, mais bien *une*. A priori (hors sublime) sans dehors et intrinsèquement sans parties, c'est une sorte de magma mobile d'affections confuses et inchoatives, celles-ci « étant» autant de mouvements (poussées) « aussitôt» avortés que pressentis, ce qui veut dire que l'affectivité est tout aussi bien dispersion *virtuelle* d'affections – et nous allons revenir sur ce point important.

Bref, l'affectivité est pour nous ce que Nietzsche nommait « l'innocence du devenir». Et le « moment» du sublime est cet ébranlement silencieux qui

passee sans se passer, et qui secoue cette masse de manière telle qu'elle se mue aussi en nuage d'affections multiples comme mouvements erratiques de « particules» (petites parties) d'affectivité, la secousse consistant en le suspens (*épochè*) instantané par inter-ruption instantanée de la poussée infinie de l'affectivité. La chose essentielle, propre au « moment» du sublime, est que, dans l'afflux d'affectivité jusqu'à un état hyperdense, il y a un « ressaut» par lequel s'arrache, de l'affectivité, un *excès* en fuite infinie (instantanée) que nous nommons transcendance absolue, et qui, pour ainsi dire, par cet arrachement, *déchire* l'affectivité elle-même, d'une blessure qui est un *écart* comme rien d'espace et de temps. À quoi il faut ajouter que la fuite infinie de l'excès n'atteint pas l'infini où l'excès serait irréversiblement enfoui, l'infini étant certes concevable pour nous, mais incompréhensible (Descartes) et donc inconnaisable : c'est ce qui nous fait désigner l'excès comme transcendance absolue, *absolu dehors non spatial* (et non temporel), en soi ni concept ni affectivité, inaccessible comme tel et muet. Il y a donc, avec le ressaut, écart (non spatial et non temporel) entre la transcendance absolue en fuite infinie et l'affectivité *avec la blessure* induite en elle par cet écart, et qui a cet « effet» tout à fait capital que l'affectivité n'adhère pas complètement à elle-même, qu'elle enjambe incessamment cet écart (à travers telle ou telle affection) et que par cet enjambement même elle est aussi contact de soi à soi (matrice du soi ou proto-soi, puis du soi).

Le paradoxe est donc que, l'excès, quoiqu'en fuite infinie, « joue» de manière telle que sa fuite, puisqu'elle n'aboutit pas à l'infini, *revire* dans l'instantané même de la fuite, en laissant l'infini comme *néant d'affectivité*, mais aussi, du même coup, comme *apparence* ou *fantôme* du néant en tant qu'apparence du pur dehors absolu. Cela implique que l'affectivité – ou si l'on veut ce qu'il en reste « après» l'arrachement de l'excès – devient une sorte de partie totale (concrète) de ce qu'elle est censée avoir été à l'origine, et que, par sa blessure, elle « prend par-dessous» (est susceptible par rapport à) la transcendence absolue, mais comme apparence du néant, aspirée mais non engloutie par le néant (qui, du reste, ne peut rien lui donner). C'est pourquoi ce qui seul peut donner à cette apparence au moins l'apparence de consistance ne peut être que son clignotement ou son tremblement avec le semblant d'être qui est affection ou plutôt *phantasia*-affection – et ce, faudra-t-il comprendre, pour ainsi dire *déjà* dans ou depuis la diastole. Autrement dit, l'affectivité ne « sent» pas la transcendence absolue, mais, par le jeu en elle de la transcendence absolue transmuée par le ressaut en apparence du néant, elle entre, on l'a dit, en contact avec elle-même, enjambe sa blessure, à travers (*dia, durch*) ce qui lui surgit comme *phantasia*-affection – et nous reviendrons sur la nécessité phénoménologique de la *phantasia* dans l'affection, de même que sur le statut proprement dit de l'affection. Bref, pour l'affectivité divisée par sa bles-

sure, la transcendance absolue n'est rien, et elle est « tout d'abord» (dans une genèse idéale) perdue dans l'apparence du néant, lequel est aussi, cela se comprend, illusion – et nous y reviendrons pareillement.

Tout cela a d'importantes conséquences. Tout d'abord, l'excès en fuite infinie paraît bien comme néant (apparence de néant) d'affectivité, et ce, dans l'affectivité même : c'est sa blessure. Cela signifie que celle-ci est écart du néant par le néant, c'est-à-dire écart et néant actifs, *négativité* souterrainement à l'œuvre, qui rouvre incessamment la blessure, fait qu'il y a, dans l'affectivité – muée, nous y reviendrons, en affections plurielles –, quelque chose d'irréme-diablement perdu mais qui joue comme abîme que sa poussée aveugle enjambe tout aussi incessamment, sans s'y anéantir totalement (bien que cela puisse se produire dans l'interruption schématique, quand nous perdons « l'idée» qui vient juste de poindre ou quand nous perdons « le fil de nos idées»). Or, considérer le néant comme « actif», c'est considérer l'apparence du néant dans ce qui, par opposition immédiate, paraît comme semblant d'être, celui-ci étant l'autre nom, dans cette considération, de la *phantasia*-affection. Et dire que l'écart est « actif», c'est dire que cet écart, comme rien d'espace et de temps, est l'écart propre au clignotement entre l'apparence du néant et le semblant d'être, c'est-à-dire aussi *l'écart interne à l'instant cartésien* qui devrait clignoter entre son anéantissement (figure apparente ou phénoménologique du néant, donc apparence du néant) et son surgissement (figure apparente ou phénoménologique de l'être, donc simulacre ou semblant d'être), avec ceci, qui constitue le passage proprement dit à la phénoménologie, que le surgissement ne l'est précisément pas du semblant d'être pur et simple, mais l'est de telle ou telle *phantasia*-affection amorçant la diastole, ou d'une pluralité de *phantasia*-affections en schématisation dans telle ou telle diastole.

Le problème est donc que l'instant cartésien ne se schématise pas, et qu'il faut dès lors, comme nous l'avons fait dans la première partie de ce dernier essai, recourir à *l'artifice d'un second excès* qui fasse dévier le clignotement de l'instant cartésien dans un clignotement en schématisation. Et c'est cet artifice même qu'il nous faut lever en poussant un peu « plus loin» l'hyperbole de l'*epochè* phénoménologique, donc tout d'abord en suspendant cet artifice, en repartant du clignotement même et du statut phénoménologique de l'instant cartésien.

Le problème de l'instant cartésien est que, s'il clignotait purement et simplement entre l'apparence du néant (le fantôme de la transcendance absolue enfouie comme radical dehors) et le simulacre d'être (toute affection quelconque fusant par l'interruption du sublime), donc entre néant (pour ainsi dire, du point de vue phénoménologique, plus « primitif» que l'être) et être, cela constituerait bien un *cercle*, cercle éternel (hors temps et hors espace), mais dont il serait à jamais impossible de sortir : une sorte de piège de l'éternité.

Cela signifie, en termes phénoménologiques, que l'instant cartésien ne peut être qu'un *phénomène virtuel* et qu'il ne peut *lui-même* être considéré que comme pôle, inaccessible phénoménologiquement, d'un clignotement, soit avec l'instantané, soit avec l'instant temporel. C'est dire que la virtualité de l'instant cartésien comme phénomène constitue tout aussi bien la virtualité du piège de l'éternité, celui du Dieu classique, par exemple de la *noesis noeseos* chez Aristote (et Hegel). C'est pourquoi nous avons parlé, par artifice, de *déviations par excès* sur le mouvement vers le néant (anéantissement) et sur le mouvement vers l'être (surgissement), ces déviations devant ouvrir à la susceptibilité (ou non susceptibilité) de « métaboliser» en *phantasiai*-affections des signaux non phénoménologiques venant du dehors lui-même non phénoménologique. Ces excès, imposés pour les besoins de la cause, sont évidemment des artéfacts théoriques, sans répondant proprement phénoménologique, c'est-à-dire des *constructa* par rapport à la *Sache*. Il faut donc en conclure que tant l'être que le néant sont, en régime phénoménologique d'*epochè* hyperbolique, purement *virtuels*, tout comme l'instant cartésien en tant que phénomène.

Il faut donc pareillement en conclure que l'apparence du néant, qui ne peut évidemment pas tirer sa « consistance» du néant (qui l'anéantirait immédiatement, mais nous y reviendrons), ne le peut que de son clignotement, non pas avec l'être (ou le semblant d'être pur et simple), mais avec telle ou telle *phantasia*-affection qui est *rencontrée* (au sens défini par Guy van Kerckhoven<sup>1</sup>) dans le clignotement phénoménologique « effectif» ou concret. Il en ressort, phénoménologiquement, que l'apparence du néant paraît, par transmutation (qui n'est pas position) due au « ressaut» sublime, non pas seulement comme fantôme (*simulacrum*) du néant, mais aussi et du même coup comme fantôme de la transcendance absolue, comme une sorte de « lieu sans lieu» des *revirements* instantanés où, au retour du « bain de néant», il y a rencontre de tels ou tels signaux avec telles ou telles affections, indissociables de *phantasiai* précisément dans la mesure où y joue et y habite le fantôme, à la fois du néant laissé par la transcendance absolue en fuite, et de celle-ci toujours déjà et toujours encore « perdue», mais « objet», avec le « ressaut», d'une réminiscence transcendante *vide* à l'œuvre dans les *phantasiai*-affections. Et nous savons que c'est de ces dernières que « partiront» les phénomènes hors langage (la transcendance physico-cosmique) et les phénomènes de langage ayant cette transcendance, et non la transcendance absolue « pure», comme référent phénoménologique.

Autrement dit, la fuite infinie de la transcendance absolue ne fait pas paraître celle-ci, mais ce qu'elle a toujours déjà laissé et ce qu'elle laissera

---

1. In *Le présent de la rencontre*, Paris, Hermann, 2014.

toujours encore comme le néant en son apparence (en son fantôme) qui revire immédiatement (c'est le clignotement depuis l'instantané de tout revirement) en simulacres pluriels et concrets d'être (les *phantasiai*-affections), et ce, *a priori* sans fin, le clignotement ou la vibration, le tremblement phénoménologique, se produisant entre deux pôles que le double mouvement de clignoter n'atteint jamais, dans la mesure où, au moins de prime abord, ces deux pôles viennent de *nous*, phénoménologues, sont d'origine architectonique. À quoi il faut cependant ajouter que, comme la fuite de la transcendance absolue est infinie, et comme, dans le « ressaut», elle passe *sans se passer*, s'il n'y avait pas l'instantané des revirements, il serait impossible de savoir qu'il y a transcendance absolue – l'expérience serait purement adhérente à soi –, ou le ressaut serait générateur d'un *trauma* exclusivement négatif, c'est-à-dire qu'il y aurait pur et simple anéantissement de tout le champ phénoménologique, ou, à tout le moins, *Spaltung* psychotique. L'apparence du néant y serait engloutie dans le néant. Quoi qu'il en soit, il faut se résoudre à admettre le caractère « phantastique» irréductible des affections (nous y reviendrons), donc leur insaisissabilité ou leur subtilité extrême comme mouvements du *Gemüt*, et profondément distinctes de leur transposition architectonique en affects pressentis ici et maintenant, mais pris et pour ainsi dire enclos dans une structure intentionnelle.

Par tout cela, nous nous trouvons confrontés à une dualité fondamentale, entre, d'une part l'affectivité, le semblant d'être, les concrétués phénoménologiques comme *phantasiai*-affections, et d'autre part le fantôme de la transcendance absolue toujours déjà et toujours encore perdue, c'est-à-dire aussi bien le fantôme ou l'apparence du néant, le néant devant ici être compris comme une sorte très paradoxale et toute virtuelle de résidu de la fuite infinie. Par ailleurs, mais dans le même contexte, nous avons compris l'instant cartésien comme phénomène virtuel, c'est-à-dire comme phénomène dont la non phénoménalisation effective a des effets sur la phénoménalisation des phénomènes comme *rien* que phénomènes. La question est dès lors : comment en vient-on, de là, au schématisme phénoménologique ?

Du schématisme phénoménologique, il faut penser qu'il est non linéaire, n'offre pas de succession, c'est-à-dire de distribution successive de *phantasiai*-affections en écarts schématiques mutuels, donc sans « avant» et « après» *marquables*. Donc qu'il n'offre pas de distribution successive de micro-systoles (accrétions) et de micro-diastoles (décrétions), mais constitue un seul et même mouvement de progrédience et de rétrogrédience de ces dernières les unes dans les autres et les unes hors des autres, en quelque sorte comme autant d'échos pluriels et clignotants du clignotement de l'instant cartésien virtuel, cela sous les horizons proto-ontologiques de l'affectivité, à savoir le passé et le futur transcendantaux proto-ontologiques (l'immémorial et l'immature) creusant l'abîme entre eux, abîme insondable sur lequel, en

quelque sorte, le schématisme tire un fil tout aussi paradoxalement déjà au passé et encore au futur.

Qu'est-ce à dire ? Que les revirements de l'instant cartésien virtuel ont la seule « consistance» phénoménologique des revirements entre protentions du futur transcendental schématique déjà au passé proto-ontologique et rétentions du passé transcendental schématique encore au futur proto-ontologique, dans une sorte de « contre-temps» schématique à rebours du « temps» proto-ontologique – comme si l'un englobait cela même par quoi il est englobé, dans un porte-à-faux fondamental qui empêche leur coïncidence, laquelle supposerait une *creatio ex nihilo*, c'est-à-dire l'implosion du schématisme de temporalisation (spatialisation) dans l'instant cartésien, dans le piège de l'éternité, où rien n'arriverait à la proto-présence des phénomènes de monde ou à la présence sans présent des phénomènes de langage.

En d'autres termes, il faut qu'il y ait déjà, au passé proto-ontologique de l'affectivité, quelque chose comme un sens en amorce en tant que promesse pour que celle-ci soit susceptible d'être reprise, au futur proto-ontologique, comme sens supposé déployé selon cela même que la promesse exige – étant entendu que ni le passé ni le futur proto-ontologiques ne sont entendus comme ayant eu lieu ou devant avoir lieu, mais que la protention de langage ne prend pas le vide, car elle prend précisément quelque chose qui s'est amorcé, et que la rétention de langage mesure ce qui s'est déployé du sens en égard à ce qui reste encore à déployer. Et il en va *mutatis mutandis* de même du hors langage du phénomène de monde, sauf que tout cela est en clignotement, dans des inchoativités évanescentes. Quant à la diastole de langage, il lui faut pour s'amorcer (pour que l'amorce de sens se « retourne» en sens en amorce), la *rencontre* de telle ou telle *phantasia*-affection, métabolisation phénoménologique de tel ou tel signal par le schématisme de langage.

Or, celui-ci consiste en un double mouvement de progrédience et rétrogrédience de *phantasiai*-affections, ni absolument « vraies» (êtres) ni absolument « fausses» (illusions du néant), et c'est bien la *phantasia* comme ombre d'aucune lumière (pour ainsi dire) externe qui assimile, absorbe ou, comme nous le disions, métabolise le signal. Cela signifie que les *phantasiai*, avec les affections qui les sous-tendent, surgissent et s'évanouissent en se métamorphosant incessamment, ce qui les rend comme telle insaisissables – sinon par leur transposition architectonique en affects au sein de l'intentionnalité qui cependant les altère.

Mieux, la poussée aveugle de l'affectivité fait que l'écart du fantôme du néant par rapport aux concrétudes en clignotement entre surgissement et évanoissement *se relaie* pour ainsi dire dans de l'écart schématique intrinsèque où le premier écart est *enjambé* par la poussée aveugle. Cela veut dire, analytiquement : il y a, de la concrétude (*phantasia*-affection) surgie, « retour» à

l'apparence du néant (cela, par clignotement), et revirement instantané de ce « retour» qui « ramène», non pas la concréétude en question, mais l'une ou l'autre concréétude qui, dans le champ phénoménologique, et en écart, lui fait écho, et cela sans fin assignable – s'il y a absence d'un tel écho se répercutant à l'infini, alors il y a interruption de la diastole schématique. Ces échos répercutés eux-mêmes en échos toujours clignotants, hors temps et hors espace, sont cependant ce qui *fait* la temporalisation en proto-présence (phase de monde) ou en présence (langage) et, non pas proprement en espace, mais en *chôra* ou, à tout le moins, en « espace» du dedans. C'est ainsi que l'« ombre» de l'idée, pour parler comme Valéry, appelle son déploiement dans l'expression, et plus proprement, dans l'expression avec le bon tempo, celui qui, en quelque sorte, « incarne» le schématisme. C'est donc ainsi qu'en se métamorphosant elles-mêmes au fil de leurs plongées dans l'apparence du néant (plongées dont les « retours» les renvoient les unes aux autres), les *phantasiai*-affections, en glissant de cette manière les unes dans les autres et en s'effaçant dans ces glissements – il n'y a pas en effet d'écart intra-schématique qui puisse demeurer stable –, constituent une distribution schématique qui n'est ni spatiale ni temporelle : pour ainsi dire, autant la proto-présence de monde que la présence de langage ne « sont» qu'à la pointe d'elles-mêmes.

Il n'y a donc *pas*, dans ces distributions schématiques, de *continuité* puisqu'elles sont habitées par le retour incessant et clignotant de l'apparence du néant qui paraît (seulement) devoir y faire comme des lacunes vides, mais il n'y a *pas*, non plus, de *discontinuité*, puisque, s'il y a répercussions en échos de concrétués en concrétués – sans l'une ou l'autre de ces répercussions, il y a bien discontinuité en tant qu'interruption schématique –, les écarts sans lesquels il n'y aurait pas ces répercussions sont des écarts comme *rien* d'espace et de temps, c'est-à-dire non susceptibles d'être « re-marqués» comme autant de repères. Les répercussions dont il est ici question ne sont rien d'autre que les enjambements de l'abîme (ouvert par la fuite infinie de la transcendance absolue), par lesquels le futur schématique est toujours déjà enfoui au passé proto-ontologique et le passé schématique est toujours encore dérobé au futur proto-ontologique – cela même en vertu de quoi les protentions et rétentions de la présence reviennent instantanément les unes dans les autres, et en vertu de quoi ces revirements sont virtuels dans la proto-présence.

La poussée du sens se faisant consiste donc à agréger de manière non quelconque des *phantasiai*-affections se faisant mutuellement écho – c'est ce qui constitue sa musicalité –, et la perte du sens se fait par désagrégation de toute agrégation potentielle ou virtuelle, les échos n'étant plus, tendanciellement, qu'arbitraires, effets destructeurs du néant. Précisons une fois encore,

s'agissant des affections proprement dites, qu'il nous paraît – au moins provisoirement – qu'à toute phase de monde doit « correspondre», comme affection, la *Stimmung* en tant que « couleur d'atmosphère», humeur (joie, mélancolie, sérénité, tristesse, etc.) et que les affections qui, plus précisément, habitent les *phantasiai* « perceptives» diastoliques, sont bien des « mouvements de l'âme», des *Gemütsbewegungen* agitant « ici et là» telle ou telle phase de monde.

Nous ne serions pas complets si nous nous en tenions là, sans plus. Si, dans ce qui précède, nous nous sommes éloignés de la référence à l'être, nous n'en avons pas fait autant eu égard au néant. Or, le biais par lequel nous avons introduit le néant et la négativité en phénoménologie est celui du Malin Génie cartésien. En toute première approximation, ce dernier vient, dans la problématique phénoménologique, de la confusion (génératrice d'illusions) entre le fantôme de la transcendance absolue (dans l'apparence du néant) et la transcendance absolue « elle-même» (les guillemets sont ici les témoins de l'illusion). Car, nous venons de le dire, le fantôme de la transcendance absolue, qui vient aussi du « ressaut», est précisément l'apparence du néant (le néant est le « résidu» instantané de la fuite infinie), mais, pour nous phénoménologues, la transcendance absolue « elle-même» n'est en fait que *nominalisée* dans et avec le nom du néant, néant d'affectivité et par là néant d'affection, *en soi inconcevable*, et qui peut aussi avoir « consistance» phénoménologique dans son clignotement avec l'apparence qui ne paraît qu'illusoirement comme *son* apparence, sorte, pour ainsi dire, de *fantôme en tant que tel*, et qui est le Malin Génie.

Le Malin Génie est en effet purement fictif, virtuel, mais n'agit que de sa virtualité même. C'est, autrement dit, le néant « actif» qui paraît (illusoirement) comme « quelque chose», son « activité» consistant seulement en l'aspiration et le refoulement, en clignotement, de son apparence. C'est ce qui en fait ce que nous nommerons une *illusion pure*, purement virtuelle. Si, par la pensée, nous polarisons le clignotement autour d'elle, ce clignotement est donc nécessairement virtuel, comme clignotement de l'illusion pure et de l'apparence de cette illusion, comme s'il s'agissait d'une pulsation du néant et de son apparence, ou encore comme si, dans cette virtualité, le clignotement virtuel de l'instant cartésien s'était « coincé» dans le clignotement entre l'illusion pure, « figure» (trope) phénoménologique du néant et son apparence. Pour paradoxaux que paraissent ces propos, ils correspondent, en fait, à l'*inconcevabilité radicale* du néant qui répond énigmatiquement à l'incompréhensibilité radicale de la transcendance absolue : il suffit de penser à « ce qu'il y a» (ou est « censé y avoir»), dans une perspective matérialiste, après la mort, pour deviner quelque chose de cette inconcevabilité : rien d'autre que deviner, puisque, dès que l'on pense en saisir quelque chose, cela file entre

les doigts vers l’abîme – d’où ce que nous avons nommé aspirer et refouler, et le nom d’illusion pure<sup>2</sup>.

Il nous faut nous efforcer de reprendre cette « situation» extrême, aux limites de tout penser. Si nous repartons de la pulsation du néant (de l’illusion pure) avec son apparence, elle en viendrait, si elle se « réalisait», à court-circuiter le clignotement de l’apparence (du néant) et des simulacres d’être, ce qui signifie que la pulsation en question « habite», en tant que *virtuelle* (son effet étant cette « habitation» même) ce clignotement en le devançant pour ainsi dire (car il n’y a pas ici de temps), donc éventuellement en le dévoyant : tel est le Malin Génie comme *trompeur* qu’il engendre en quelque sorte du pseudo-être, c’est-à-dire ne fait rien paraître comme être ou même semblant d’être, mais le fait d’illusions virtuelles d’affections (bases de ce que nous avons nommé intentionnalités imaginatives vides) ; cet engendrement tout virtuel est « figuré» par la création *ex nihilo*, à l’encontre de notre consigne méthodologique selon laquelle *ex nihilo nihil fit*.

Il en résulte que l’apparence du néant, qui n’est tenue que par son clignotement avec les *phantasiai*-affections, clignote aussi, à la pointe extrême de l’hyperbole, avec l’*illusion pure* comme pôle du clignotement aspirant/refoulant l’apparence du néant, donc engloutissant et dégurgitant toute la structure, le revirement du mouvement vers le néant (l’*illusion pure*) ne faisant pas revirer nécessairement vers les simulacres d’être, mais aussi, dans son instantané, vers l’*illusion pure* qui, en quelque sorte, ne l’est que de l’absolu *vide*, au fil pseudo-schématique de purs fantômes qui, infigurables, jouent comme autant de fantômes du fantôme de la transcendance absolue. Plus précisément, c’est l’*illusion pure* qui, du point de vue phénoménologique, « tient» le pôle néant du clignotement, et de là, tout naturellement, c’est la même *illusion pure* qui « tient» le pôle être du clignotement – l’être comme plénitude saturée d’elle-même et se « monnayant» en étants n’est pas moins *illusion pure* qui engloutirait et dégurgiterait toute la structure.

La virtualité de l’instant cartésien comme phénomène est donc aussi liée à la virtualité de l’*illusion pure* divisée en deux pôles (nommés néant et être) du clignotement, mais sans *clignoter elle-même* (respectivement du côté de l’apparence ou du côté des simulacres d’être), *sinon de façon tout à fait virtuelle*, pour ainsi dire en se « tenant» hors de tout clignotement, comme pôle originairement divisé des deux pôles jamais atteints du clignotement. Si ces pôles ne sont jamais atteints, c’est bien que l’*illusion pure* est déjà en écart par rapport à son apparence en tant qu’apparence de néant, et tout autant, déjà en

---

2. Il faut soigneusement distinguer l’*illusion pure* de la *pure illusion* qui n’a de statut que comme anéantissement de la *doxa* que l’apparence puisse l’être de quelque chose, fût-il purement imaginé.

écart par rapport à ses simulacres en tant que simulacres d'être. L'être et le néant sont des illusions pures pour la phénoménologie, ou sont, comme purs concepts sans référence en *Sachlichkeit*, hors phénoménologie, et identiques, comme l'a bien vu Hegel, leurs jeux dialectiques mutuels étant précisément le devenir en tant que double mouvement.

Par là se comprend que dans la vibration (le clignotement) de toute affection habitant la *phantasia*, il y a tout à la fois quelque chose de « phantastique» et quelque chose de « réel» (*sachlich*), mais aussi, au moins virtuellement, quelque chose d'illusoire, le *soupçon* de l'illusion pure, que ce soit celle du « vide» ou celle du « plein», qui constitue la source du doute hyperbolique. Rien n'est jamais assuré, dans la mesure où cette part de soupçon reste inassimilable, de ce qu'elle est l'effet de la virtualité de l'illusion pure dans ce que peut avoir de concret, comme *Gemütsbewegung*, la *phantasia*-affection. Et il en va de même, a fortiori, pour les affects, si la *doxa* intentionnelle en ôte toute « vérité» tout autant que si elle y adhère dans tel ou tel présent (« c'est vrai parce que je le ressens»): dans les deux cas est en jeu l'être-en-œuvre ou la destruction de l'écart origininaire de la transcendance absolue. Par là se comprend aussi que si la *phantasia* a quelque chose à voir avec l'illusion, et même l'illusion pure, elle ne lui est pas identique. Si la *phantasia*, en général, est mise en mouvement par l'affection (qui est essentiellement mouvement sans corps mobile dans l'« espace» du dedans), elle peut toujours « toucher» au néant quand elle reste figée par l'illusion pure, ou pour mieux dire, quand elle en est « médusée». C'est alors que l'illusion pure fait tenir le fantôme pour un « réel», et tout réel pour fantomatique : le Malin Génie est devenu le maître tout puissant.

(juillet 2014)

*Post scriptum*

On aura reconnu dans la transcendance absolue quelque chose comme l'Un de la première hypothèse du *Parménide* de Platon. Penser que l'on puisse en dire quelque chose, c'est donc penser que l'Un est ou a de l'être, et cela engendre une cascade de contradictions (seconde hypothèse). Par conséquent, l'illusion pure (être, néant) est ce dont on ne peut parler sans entrer dans des contradictions irréductibles, c'est-à-dire sans s'engager dans des apories définitives. L'illusion pure est ainsi le mur infranchissable de l'hyperbole, sa limite *absolue*, jamais atteinte, et seulement désignée par l'abstraction spéculative. Par là, au reste, s'indique clairement la différence entre la dite abstraction et l'hyperbole phénoménologique.



# De la cont(r)actibilité

## Exercices d’agilité phénoménologique

ROBERT ALEXANDER

Paradoxalement, toute l’ambition de la phénoménologie n’est peut-être pas tant de retourner aux choses elles-mêmes, comme le demandait Husserl, que d’aller à la *Sache selbst*, à la chose même – et non pour en revenir en y retournant – comme on peut aller à l’aventure, partir sans savoir ce qu’il en est exactement de ce dont il s’agit. Y aller, donc. Ou plutôt aller, comme la mer allée avec le soleil rimbaudien plusieurs fois cité par Richir, à même la chose. Et donc, bien davantage à seulement aller, il s’agirait d’aller à *même* la chose en déployant sa phénoménalité qui, par cette approche, laisse la chose au profit du phénomène en quelque sorte alors phénomène allé. Ce mouvement de frottement ou de frôlement à même le phénomène lui-même, délaissant la chose et le corps au profit justement de “ce qui sans être” les pulse et les pousse, les contracte et les décontracte tout en les mettant en contact, comme le soi et le sens, nécessite une attention toute particulière. Un tact singulier. Une touche et un toucher d’esprit inédit. Comme une note qui dénote-rait un do ou un la inouï. À cette fin et comme le suggère Richir à maintes reprises, faire d’emblée le saut du tigre, en plongeant, avec toute l’agilité requise en pareil exercice, dans l’indéterminé de la *Sache* phénoménologique, est la méthode que nous préconisons dans cette étude, afin de déployer ce que nous nommons *cont(r)actibilité*, pour dire cette pulsation et ce toucher, en un mot cette pulsativité pulsatile et cette caresse extrêmement insaisissable, transitionnelle, furtive et néanmoins agissante en régime phénoménologique. Car y aller ou aller, en sautant ainsi, demande une agilité, une sorte de dextérité et une vélocité d’un type particulier qui, à même le geste phénoménologisant du phénoménologue lui aussi cont(r)actile, tout vibratile, portent à même une vivacité incroyablement subtile, en cela foncièrement phénoménologique. Vivacité qui va, allée simple en contact mais tout en contre-acte. Nous allons ainsi.

Mais, cette motilité vivante et vivace dont nous voudrions nous approcher est telle, et le chemin n’étant ni tracé ni balisé, que l’exercice semble particulièrement difficile, voire de l’ordre de l’inimaginable mais pas impossible pour autant. Et pourtant, rien de tel que ce saut si nous voulons approcher et

dire quelque chose de la mobilité phénoménologique insigne qui anime de ses mouvements le champ des questions et des problèmes soulevés dans l'architectonique. Néanmoins, comme il s'agit d'un saut dans l'inconnu et l'hyperbole, nous devons être extrêmement attentif, constamment sur nos gardes, afin de ne pas nous fourvoyer et nous illusionner par ce qui ne manque pas de le faire tant nous sommes pris par nos habitudes de pensées si souvent sclérosées et par des concepts philosophiques tant de fois rabâchés qui ne cessent de nous habiter, comme par exemple ceux de causalité ou de continuité. Concepts qui nous permettent malgré tout, et heureusement, de penser, mais qui nous empêchent aussi, tout d'abord et le plus souvent, d'ouvrir d'autres manières de faire de la philosophie, et en particulier de la phénoménologie. C'est tout le paradoxe de nos efforts – tissés de vigilance et de flair, d'esprit et de sens phénoménologiques tout à la fois – pour ne pas manquer la chose “elle-même”, à même la *Sache*, qui vibre, bouge, tremble et ne cesse de fuir et de revenir autrement. Ce qui semble pourtant être le cas, sans même que nous nous en apercevions, lorsque cette sorte de chute dans la fixité s'inscrit sournoisement dans nos pas, à même nos propres tentatives d'y échapper, en inhibant le passage vers le plus large et ce que nous subodorons s'avérer être l'exercice le plus difficile : vivre, en définitive et pour ainsi dire, « la “vie” de l'éternité », « “plus forte” que la mort »<sup>1</sup>, – telle que Richir l'a pensée avec force et finesse – dans son agilité pure et, objet de nos travaux présents, sa *cont(r)actibilité*. Nous invitons le lecteur à faire ce saut en cette mouvance, à y assister et à l'assister comme se plaît également à le dire Richir pour l’“accouchement” du sens. Qu'est-ce à dire au juste ?

Pour cela, analysons ce saut du tigre au vol, pour ainsi dire en vol. Ce saut ne consiste pas, par exemple pour un soi, à passer d'un lieu à un point de rencontre, ni d'une place à un autre endroit. Il ne relève donc pas d'un déplacement physique d'un corps mobile sur une trajectoire mesurable ou déterminable. N'est signifiée aucunement ainsi une translation dont les coordonnées permettraient de situer quelque part “ce” qui va sauter, “ce” qui est en train de sauter et “ce” même qui a terminé de réaliser le dit saut. Ce qui veut dire qu'il n'y a ni un espace ni un temps qui positionnent les éléments de la situation globale du saut : le sauteur, le saut, les lieux de départ et d'arrivée, l'espace parcouru et le temps effectué. On pourrait ajouter l'envol, le bond, l'accélération, la vitesse, la décélération et l'atterrissement, la courbe. Comme s'il y avait un espace et un temps du saut, précédé par une course, suivi par un vol, une retombée et ensuite un arrêt sur une position. Ce qui voudrait aussi dire que l'on a sauté au-dessus de quelque chose de reconnaiss-

1. Marc Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble, Millon, coll. Krisis, 2010, p. 78.

sable, fût-il abyssal et vertigineux. Rien de tout cela n'est à l'œuvre pour le saut du tigre, le saut phénoménologique à même le soi, à même le phénomène. En effet, s'il y a saut pour un soi, qui par là se constitue tel également, c'est d'un saut qui allie de concert, par le "moment" du sublime – justement cont(r)actile car contraction systolique qui met en contact le soi avec soi pour l'aventure diastolique tout en décontraction du sens –, contraction et décontraction, comme une sorte de pulsion à sauter sans que le saut ni ne se réalise ni ne disparaisse dans le néant. Et cela par la coalescence et la contemporanéité de la pulsation contractante et décontractante qui crée une mobilité en quelque manière sur place mais pourtant sans place, et pour ainsi dire "sautante" et seulement virtuelle – en contre-acte ni actuel ni possible –, mais sans saut réel, physique ou corporel, imaginaire ou idéal, intuitif ou intellectuel. En revanche, la dynamique cont(r)actibilisante est l'attestation du saut phénoménologique. Sa garde, ou sa veille, est sa garantie de ne pas céder ni se fixer et de ne pas retomber ni se cristalliser même intellectuellement ou intuitivement, et on l'aura compris, physiquement, corporellement, imaginairement, ou encore idéalement.

Le tout est de parvenir à mieux comprendre qu'une contraction ne nécessite pas de la matière qui se contracte et se décontracte, et certainement pas, par exemple, un *Körper* fait d'organes, de viscères et de cellules. Ce qui veut dire que le mouvement cont(r)actibilisant – à la fois contactibilisant et contractibilisant – est pur d'intérieur comme d'extérieur. À proprement parler et au niveau de l'espace, il n'a ni intérieur ni extérieur, ni dedans ni dehors, ni devant ni derrière, ni point ni ligne. Sa non spatialité est cruciale car intrinsèque. Même si, et c'est également toute la difficulté, cette absence d'espace se met à bouger, à vibrer ; bref, à se mouvoir, à mettre en contact, à (se) contracter et à (se) décontracter, tel le *Leib* et sa *Leiblichkeit*, et sa *Phantasieleiblichkeit*. De même, pour le temps, la cont(r)actibilité ne se passe sur une ligne de temps ou n'est en aucune manière sous la coupe d'une temporalité quelconque car il n'y a, de la pulsativité à l'œuvre, ni passé ni futur, ni avant ni après, ni instant ni ponctualité. Ceci est fort difficile à saisir car cette sorte de négation du temps en vient à clignoter, à revirer et donc aussi à se pulser en mouvement. Pourtant, c'est l'enjeu essentiel de ce en quoi la phénoménologie puisse ouvrir un champ de recherche qui laisse une vraie place aux questions les plus fondamentales de la philosophie comme, par exemple et entre autres, la transcendance, l'affectivité, le soi, le sens et la pensée. Interrogations qui toutes ne sont en aucune manière redéposables, *in fine* et au fond de leur dynamique proprement phénoménologique, à de l'être ou à l'être, à du néant ou à de l'ontique. Bien davantage encore, aucune sorte d'image ou de représentation, de figure ou de graphe et autres dessins ou nœuds, ne parviennent à traiter de ce qui là se joue foncièrement.

L'imagination est impuissante, tout comme l'eidétique ou l'intentionnalité. Même impossibilité structurelle pour le registre doxique ou celui de l'idéal et de l'idéalité. Qui plus est, ce n'est pas plus au niveau d'entités métaphysiques comme celles d'un ou des dieux ou autres instances transcendantales de type théologique que nous y arriverons mieux. Rien de spirituel ou d'intellectuel, comme du reste aucune dimension corporelle ou matérielle, ne vient davantage au secours de cette cont(r)actibilité. L'espace et le temps ne sont donc pas seuls à être hors du champ ici convoqué et soumis à notre perspicacité philosophique.

Il faut donc, pour cela, nous glisser, à nouveaux frais, dans le cadre des critères ogkorythmiques que nous avons à la fois, selon une dynamique constructive, exhumés et créés, trouvés et fabriqués, mis au jour et inventés, découverts et construits, lors de notre analyse de l'œuvre de Richir<sup>2</sup>. Nous voudrions approfondir, ici, ceux de *trans(pul)versatilité* et *d'ad-errance* qui, rappelons-le brièvement, ont pour ambition, pour le premier, en tant qu'élément ogkorythmique fondamental de *trans(pul)versatilité*, de traduire tout en même temps la versatilité et la pulsatilité qui, par fluidité non physique, scintillation et embrasement, traversent les *topoï* architectoniques richiriens (dont l'affectivité, le schématisme et la transcendance absolue). Pour le second, en tant qu'élément ogkorythmique fondamental d'*ad-errance*, de traduire tout à la fois par capillarisation et par tensivité interfaciale non matérielle ni corporelle le contact en et par écart comme rien d'espace et de temps partout où ce contact joue. Considérons également que ces déclinaisons se déploient dans ce que nous avons baptisé un *milieu flexuro-chorématique ogkorythmique, en mouvance espaciante et temporellisante*, qui est constitué par du mouvement pur, immatériel, mouvement sans corps mobile ni trajectoire, mouvement contré par lui-même au fil d'un frottement qui se frotte lui-même au cœur d'un *chôrismos* par là radicalisé et fondé à nouveaux frais. Par exemple, la distorsion originale est, et à ce titre, par ce milieu et par ces éléments ogkorythmiques *trans(pul)versatile* et *ad-errant*, animée d'une contractilité qui est le pouls du tissu conjonctif qui fait battre le dedans et le dehors et fait de ce battement une fluidité pulsatile et *ad-errante* justement non matérielle, non redévable à un quelconque rapport à de l'espace ni, du reste et de même, à du

2. Voir notre ouvrage, et l'œuvre de Richir que nous supposons également "connue" pour cette contribution, intitulé *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, Grenoble, Millon, coll. Krisis, 2013. Et, en particulier, pour une synthèse de la déclinaison des éléments ogkorythmiques fondamentaux, voir les pages 44 à 46 de notre introduction. Rappelons seulement qu'ogkorythme pointe vers une masse (*ogkos*) rythmique non spatiale et non temporelle néanmoins en mouvement susceptible de pulser et donc de constituer le nœud problématique le plus fondamental des notions que la phénoménologie nouvellement comprise pense et développe.

temps. Bien plutôt, il s'agit d'arriver à penser que du non spatio-temporel agite tant le *chôrismos* que les notions les mieux à même d'approcher en cela la phénoménalité, comme plus précisément la phénoménalisation des phénomènes comme rien que phénomènes et les multiples revirements et clignotements qui y vivent. Ce qui est le cas de la distorsion originale “où” le dedans et le dehors communiquent sans solution de continuité “sur” une surface distordue. C'est à cette communication versatile, pulsatile, ad-errante et en contact toute spécifique, faite d'agilité pour ainsi dire “phantastique”, que cette étude touche par le traitement en exercice de la question de la *cont(r)actibilité* en tant que caractéristique singulière commune aux éléments ogkorythmiques fondamentaux de trans(pul)versatilité et d'ad-errance.

Il nous faut également, à cet effet, étudier la nécessité de l'arc ogkorythmique systo-diastolique, cont(r)actibilisant, affectivo-schématique. Par systole, l'hyper-condensation affective est animée d'une contraction et d'une décontraction en faisant entrer en contact le soi avec lui-même et en déployant par diastole la schématisation en langage. Expression insigne, s'il en est, de la *concrétude inversée*, et donc d'une métaphysique phénoménologique fondamentale, car ce qui est *leiblich*, ne l'est qu'à l'aune de ce milieu ogkorythmique, ce sans quoi – et sans pourtant “être” redévable justement à de l'être, ou du néant du reste, de l'imaginaire ou de l'idéal, de l'intellectuel ou du spirituel et, a fortiori, à du corporel ou du matériel – le *Leib* serait *Körper*, la *Leiblichkeit Körperlichkeit*, la *Phantasieleiblichkeit* imagination. C'est à ce matériau sans matière, à cette immatérialité cependant *leiblich*, que la phénoménologie a désormais affaire comme le champ instable de l'instabilité de tout ce qui s'y meut, s'y contracte et s'y décontracte en entrant en contact.

Pour cela, examinons la cont(r)actilité au “moment” du sublime, et ce “depuis” la diastole affective “jusqu'à” la systole schématique “en passant” par la systole affective et la diastole schématique. Afin d'apprécier cette cont(r)actilité de la pulsation ogkorythmique dans l'arc systo-diastolique affectivo-schématique, il est nécessaire de procéder à l'*epochè* phénoménologique hyperbolique de l'espace et du temps, et donc de faire le saut du tigre. Etant entendu que pratiquer cette *epochè* et ce saut richiriens soit déjà la mise en œuvre d'une sorte de contraction dans le suspens, de contractilité dans la mise entre parenthèses phénoménologique car il ne suffit pas d'aller à l'hyperbole pour ne garder que le milieu dégagé, à savoir justement un milieu transcendental qui ignore toute forme de spatio-temporalité déterminée, faut-il encore revenir ou plus justement en revenir décontracté, après avoir contracté, réduit, suspendu de façon radicale. Nous parlons à ce sujet de contre-*epochè* post-hyperbolique, sans que ce “post” ne signifie bien évidemment un après temporel ou spatial.

La cont(r)actilité vit au cœur de l'hyperbole.

Nous envisageons donc d'approfondir un des éléments ogkorythmiques fondamentaux mis au jour dans notre travail, celui de trans(pul)versatilité, par le traitement de la cont(r)actilité nécessaire aux *topoi* architectoniques et au *chōrimos* “dans” lequel ils baignent. La cont(r)actilité étant la propriété que possèdent certains “concepts” architectoniques de changer de “forme”, de se contracter et de se dé-contracter, et de se toucher de la sorte mais en contact en et par écart comme rien d'espace et de temps. Ce caractère cont(r)actile est aussi analysé dans le geste phénoménologisant lui-même dans la dynamique de découverte/invention, de trouvaille/ construction dans la mise en ordre du champ phénoménologique. Nous développons ainsi ce qui devrait pouvoir servir à notre idée de diastole affective et de systole schématique qui nous semble impérative dans l'arc sublime tendu vers la transcendance absolue et sa “retombée” en déclinaison en transcendance physico-cosmique. Richir pense “seulement” en termes de systole affective et de diastole schématique, même si les deux autres, diastole affective et systole schématique, sont implicitement en fonction dans sa phénoménologie. Nous pensons, néanmoins, que la cont(r)actilité du systo-diastolique affectivo-schématique nécessite sa déclinaison et son affinement : l'hyper-condensation affective n'est possible, à nos yeux, que par une hyper-dilatation corrélative de l'excès de l'affectivité sur elle-même, par une diastole affective donc, celle-là même que l'*hypsos* pointe vers la transcendance absolue en fuite infinie, l'*hybris* tout aussi bien qui détache l'excès “dans” la transcendance absolue extra-schématique. De même, à l'autre bout non spatial, la dé-contraction schématique dans le sens se faisant n'est elle-même possible que par une contractilité schématique qui justement est possible par la rémanence du moment propre au sublime dans la diastole ou la trace du sublime de la transcendance absolue dans le sens. Il y va de la pulsion même du sens, de la reconduction de sa question, par cette cont(r)actilité ogkorythmique. Bien davantage encore, la diastole schématique l'est en quelque sorte au second degré par rapport à la diastole affective “originale” du sublime qui l'est au premier degré. Sa mémoire nécessaire. Et cette diastole sublime ne cesse de travailler la diastole schématique via la rémanence en cette dernière de la systole corrélative au sublime dans la systole désormais schématique mais également au second degré par rapport à la systole sublime du premier degré tout aussi bien.

Nous avons donc un site architectonique composé d'un chiasme ogkorythmique entre, d'une part au premier degré, la diastole et la systole affectives, et, d'autre part au second degré, la diastole et la systole schématiques.

Ceci nous paraît cohérent architectoniquement et permet d'affiner les mouvements de cette cont(r)actilité ogkorythmique qui les rend solidaires les uns des autres, c'est-à-dire "ad-errants" selon cette autre déclinaison de l'élément ogkorythmique fondamental. Ainsi, une mobilité anime de façon croisée à la fois l'affectivité et le schématisme sous la transcendance absolue extra-schématique et, à la fois, l'interdépendance intime ou coalescence entre systole et diastole. Ce qui permet, en outre, de mieux comprendre leur contemporanéité et leur antécérence sans antécérence puisque ni l'une ni l'autre ne commence ni ne finit dans cette vacillation et cette pulsation cont(r)actiles. C'est, d'ailleurs, la raison pour laquelle la diastole (la diastole schématique) a toujours déjà commencé comme, du reste, corrélativement la systole (la systole affective ou sublime). Simplement, cette dernière n'est proprement concevable que si elle est travaillée par sa "propre" diastole (affective) comme, semblablement, la diastole schématique n'est elle-même concevable que si elle est aussi travaillée par sa "propre" systole (schématique).

L'affectivité a sa "propre" diastole et le schématisme sa systole. Cette systole schématique l'est au second degré car elle est décalée d'un cran par rapport à la systole affective ou sublime. Tout comme la diastole schématique l'est également au second degré car décalée d'un cran par rapport à la diastole affective. Mais tout ceci est une analyse dé-composante car la coalescence coextensive et en double chiasme de la systole et de la diastole se passe ogkorythmiquement selon des déclinaisons qui empêchent toute antériorité ou postériorité entre elles, le tout dans un milieu flexuro-chorématique qui fait sa place à une mobilité flexible hors temps et hors espace mais justement en mouvement espaciant et temporellisant, celui-là même dont est fait l'élément ogkorythmique fondamental. Les degrés et les crans invoqués ici, comme en outre toutes les notions convoquées, doivent, à ce titre, subir une conversion phénoménologique qui en change radicalement le sens qu'ils peuvent revêtir dans ce que Fink appelle le monde naturel ou l'attitude naturelle.

De telle manière que, si, comme le souligne Richir à juste titre, l'infigurabilité et « l'infigurable de la *phantasia* "perceptive" prend sens depuis la rémanence de la systole propre au "moment" du sublime dans la diastole »<sup>3</sup> schématique, il est nécessaire de considérer que cette rémanence – considérée comme persistance de la systole, même "après" la disparition de ce qui l'a provoquée – arrive au schématisme par quelque chose que la systole a déjà en diastole, à savoir sa propre diastole affective. Comme, inversement, il est nécessaire qu'une sorte de pro-manence – considérée comme anticipation de

---

3. Marc Richir, « Langage, poésie, musique », *Annales de phénoménologie* n° 8, Amiens, 2009, p. 77.

la diastole, même “avant” l’apparition de ce qui la provoquera – arrive à l’affectivité par quelque chose que la diastole a déjà en systole, à savoir sa propre systole schématique.

Pour bien faire, en stricte phénoménologie, il faudrait nous empêcher d’imaginer, de (se) représenter, la systole originale ou pure de l’affectivité. Car, elle ne succède pas à une diastole ni n’en précède une autre, l’inverse étant vrai également, la diastole ne succède pas non plus ni ne précède une systole. Bien différemment, la systole est toute en contraction, dans un mouvement qui ne s’origine pas dans une position moins contractée se dirigeant vers une autre position plus contractée. Ceci serait justement s’en référer à l’imagination qui, par un besoin incoercible de recourir au schéma visuel (ou autres du reste), place des points, des instants d’arrêt, des points de rebroussement ou des instants de passage, “là” où il n’y en a précisément pas. Ce qui n’est donc pas le cas de l’hyper-densification systolique de l’affectivité qui, dite originale ou pure, doit être pensée comme masse rythmique non spatiale et non temporelle néanmoins en mouvement, ce que nous avons nommé dans nos précédents travaux “ogkorythme” ou, plus complètement, l’élément ogkorythmique fondamental dont l’irreprésentabilité constitue une part de sa définition. La pulsation systolique de ce rythme volumique (ou de cette masse rythmique) n’est pas rattachable à une quelconque métaphore, fût-elle cardiaque ou autres. D’ailleurs, rien ne distingue cette systole de la diastole, même si, toujours strictement, la décontraction diastolique affine la cont(r)actilité, en cela *cont(r)actibilité*, jusqu’à rendre compte de la détente inhérente à la tensivité systolique. On peut ainsi parler, dans le langage de Maldiney, de simultanéité de tensions contraires sans que l’on puisse assister à l’annulation des dites tensions. Plus justement dit, la tensivité contractante et décontractante systo-diastolique pulse de manière contemporaine le mouvement pur “où” sont adoubés l’affectivité, le schématisme et la transcendance absolue. C’est la raison pour laquelle, également, la systole affective est tout en diastole de la transcendance, tout comme la diastole schématique est tout en systole propre à la rémanence du moment du sublime. Ce qui, en outre, explique l’infigurabilité des *phantasiai*-affections au cœur de la détente diastolique schématique de la systole affective ou sublime.

Toutes les difficultés sont rassemblées au moment où nous sommes pris par le retour de l’espace et du temps et de leurs coordonnées multiples. En effet, *en stricte nano-métaphysique*<sup>4</sup> phénoménologique, il est nécessaire de rester

---

4. Nano-métaphysique au sens d’une métaphysique proprement phénoménologique et fondamentale, nécessaire au déploiement d’une phénoménologie, mais qui ne relève plus en quelque manière d’une macro-métaphysique traditionnelle manipulant des objets transcendants, des entités de type divin ou même matériel.

extrêmement vigilant et de contrer cet effet quasi-naturel qui nous propose par dessins et schémas, par graphes et nœuds en tous genres, par chronologie et par topologie fût-elle la plus sophistiquée qui soit, de représenter ce qui par ailleurs ne se représente pas, ni imaginairement ni idéalement, ni visuellement ni matériellement ni, du reste, intellectuellement ou intuitivement. Ni ontologie ni théologie ne permettent un accès. Aucune eidétique ni doxa non plus. Car la plasticité avec laquelle nous avons affaire est telle que rien de matériel, de physique ou de corporel, de spirituel ou d'intellectuel, de réel ou d'irréel, ne parvient à “approcher” ce qui “là” se joue. La mobilité des mouvements et leur élasticité rendent la *cont(r)actibilité* d'un autre ordre que celui dont nous avons l'habitude lorsque nous pensons et faisons du sens en direction d'une contraction, d'une décontraction ou d'un contact. Comme si nous n'étions pas capables de nous débarrasser de notre imagination et de ses images afin d'appréhender une telle dynamique. Surtout, tout se passe comme si un besoin incoercible nous poussait à réintroduire – et on ne peut pas ne pas penser ici à l'action d'une sorte de malin génie, sur lequel Richir insiste avec force, qui emploie toute son industrie à nous tromper en nous illusionnant par la fixation de la dite (dé)contraction en expansion ou en rétrécissement – abscisses et ordonnées, cardinalité et point de rebroussement, pôles et limites, lignes et volumes, axes et pivots – ; bref, tout ce qui réinjecte des déterminations spatio-temporelles qui se révèlent impropre à penser quelque chose comme les séismes sans magnitude ou la magnitude sans séisme des mouvances redéposables à de la *cont(r)actibilité*.

En pratiquant l'*épochè* phénoménologique hyperbolique et le saut du tigre, il ne nous reste que la mobilité pure de mouvements dont l'espace et le temps ont été pour ainsi dire prélevés. Nous proposons de pratiquer “alors” et “en même temps” une sorte de *contre-mesure nano-métaphysique* dans une *contre-épochè* post-hyperbolique susceptible de faire vivre la dite (dé)cont(r)actibilité en gardant le bénéfice et les effets du suspens hyperbolique. Ce n'est que par là que nous pouvons envisager, en quelque sorte “positivement”, – si le mot n'était pas indexé négativement –, les pulsations rythmiques et volumiques – désormais non spatiales et non temporelles – des contractilités, et ainsi avancer dans le traitement de la question de la *cont(r)actibilité* que nous qualifions d'*ogkorythmique* afin de désigner en un mot ce dont il s'agit. À savoir les déclinaisons, justement dites *ogkorythmiques*, de ces mouvances contractiles dans leur bougé et vibration plastique sans matière, ou encore leur métamorphose sans autre forme que leur pulsatilité tout en scintillation et embrasement. Versatilité et continuité sans trajectoire se donnant rendez-vous tout aussi bien ici dans le but de toucher ce nœud, *cont(r)actibilisant*, sans corde ni ficelle fait de trous sans bords ni fond.

Il nous faut également insister sur le caractère de capacité de la cont(r)actibilité. Ce qui veut dire, profondément, sa virtualité au sens richien du terme – que nous baptisons contre-acte – ayant des effets sans pour autant avoir lieu ou avoir eu lieu en son temps ou maintenant. Virtualité que nous mettons en résonance avec la notion maldineyenne de transpassibilité comme capacité d’ouvrir à l’ouverture, mais également avec le “concept” d’implexe de Paul Valéry<sup>5</sup>.

---

5. Pour une analyse de ce “concept” chez Paul Valéry, voir notre contribution : « Phénoménologie de l’implexe valéryen », *Annales de phénoménologie* n° 12, Amiens, 2013, pp. 59-73.

# Considérations sur l'inconscient phénoménologique

ALEXANDER SCHNELL

L'« inconscient » est, comme on sait, l'un des concepts majeurs de la psychanalyse. Dans ce qui suit, il ne s'agit pas de proposer une réflexion à partir d'un concept de l'inconscient *donné d'avance*, mais d'analyser les différentes occurrences ou acceptations de l'inconscient dans la *phénoménologie* en vue de la clarification de son *statut* (à la fois du point de vue *ontologique* et du point de vue de son rapport vis-à-vis de la *conscience*). Aussi la mise en rapport avec la psychanalyse se justifie-t-elle sur un point méthodologique important : si l'inconscient (dans quelque acceptation que ce soit) se définit par sa différence qualitative irréductible vis-à-vis de la « conscience » ou du « conscient », la question se pose bien sûr de savoir ce qui justifie d'admettre un niveau phénoménologique « infra-conscient » ou « pré-conscient » et comment il se comporte vis-à-vis de ce qui se donne et se manifeste à la conscience.

La question de l'« inconscient phénoménologique » importe à plusieurs égards. En premier lieu, la précision de son statut joue un rôle décisif dans la justification de ce que l'on ne peut en rester, *en phénoménologie* précisément au seul plan de ce qui se *donne* et de ce qui se laisse *décrire*, afin de rendre compte du *sens* de l'apparaissant. La difficulté que cette perspective partage certes avec toute autre qui rencontre l'« inconscient », est que le fait de déclarer cet inconscient comme *inconscient* pourrait cacher un présupposé que l'on introduirait subrepticement *via* ce caractère *inconscient*, justement, et dont la mise en évidence et la mise à découvert patientes orienteraient alors massivement les analyses. L'« inconscient » constituerait-il alors une sorte de cheval de Troie phénoménologique ?

Une telle objection pourrait s'appuyer sur l'idée que la référence au *sens* oriente singulièrement le débat. Il s'agira ici de défendre avec force l'idée que cette dernière, en son indissociabilité d'avec l'inconscient, est précisément l'horizon fondamental de la phénoménologie transcendante. Donc, on peut dire que la notion d'inconscient, en son acceptation phénoménologique, n'est pas d'abord à acquérir, voire à conquérir, mais sous-tend plutôt toute

analyse. Pour trouver un orient dans les méandres très complexes de l'inconscient phénoménologique, nous nous appuierons sur des distinctions connues.

Dans son célèbre Supplément XXI à la *Krisis* de Husserl, Eugen Fink a remarqué que les insuffisances des théorisations relatives à l'inconscient tiennent à une profonde « naïveté » tant eu égard à l'inconscient qu'à la conscience. Son reproche principal se dirige contre l'idée que la conscience (tout comme l'inconscient) serait quelque chose de « donné ». Pour cerner plus précisément les problèmes qui se posent ici, il convient dans un premier temps de rappeler les différentes acceptations de la « conscience » en phénoménologie (auxquelles correspondent, nous le verrons, différentes acceptations de l'« inconscient »). Dans la *Cinquième Recherche Logique*, Husserl avait distingué (en utilisant encore un langage – brentanien – relevant d'une sorte de « psychologie descriptive », alors qu'il visait déjà clairement une analyse phénoménologique eidétique) entre, premièrement, la conscience comme l'*ensemble* des composantes phénoménologiques « *réelles* » du Moi empirique en tant qu'enchevêtrément (*Verwebung*) des vécus psychiques dans l'unité du flux des vécus ; deuxièmement, la conscience comme le *s'apercevoir* (*Gewahrwerden*) *interne* des vécus psychiques propres et, troisièmement, la conscience comme « acte psychique » ou comme « *vécu intentionnel* ». La première acceptation suppose la deuxième, la troisième constitue une partie de ce qu'englobe la première.

Or, si la *conscience* est définie par l'*intentionnalité*, l'*inconscient* ne peut jamais renvoyer, en phénoménologie, qu'à une dimension *non-intentionnelle* de la conscience : cela ne concerne pas les composantes de la conscience qu'habiterait d'abord ou qu'appréhenderait cette dernière (comme par exemple des *data sensibles*), mais cela pointe toute « participation » (dont il faudra évidemment préciser le statut) non-intentionnelle de la conscience dans ses rapports au monde. Trois directions sont ici indiquées (en réponse à la distinction husserlienne) caractérisant l'inconscient phénoménologique au sens *large* du terme : ce dernier signale un caractère-*de-champ* (il a une « *Feldhaftigkeit* »), domaine « *anonyme* » qui, d'une certaine façon, *dissocie* la « *conscience* » de toute subjectivité au sens d'un Moi ou d'un « *ego* » ; il a un caractère *réflexif* dirigeant la conscience de façon *interne* sur *elle-même* ou, du moins, sur quelque chose qui, au sein de ce « *champ* », n'est pas qualitativement distinct d'*elle-même* ; et il contribue à assurer le rapport à l'*extériorité*, il participe à l'ouverture extatique à une *altérité* se présentant selon différents *types* (caractérisant l'inconscient phénoménologique au sens *restreint* du terme). Il s'avère que l'« *inconscient phénoménologique* » correspond ainsi à une triple dimension « *pré-consciente* » « *précédant* » et « *instituant* » en quelque sorte la conscience.

Dans ce qui suit, nous interrogerons le statut de l'inconscient en phénoménologie à travers cette triple perspective : eu égard à la distinction entre différents « niveaux » de champs ; eu égard à l'articulation entre la conscience « interne » et ce dont celle-ci « a » conscience ; et eu égard aux différents types de l'« inconscient phénoménologique » (au sens restreint du terme) que revêt ce que l'on pourrait appeler (entre autres) une « phénoménologie sans phénoménalité ». Se posera en particulier, donc, la question de la dimension « pré-intentionnelle », voire « non-intentionnelle », de l'intentionnalité elle-même. Pour des raisons se justifiant sur un plan architectonique, nous ne suivrons pas l'ordre proposé par Husserl, mais nous procèderons dans l'ordre inverse.

## I

D'une façon générale, le premier problème est de savoir comment *accéder* à l'inconscient phénoménologique. On ne peut pas répondre directement à cette question – et cela tient à sa nature même. Il y a un *hiatus* entre ce qui est donné dans l'immanence, d'une part, et l'inconscient, d'autre part ; si l'on pouvait rendre compte de ce passage, l'inconscient se réduirait à une modalité de la conscience. En même temps, non seulement il doit y avoir un certain lien entre ces deux « registres », sinon ce qui se joue dans l'inconscient phénoménologique ne saurait avoir d'impact sur la conscience, mais il faut encore reconnaître un certain type de « conscience » au niveau de cet inconscient (et à même lui), car, autrement, on ne saurait y accéder. Et toute la difficulté est de garder ici la probité – qui n'est autre que la fidélité aux « phénomènes » – de ne pas introduire ce qui relève de projections ou de constructions indues.

De quel ordre ce lien peut-il être ? Les deux réponses classiques (dans la tradition transcendantale) sont les suivantes : soit il s'agit d'un ordre de « conditionnement », soit d'un effet de « dépôt ». Dans le premier cas, on ne fait de cet inconscient qu'un ensemble de « conditions transcendantales » qu'il faut *supposer* (pour rendre compte des phénomènes), mais qui ne peuvent pas être expérimentées parce qu'elles n'ont en elles-mêmes aucune forme de « réalité » ; dans le second cas, on traite le conscient comme une sorte de « symptôme » à partir duquel on s'efforce de remonter à son activité originelle et origininaire. Or, il faut sans doute penser ces deux solutions *l'une à travers l'autre*. L'idée d'un « dépôt » d'une « activité » constitutive ne fait sens que si l'on réussit à établir le type de *nécessité* engendré par là ; et le « conditionnement transcendantal » ne peut constituer une approche convaincante que si l'on exhibe à la fois le statut ontolo-

gique des éléments transcendantaux et l'attachement du constitué à ses « origines » transcendantales.

Si la conscience est toujours conscience *de quelque chose*, cela signifie-t-il que l'inconscient serait *dépourvu* de tout corrélat noématique ? La particularité de l'inconscient phénoménologique réside en ceci que ce « corrélat » n'est pas donné – mais non pas au sens où quelque chose de non thématique pourrait être mis au jour grâce à une analytique intentionnelle qui dévoilerait les « synthèses » implicites à l'œuvre dans tel ou tel phénomène. Cette « non donation » renvoie plutôt à un autre type de corrélation, c'est-à-dire à une corrélation *non intentionnelle*. Il s'agira alors d'éclaircir la possibilité et le statut d'un tel corrélat remettant en question le caractère irréductible de l'intentionnalité.

Par rapport à la définition (ou plutôt : *les* définitions) de la « conscience » donné(es) par Husserl dans les *Recherches Logiques*, on pourrait citer de nombreux exemples d'une « phénoménologie de l'inconscient ». Nous ne mentionnerons ici que trois : la phénoménologie du temps de Husserl lui-même, notamment dans les *Manuscrits de Bernau*, où le père fondateur de la phénoménologie opère, moyennant ses analyses du « *Zeitobjekt* », une déconnexion entre la temporalité et l'objectivité (donc entre les « objets-temps » et les corrélats objectifs de l'intentionnalité d'acte), ce qui nécessite de se placer à un niveau *en deçà de la sphère immanente de la conscience* (et que nous appelons, en restant fidèle à la terminologie husserlienne, la « sphère pré-immanente »)<sup>1</sup> ; les analyses *lévinassiennes*, dans *Totalité et infini* (1961), d'une « épiphanie du visage » qui sont centrées autour de la manifestation de l'« altérité » qui n'est ni un « contenu » (Levinas veut dire : un contenu sensible censé être appréhendé par une conscience intentionnelle), ni une « intentionnalité » d'aucune sorte, mais mettant en jeu un « dénuement » qui fait précisément imploser toute phénoménologie de l'intentionnalité<sup>2</sup> ; et la phénoménologie *richirienne* du « phénomène comme rien que phénomène » que l'auteur de *Phénomènes, temps et êtres* (1987), en précisant sa propre compréhension de la phénoménologie transcendantale, caractérise en ces termes :

La phénoménologie transcendantale s'enracine [...] dans la question du phénomène en tant qu'il n'est pas toujours déjà « interprété » comme phénomène d'autre chose que lui-même (une structure préalable, une chose ou un objet à quoi

1. Pour plus de précisions, cf. notre ouvrage *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*.

2. Nous en avons traité de façon plus détaillée dans notre livre *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*.

correspondent des concepts ou idées déterminés), par suite, du phénomène considéré comme *rien que* phénomène, où ne paraît et n'apparaît que le phénomène. [...] Notre considération du phénomène comme *rien que* phénomène, revient donc à radicaliser la réduction phénoménologique husserlienne et à lui donner un nouveau sens : il s'agit de considérer le phénomène en dehors (par mise entre parenthèses ou hors circuit) de toute positivité et de toute déterminilité qui n'est susceptible, pour nous, de lui venir que par ailleurs ou d'ailleurs, dont il constitue pourtant [...] la matrice transcendantale<sup>3</sup>.

Même si la terminologie évoluera au cours des trois dernières décennies, ce projet visant à s'installer dans la sphère phénoménologique en deçà de ce qui est donné et « institué symboliquement » caractérise définitivement la démarche de Richir dans sa refondation de la phénoménologie (transcendantale)<sup>4</sup>.

Dans ce qui suit, nous présenterons les trois types fondamentaux de l'inconscient phénoménologique (au sens restreint du terme) qui se cristallisent dans le transcendentalisme spéculatif : l'inconscient phénoménologique génétique, l'inconscient phénoménologique hypostatique et l'inconscient phénoménologique réflexible.

*L'inconscient phénoménologique génétique.* Nous voyons dans ces différentes élaborations un motif commun que nous nous proposons de « généraliser » ou, du moins, d'« étendre » à ce que nous appelons la « genèse de la factualité » opérant dans un cadre strictement phénoménologique. C'est qu'une première acception de l'inconscient phénoménologique (au sens restreint du terme) se signale là où l'on transgresse ou quitte la sphère d'une donation « immanente ». Mais qu'est-ce qui motive plus précisément cette « descente » en deçà de la sphère « immanente » ? Deux aspects sont ici décisifs : « objectivement », la rencontre de « faits » originaires que le phénoménologue se doit de « génératiser » s'il ne veut pas se résoudre à être « bloqué » dans l'analyse descriptive ; « subjectivement », la recherche d'un mode de compréhension et d'appropriation permettant d'éviter le double écueil « idéaliste » et « réaliste » : il y a des phénomènes qui ne sont pas le fait d'une « conscience constituante », mais que nous ne sommes pas pour autant obligés de laisser à l'état d'un simple « présupposé » (donc d'une « donnée » irréductible).

On sait que l'analyse intentionnelle a pour objectif, chez Husserl, de dévoiler l'ensemble des « opérations » ou « effectuations » de la « subjectivité transcendantale » (pour l'essentiel, il s'agit là de « synthèses » (« actives » et/ou « passives »)) à l'œuvre dans tout rapport conscientiel.

3. *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 1987, p. 18.

4. Voir notre ouvrage *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*.

Dans la mesure où ces « *fungierende Leistungen* » ne sont pas explicitement « conscientes », mais exigent d’adopter l’« attitude phénoménologique » (consistant dans une attitude « réflexive », enfouie, en quelque sorte, lorsque nous nous dirigeons directement sur un objet), cela signifie-t-il alors qu’il s’agirait ici d’une première modalité de l’inconscient phénoménologique ? La réponse est négative, car l’attitude phénoménologique implique une méthode mettant au jour ces « effectuations » dans une évidence intuitive. Ces « effectuations » (y compris « l’intentionnalité d’horizon ») ne sont donc pas « inconscientes », mais nécessitent une prise de position particulière, rendant possibles des descriptions qui sont en droit réeffectuables par tout un chacun.

Mais cette « évidence intuitive » ne s’étend pas à l’infini : lorsque nous touchons à des « situations limites » de la description phénoménologique, il arrive qu’elle conduise à des impasses. Par exemple, sur le plan de la constitution de la conscience intime du temps, l’évidence n’offre pas les ressources légitimantes pour clarifier le statut des « phénomènes originairement constitutifs » de la temporalité immanente. La nécessité qui s’impose, dès lors, de descendre en deçà de la sphère immanente de la conscience, ouvre sur un champ « pré-immanent » qui constitue un premier type d’inconscient phénoménologique (et qui ne revient pas à ne plus reconnaître à la conscience la possibilité de s’« approprier » son objet, mais ouvre plutôt sur un nouveau type d’« appropriation » et de « compréhension »). La particularité, qui est en même temps une difficulté, étant que la teneur « positive » – proprement « génétique » – qui peut ici être dégagée ou dévoilée, ne peut s’appuyer sur rien de « donné », mais puise exclusivement dans une certaine dimension « négative » de la teneur phénoménale (par exemple : la temporalité originale n’est *ni* subjective (parce que cela conduirait à une régression à l’infini), *ni* objective (parce que cela reviendrait à une pétition de principe)). Cette « négativité » ne donne pourtant pas lieu à « rien », mais établit justement un lien très spécifique entre la « conscience » (immanente) et ce qu’il est possible de puiser « en deçà » d’elle – et constitue précisément par là la caractéristique fondamentale de ce premier type d’inconscient phénoménologique (que nous appelons l’« inconscient phénoménologique génétique<sup>5</sup> »).

---

5. Au sens d’une « genèse transcendante » (c’est-à-dire d’une « construction phénoménologique » (du premier genre)). Sur les trois « genres » de la construction phénoménologique, voir notre étude « Éléments pour un transcendentalisme spéculatif », *Annales de Phénoménologie*, n° 12, 2013.

*L'inconscient phénoménologique hypostatique.* L'« inconscient phénoménologique génétique » n'est pas soumis à une régulation universelle ; il découvre sa légalité dans la genèse elle-même (qui est à chaque fois différente, selon les objets considérés) et a, de ce fait, une tendance fondamentale vers la *mobilité*, la *diversité* et le *changement*. Il dévoile la part de *fluctuation* et de *fuyance* en deçà de la stabilité de la réalité objective. Or, il y a un deuxième type d'inconscient phénoménologique (ou de dimension de l'inconscient) au sens restreint du terme qui va, bien au contraire, vers la *fixité* et l'*arrêt*. Le monde est en permanence *genèse* autant qu'*hypostase*. Notre rapport à lui est médiatisé *à la fois* par l'inconscient phénoménologique génétique *et* par l'inconscient phénoménologique hypostatique. Pour parler en langage richirien, nous dirions que la « transposition architectonique (qui a lieu partout et en permanence) de la *phantasia* en *imagination* (et perception) » suppose précisément – et met inéluctablement en œuvre – une fixation hypostatique de ce qui a d'abord été mis en mouvement par la genèse.

Il importe de souligner que l'hypostase n'est pas d'abord, ni exclusivement, le fait du *langage* – même si celui-ci en est pour ainsi dire une première « marque ». L'hypostase (que nous entendons ici en un sens un peu différent de son usage lévinassien) « se produit » déjà *à même* le penser et *au sein* de lui. Toute conscience *réflexive* l'effectue (Platon en a déjà pris conscience dans le *Banquet*) ; à défaut d'elle, nous n'aurions pas conscience de l'espace, ni même d'un certain aspect du temps, même si, bien entendu, le temps dans son « fluer » s'oppose précisément à l'espace en tant qu'il est fondamentalement caractérisé par l'hypostase. L'inconscient phénoménologique hypostatique est le premier stabilisateur de toute activité de l'intellect.

D'une certaine façon, on pourrait rapprocher la « genèse » et l'« hypostase » de ce que Freud avait identifié en termes de « pulsion de vie » et de « pulsion de mort ». Avec cette différence fondamentale, toutefois, que l'hypostase, comme Blumenberg l'avait vu à sa manière, est une condition de la vie, un principe d'organisation lui permettant de s'orienter et de s'imposer. Sans parler du fait que la genèse et l'hypostase n'appartiennent pas à un individu, à un psychisme particulier, mais constituent une dimension transcendantale du sens se faisant.

Qu'est-ce qui justifie de parler ici de deux « types » *différents* de l'inconscient phénoménologique ? L'inconscient phénoménologique génétique et l'inconscient phénoménologique hypostatique se distinguent déjà par le fait que le premier est en droit *variable à l'infini* (selon les « *facta* » à génétiser), tandis que le second donne toujours lieu à un *même* aspect du phénomène (c'est-à-dire à sa « stabilité » et à sa « fixité »). Mais leur différence tient encore à un autre aspect : l'inconscient phénoménologique hypostatique a un

rapport fondamental au *réel* (à la « factualité du monde “réel”<sup>6</sup> »), alors que l'inconscient phénoménologique génétique concerne plutôt l'éclaircissement d'une certaine modalité de la *connaissance* des phénomènes. Cette différence renvoie ainsi à celle entre un plan *ontologique* et un plan *gnoséologique*, même si, bien entendu, il ne s'agit nullement ici de reconduire l'idée d'une *opposition* entre l'ontologie et la théorie de la connaissance. Comme nous le verrons pour le troisième type d'inconscient phénoménologique, nous avons plutôt affaire ici à une perspective se situant *en deçà* de cette distinction.

La « stabilisation », nous venons de l'indiquer, est le fait de l'*imagination* (au sens étroit<sup>7</sup> du terme). La « mise en image » caractéristique de l'imagination constitue précisément cette fixation dont il est ici question.

*L'inconscient phénoménologique réflexible.* Un troisième type de l'inconscient phénoménologique ne porte pas sur les *phénomènes* (à « générer » ou à « stabiliser »), mais sur la légitimation de la vertu conditionnante (et constituante) du discours phénoménologique lui-même.

Nous avons distingué (dans l'étude citée plus haut) entre trois « genres » de constructions phénoménologiques. Tandis que la construction phénoménologique du premier genre est commandée, de façon stricte, par les « *facta* » à générer, les constructions phénoménologiques du deuxième et du troisième genre « s'alimentent » (pour ainsi dire) d'un « procéder » ou d'un « opérer », *inconscient*, que le transcendentalisme spéculatif cherche précisément à dévoiler. Ces « opérations » ne sont autres que celles d'un procéder *imageant*<sup>8</sup>.

Notons d'abord que le fait de soulever la question d'une telle « alimentation » contient évidemment des risques importants. Si celle-ci revenait à l'idée qu'une sorte de « matrice », introduite subrepticement, pouvait servir ici de « fonds » auquel puiserait à tout va toute élaboration d'un transcendentalisme spéculatif, alors cela n'aurait évidemment aucune valeur phénoménologique et pourrait tout au plus servir dans le cadre d'une certaine « métaphysique », vis-à-vis de laquelle nous aurions toutes les raisons d'être soupçonneux. Quel est alors le sens phénoménologique du recours à ce procéder *imageant* ?

6. Cette expression est prise ici dans son acception générale et non pas encore avec les spécifications que nous avons livré dans notre étude « *Approches phénoménologique du réel* », *Annales de Phénoménologie*, n° 13, 2014.

7. À distinguer de la « *phantasia* » et de la « *réflexibilité* ».

8. Précisons toutefois que ce « procéder *imageant* » doit être entendu selon trois acceptions différentes : la *phantasia* opère au niveau de l'« inconscient phénoménologique génétique », l'*imagination* (au sens strict) au niveau de l'« inconscient phénoménologique hypostatique » et la *réflexibilité transcendante* au niveau de l'« inconscient phénoménologique réflexible ».

Exiger une justification – qui plus est dans le domaine de l'inconscient ! – d'un procédé censé rendre compte de la « constitution imaginaire » du réel est probablement une demande vaine et ne saurait trouver de réponse satisfaisante. Ici, et sur ce point Hegel aura éternellement raison, seule la *réalisation* d'un tel projet peut servir de « garant » légitimant. Tout ce que l'on peut dire, toutefois, c'est que la spécificité de ce troisième type d'inconscient phénoménologique (au sens restreint du terme) est de « réfléchir » de façon implicite tous les autres (c'est-à-dire : les deux autres et soi-même) – au sens où il ne porte pas seulement une réflexion *sur eux*, mais en dévoile la *légalité* (c'est-à-dire ce qui rend la réflexion *possible*). Aussi l'inconscient réflexible est-il caractérisé par une sorte de « redoublement » – lui conférant une vertu « possibilisante » – qui le fait agir sur la totalité de la sphère de l'inconscient phénoménologique. Que faut-il entendre par là ?

Nous avons vu qu'au niveau de l'« inconscient phénoménologique hypostatique », l'imagination agissait comme facteur « stabilisant » du réel. Au niveau de l'« inconscient phénoménologique réflexible », en revanche, l'imagination déploie toute sa vertu constitutive et réfléchissante (eu égard, notamment, à la « loi du « se-réfléchir » de la réflexion). L'inconscient est structuré en tant que pouvoir imageant, incluant, nous insistons, la dimension génétique ainsi que la dimension hypostatique des deux premiers types de l'inconscient phénoménologique.

## II

Jusqu'à présent, le concept d'un « inconscient phénoménologique » a été analysé par rapport à l'articulation possible entre une perspective *gnoséologique* et une perspective *ontologique*. Cette problématique concerne le rapport à l'« *objet* » et interroge la manière dont la *méthode* phénoménologique contamine pour ainsi dire l'*être*. Or, l'inconscient phénoménologique (au sens large du terme) intervient également sur un *autre* plan : celui de l'articulation entre la conscience et la conscience de « *soi* » (dans le sens « anonyme », bien entendu, caractérisant ce champ « pré-conscientiel »).

Fink a insisté avec raison sur le fait, nous y avons déjà fait référence, que toute la problématisation de l'inconscient souffre en général d'une insuffisance eu égard à la compréhension et à la clarification de la *conscience*. La conscience n'est pas un « *os* » : elle n'a rien d'une quelconque objectivité donnée et, en particulier, elle n'est pas un instrument ou un outil que l'on « appliquerait » à quelque chose (à son « *objet* »). Le paradoxe de la conscience, et tout particulièrement de la conscience *de soi*, c'est qu'elle (se) joue précisément au niveau de l'*inconscient* (du moins dans l'acception phénoménologique du terme).

La thèse fondamentale est que la conscience de soi à même toute conscience de l'objet ne se laisse pas expliquer moyennant la *réflexion*, mais qu'elle met en œuvre un rapport *immédiat* relevant précisément de l'*inconscient*.

Dans l'histoire de la philosophie, et dans l'histoire de la phénoménologie en particulier, différents modèles explicatifs de la conscience de soi ont été proposés. Le plus connu est d'abord le modèle *réflexif* (qui remonte à la philosophie classique anglaise) : selon ce modèle, non seulement la conscience de soi est un type spécifique de la conscience de l'objet (où l'objet n'est autre que le sujet conscient lui-même), mais (et c'est là une perspective propre aux philosophes classiques allemands) cette conscience de soi est même considérée comme une *condition* de la conscience de l'objet. Pour Brentano, les difficultés liées à cette conception (rendant impossible, en particulier, une saisie *instantanée* de la conscience « *présente* ») l'ont poussé à admettre une « conscience interne », ce que Sartre a repris à son tour à travers l'idée d'une « conscience *non thétiqe* de soi » à même toute conscience *thétique* de l'objet. Mais ces deux modèles ne sont pas exempts de difficultés parce qu'ils laissent dans l'ombre le *statut* de cette conscience « interne » ou de cette conscience « non thétiqe » (de soi).

On a souvent répété que la constitution de la conscience du *temps*, chez Husserl, si elle prolongeait la voie d'abord ouverte par Brentano, n'en tombait pas moins dans les difficultés entachant le modèle réflexif (on s'appuie, dans ce contexte, sur le célèbre *Supplément IX* des *Zeitvorlesungen* publiées en 1928). En réalité, Husserl avait élaboré, dès 1917/18 dans les *Manuscrits de Bernau*, une alternative forte à ce modèle réflexif, à laquelle on n'a guère prêté attention (qui n'a en tout cas pas retenu l'attention des critiques). Cette alternative est celle d'un modèle « *omni-intentionnel* ».

Nous avons traité de ce modèle de façon approfondie ailleurs, en montrant, en particulier, que Husserl cherchait à rendre compte de la constitution de la temporalité immanente au moyen d'une « *construction* phénoménologique » du « procès originaire » qui se substituait à la *description* phénoménologique du « flux absolu de la conscience » livrée dans des manuscrits antérieurs (et reproduite dans les *Zeitvorlesungen*). Ce « procès originaire » est constitué de phases, plus précisément : de « *noyaux* », de *part en part intentionnel(le)s* – d'où l'idée, donc, d'une « *omni-intentionnalité* ». Mais une difficulté persiste (dont on peut se demander si elle tient au flottement des analyses husserliennes ou aux insuffisances de l'outil interprétatif apporté par le commentateur) : y a-t-il une attestation proprement phénoménologique (c'est-à-dire « *vécue* ») de cette « *omni-intentionnalité* » ou relève-t-elle d'un dispositif somme toute *gnoséologique* propre à la construction phénoménologique ?

Le modèle explicatif *réflexif* de la conscience de soi pose un problème fondamental. Comment le « soi(-sujet) » peut-il reconnaître, dans le *retour* de soi à soi, que le « soi(-objet) » de la conscience est *identique* à ce « soi(-sujet) » ? Pour qu'il n'y ait pas là une simple comparaison entre deux « objets » particuliers – censés être identiques, à chaque fois, au « sujet » –, il faut que le soi(-sujet) soit déjà, en amont, dans une certaine « accointance » vis-à-vis de lui-même. Cela nous oblige d'admettre, si toutefois la conscience est toujours « conscience de quelque chose », c'est-à-dire sujet *en scission* d'avec son objet, une dimension *inconsciente* de la conscience qui assure précisément la conscience *de soi*. Mais cette « in-conscience » n'a rien d'une quelconque « construction phénoménologique » – aussi la distinguons-nous des trois types de l'inconscient phénoménologique (au sens restreint du terme) exposés plus haut. Ce que Husserl a cherché à approcher avec son concept de « noyau », de « phase » du « procès original », c'est précisément un type de « conscience », un « vécu », permettant d'exhiber la conscience de soi dans une transparence *pré-intentionnelle*. C'est en effet le seul moyen de donner un sens compréhensible à l'« *omni-intentionnalité* » : le caractère « in-conscient » de la conscience de soi peut être assimilé à une forme d'« *omni-intentionnalité* » précisément parce l'intentionnalité suppose toujours une part de non-intentionnalité (par exemple : l'appréhension suppose un contenu d'appréhension qui n'est pas à son tour intentionnel) – ce qui signifie, à rebours, que ce qui est *omni-intentionnel* n'est pas *stricto sensu* intentionnel, mais justement *pré-intentionnel*.

Le concept de « noyau » a ainsi pour tâche de clarifier la dimension relevant de la conscience *de soi* de toute conscience. On pourrait la caractériser de « pré-réflexive », si cela ne supposait pas le *telos* de la réflexion. Or, la « réflexion » se situe à un niveau supérieur (*höherstufig*) ou inférieur – supérieur, lorsqu'elle est édifiée sur une conscience déjà opérante ; inférieur, lorsqu'elle relève d'une construction phénoménologique. Comment s'articulent alors l'une par rapport à l'autre la dimension « constructive » et la dimension relevant du « vécu », précédemment analysées ?

### III

L'une des énigmes que rencontre le transcendentalisme spéculatif concerne la mise à découvert de différentes « sphères » ou différents « champs » phénoménologiques. Deux points doivent ici être distingués. D'un côté, la « subjectivité transcendante » ouvre sur *plusieurs* champs ou sphères. D'un autre côté, elle est elle-même fondamentalement un champ – et donc non pas un « sujet », un « ego », une « conscience » d'une « individua-

lité » de quelque nature que ce soit. Essayons d'abord d'éclaircir le premier point.

L'une des grandes difficultés, dans la tentative de clarifier l'« inconscient phénoménologique », concerne la détermination des différentes « sphères » de la conscience – notamment quant à la différence entre la sphère « immatérielle » et la sphère « pré-immatérielle ». Déjà Fink avait mis en garde contre la tendance (husserlienne, selon lui) à « compartimenter » les différents niveaux de la conscience (notamment la réalité « objective », la conscience « immatérielle » et le flux « absolu » de la conscience). D'un côté, la distinction entre les trois types de l'inconscient phénoménologique suppose déjà la différence entre ces deux sphères (aucun de ces trois types n'est concevable sans admettre une sphère *pré-immatérielle*) ; d'un autre côté, l'irréductible « attachement au réel » interdit de s'aventurer dans des spéculations métaphysiques pour lesquelles on serait dans l'incapacité de fournir une attestation concrète. Se réalise ici, toujours à nouveau, un « zigzag génétique » non seulement entre la construction (phénoménologique) et ce qui est à construire, mais encore entre différentes formes de « projets », de « projections », transcendantaux, d'une part, et une attestation dans des « vécus », d'autre part, dont les « noyaux » du « procès originaire » ne sont une illustration que sur le simple plan de la problématique du statut de la conscience de soi. Aussi le rapport entre la sphère immatérielle et la sphère pré-immatérielle doit-il être conçu en dehors de toute coordonnée *spatiale* : se déploie ici une tension, ou plutôt : des *champs* de tension qui caractérisent le transcendantal phénoménologique (et sa dimension « inconsciente ») en sa fuyance et en son insaisissabilité.

Ce dernier aspect – et c'est le second point – contamine fondamentalement le statut même du « sujet », de la « subjectivité ». Le « sujet » n'est pas un « point de départ » (ce qui ne signifie nullement que l'on pourrait ou devrait en faire l'économie). Ce qui se présente « au commencement », s'il y en a (en vérité, il s'agit là d'un processus qui a *toujours déjà « commencé »*), c'est la production et la configuration aussi incessantes qu'énigmatiques du « *sens* ». Si l'expression d'une « phénoménologie “asubjective” » peut avoir une quelconque signification, c'est à ce niveau que, sans aucun doute, elle doit s'appliquer. La difficulté n'est pas tant de savoir comment un sujet isolé parvient au monde, à l'extériorité, au réel, mais, à l'inverse, comment le « *sens se faisant* » se cristallise dans un Moi. Nous chercherons à livrer des précisions sur ce point à la fin des présentes réflexions. Pour l'instant, nous essayons de faire une synthèse de ce qui a été établi jusqu'ici.

## IV

En s'appuyant sur une conception d'origine kantienne, Richir fait souvent référence à une notion – aussi essentielle que novatrice – que nous nous approprions à notre tour : celle d'« architectonique ». L'auteur de la « doctrine transcendantale de la méthode » (dans la première *Critique*) y voyait la systématique interne de la philosophie, en général, et de la raison, en particulier. Nous entendons par là (en suivant Richir) le réseau *quasi* organique (voire vivant) de « fonctions », d'« effectuations » et aussi (par endroits) de « concepts », faisant *tenir* et rendant *cohérente* « la » « pensée » (se présentant, en langage finkien, comme « système ouvert »). Nous disons « *la pensée* » bien que, *stricto sensu*, elle soit *plurielle* (d'une pluralité in-définie) ; et nous disons « *la pensée* » (et non pas la « *raison* ») parce qu'il ne s'agit nullement d'une « *faculté* » assignable à un « *sujet* ». Il y a « *architectonique* », en ce sens, partout et à chaque fois que se déploie la cohérence (complexe et parfois difficile à explorer et à analyser) du/d'un « *sens se faisant* ». Or, si les différentes architectoniques caractérisant les élaborations « *systématiques* » des philosophes, même des plus importants, diffèrent à chaque fois (ne serait-ce que sensiblement), c'est qu'entre ici en jeu non pas la « *subjectivité* », mais la « *singularité* » (ce terme est également de Richir) du philosophe. D'où l'importance de considérer ce terme dans le contexte d'une réflexion sur l'inconscient phénoménologique : le *sens se faisant* dans une genèse « *anonyme* » n'est pas le fait d'un « *sujet* », mais il n'est pas non plus (et en aucun cas) une sorte de structure « *absolue* » et « *neutre* » se livrant tout au plus à une analyse purement « *conceptuelle* », voire « *grammaticale* ». Aussi une « *phénoménologie de l'in-conscient* » doit-elle nécessairement (et malgré tout) traiter avec le rapport à la conscience singulière, laquelle ne revient pas à la simple conscience individuelle et empirique, mais dont Heidegger a peut-être entrevu quelque chose en insistant, dans *Sein und Zeit*, sur la « *Jemeinigkeit* (mienneté) » du *Dasein* (et que Richir appelle à son tour la « *Jeseinigkeit* »). Cette « *singularité* » assiste à l'effectuation du *sens se faisant* autant qu'elle l'assiste. L'« *architectonique* » est alors le nom pour la caractérisation du penser en tant qu'il met en jeu à la fois une dimension « *génétique* » et une dimension « *vécue* » ; et elle renvoie autant – ce qui est certes autre chose – à la dimension « *anonyme* » du *sens se faisant* et à la dimension « *subjective* » de la *singularité* du « *penseur* » (en tant qu'il est en « *première ligne*<sup>9</sup> » et ne peut s'« *alimenter* », face « *à la chose même* » à penser, que de ce qui s'annonce de loin comme une cohérence à venir et

---

9. Cette expression est de P. Loraux.

comme une confirmation de ce qui a pu se « déposer » au sein et en vertu du penser).

## V

Un point majeur que nous retiendrons de ce qui précède est le caractère *dynamique* de l'inconscient phénoménologique (leçon qui n'apprendra évidemment rien au psychanalyste). Il est apparu que la question de savoir *ce qu'est* l'inconscient phénoménologique se transforme plutôt en cette autre question de savoir *comment il opère et comment il s'effectue*.

Récapitulons l'essentiel des résultats auxquels nous sommes parvenus. Le caractère dynamique de l'inconscient phénoménologique est indissociable de sa dimension de « pré-donation ». En suivant l'ordre posé au départ (s'orientant par rapport à une dimension pré-intentionnelle, voire non-intentionnelle, de la conscience transcendantale), on peut alors distinguer entre trois dimensions de l'inconscient phénoménologique (au sens large du terme) : 1) trois types différents d'inconscients phénoménologiques (au sens restreint du terme) (du point de vue de l'« objet ») : l'inconscient génétique, l'inconscient hypostatique et l'inconscient réflexible ; 2) la dimension inconsciente de la conscience *de soi* ; 3) la dimension de « *champ* » caractérisant cet inconscient phénoménologique. Mais un autre ordre s'est également cristallisé dans les élaborations précédentes qui insiste en particulier sur l'importance du « procéder imageant » et du statut du « *soi* » : nous avons en effet, d'un côté, trois manières dont l'*ima-gination* opère en deçà de la conscience immanente (la *genèse* des *facta* immanents, l'*hypostase* constituant la part imaginaire de la factualité du monde réel et la *réflexibilité transcendantale* concernant l'auto-légitimation du discours phénoménologique) ; et nous avons, d'un autre côté, trois façons dont l'inconscient participe à la clarification du statut du « *soi* » (plus précisément : de la *conscience de soi*, du « *caractère de champ* » de la conscience transcendantale et de l'« *architectonique* »). Ainsi, l'inconscient phénoménologique est fortement contaminé par la problématique de l'*image* (au sens transcendantal ici mis en avant), et il repose à nouveaux frais la question du statut du *soi*.

Nous terminerons avec une précision de la position ici défendue vis-à-vis de celle de *Levinas*. L'un des exemples que nous avons pris d'entrée de jeu pour illustrer la perspective d'un « inconscient phénoménologique » était en effet le *visage* dans son acception lévinassienne. Or, si l'on revient sur les analyses développées précédemment, relatives à cet inconscient en phénoménologie, on pourrait objecter que la perspective transcendantal(ist)e ici adop-

tée passe complètement à côté du projet exposé dans *Totalité et infini* – ne serait-ce que parce que cet inconscient est thématisé dans un champ (« transcendantal », justement) en deçà de celui de l'altérité, vers lequel Levinas avait déplacé, on le sait, la philosophie première comprise comme « éthique ». Comment sortir de cette contradiction apparente ?

Levinas avait considéré qu'une approche de l'« altérité » (telle qu'il l'avait comprise) était impossible dans le cadre d'une philosophie – et, en particulier, d'une phénoménologie – de la *connaissance*. L'un des objectifs des présentes élaborations est de « sauver » une perspective « gnoséologique » *sans retomber dans la perspective critiquée par Levinas* – c'est-à-dire sans retomber dans une position qui assimile la connaissance à une espèce d'« identification » et qui fait valoir la priorité de la conscience *objectivante*. Le fait de mettre l'*ima-gination* au premier plan est ainsi une autre façon de tenter d'accorder à l'altérité une place centrale dans toute connaissance – « altérité » qui n'est certes pas le visage d'autrui, ni non plus la « mémétré neutre » faisant de la connaissance un simple instrument au service d'une quelconque « volonté de connaissance » ou « de puissance », mais que le concept richirien d'« *apeiron* » permet d'approcher de manière plus fructueuse<sup>10</sup>.

---

10. Nous remercions Inga Römer de cette indication très pertinente.



# « Constructions » spéculatives et « constructions » phénoménologiques dans l'espace de la psychothérapie

*Pour une critique de la notion de « construction »  
en analyse :  
l'exemple de Serge Viderman*

JOËLLE MESNIL

## *Préambule.*

*Ce texte est le premier volet d'une étude qui en comporte deux, et qui pose la question des conditions de validité de la notion de construction dans l'espace de la psychothérapie.*

*C'est par la négative que nous aborderons notre question dans cette première partie : nous proposerons une lecture de textes du psychanalyste Serge Viderman, notamment de La construction de l'espace analytique, puis nous étudierons les réactions auquel cet ouvrage a donné lieu, car elles témoignent d'une volonté de concevoir la nature de l'instance critique qui permettrait d'éviter l'arbitraire des constructions qui a été reproché à Viderman. Nous nous tournerons enfin vers deux psychanalystes, Jean Laplanche et Pierre Férida qui ont mobilisé une réflexion explicitement philosophique dans leur propre pensée des constructions. Nous arriverons ainsi à la fin de la première étape de notre parcours qui nous aura permis de voir au moins ce que des constructions non arbitraires ne peuvent pas être. L'instance critique, phénoménologique en l'occurrence, telle qu'elle est mise en œuvre dans la phénoménologie dite constructive, ou dans des constructions phénoménologiques, apparaîtra ainsi en négatif. Nous terminerons par une brève présentation des pistes que nous explorerons dans un second volet où la question des constructions phénoménologiques telles qu'elles pourraient être mobilisées dans le cours d'une psychothérapie sera abordée positivement.*

## PREMIÈRE PARTIE.

« [...] la psychanalyse se trouva elle aussi confrontée à la double exigence contradictoire qui condamna Husserl à l'instabilité : ou bien ne rien voir – ne rien comprendre – ou bien voir quelque chose et imposer à ce rien qu'est l'inconscient la violence du cercle de la pré-compréhension »

Marc Richir, *Le problème du psychologisme. Quelques réflexions préliminaires*<sup>1</sup>, p. 136.

« C'est parce que le schématisme phénoménologique est fait de concrètes multiples – parfois en contrebalancement – qu'il est non arbitraire [...] »

Pablo Posada Varela, *Concrétudes en concrètes*<sup>2</sup>

### INTRODUCTION

En 1970, alors que la psychanalyse lacanienne domine largement la scène psychanalytique française, Serge Viderman<sup>3</sup> psychanalyste à la Société Psychanalytique de Paris, publie un ouvrage qui dès sa parution déclenche controverses, polémiques, et débats.

Avec *La construction de l'espace analytique*, le psychanalyste entend introduire une véritable rupture épistémologique, largement fondée sur une critique explicite de Freud, mais aussi de Lacan. Selon lui, et c'est ce qui suscitera le plus de protestations, la découverte de l'inconscient cède le pas à sa création ; non seulement, l'espace analytique est construit par l'analyste, seul juge de la pertinence du dispositif qui en définit les contours et qui ne souffre aucune modification (c'est à prendre ou à laisser, dira Viderman) , mais les « interprétations » elles-mêmes, telles que Freud les avaient conçues selon la métaphore « archéologique » (le sens est inscrit mais masqué dans des des-

1. M. Richir, « Le problème du psychologisme. Quelques réflexions préliminaires » paru en 1969 dans les Annales de l'Institut de philosophie de l'U.L.B.

2. P. Posada Varela, « Concrétudes en concrètes. Eléments pour une approche méréologique de la réduction phénoménologique et de l'époche hyperbolique», In *Annales de Phénoménologie* n° 11, 2012, A. P. P., Amiens, 2012, pp. 7-56.

3. La position institutionnelle de Viderman lui donne une large audience : il prend la même année la direction, avec Michel de M'Uzan de la *Revue Française de Psychanalyse*, qui est l'organe d'expression de la Société Psychanalytique de Paris dont il est déjà membre titulaire depuis 1960. Il fonde ensuite la collection de textes psychanalytiques *Le fil rouge* aux P.U.F. En sorte que dès le début des années 70, il est impossible si on est psychanalyste, d'ignorer Viderman. En pleine période d'hégémonie structuraliste, il apparaît comme un trublion qui va réformer l'entendement psychanalytique.

sous que l'analyste doit explorer), sont abandonnées au profit de constructions qui ne se mettent en forme qu'au sein de cet espace.

Les fantasmes inconscients n'ont pas une forme ni un lieu où l'analyste va les découvrir, comme un tas de pierres rangées en un lieu obscur et qu'un rayon de lumière découvre. L'analyste en leur donnant un nom ne les découvre pas mais les fait exister.<sup>4</sup>

Les réactions sont immédiates, certains s'enthousiasmant pour une liberté retrouvée, d'autres s'inquiétant du risque d'arbitraire que comporte la méthode de Viderman. Peut-on accepter que l'« interprétation » devenue construction n'ait plus d'ancrage, du côté du patient, dans « quelque chose » qui permette d'échapper à l'arbitraire ? Quelque chose qui serait irréductible à un effet de langage ?

Ces questions que l'on ne peut éviter de se poser, et qui agitent le milieu de la psychanalyse française dès la parution de l'ouvrage, font l'objet en 1973 d'un colloque qui réunit une quinzaine de psychanalystes de la S.P.P<sup>5</sup> On constate, quand on en lit les actes, que les positions de Viderman sont largement mises en question par ses collègues. Mais que proposent-ils ? Comment conçoivent-ils une interprétation dont ils veulent bien convenir avec Viderman qu'elle ne peut plus s'en tenir à la théorie traumatique telle que Freud l'a d'abord conçue, mais dont ils refusent qu'elle devienne une pure création du psychanalyste ? Dans les années qui suivent, la question reste ouverte, les débats, plus ou moins argumentés se poursuivent, sans qu'aucune réponse ne parvienne à dessiner une voie praticable pour une psychanalyse qui ne serait ni totalement déterministe, ni tout à fait arbitraire. Deux camps continuent de s'affronter, ceux pour qui le « quelque chose » qui doit limiter l'interprétation existe déjà « dans » l'inconscient du patient, et il faut le retrouver au cours de la thérapie, et ceux pour qui il ne s'y trouve pas, et alors il faut l'inventer. Mais si on l'invente sans tenir compte d'un « déjà là », peut-il, ce « quelque chose », jouer le rôle d'une instance critique ? Ne risque-t-on pas de dire n'importe quoi ?

Si réinterroger ici les textes de Viderman, ainsi que les actes d'un colloque dont quatre décennies nous séparent à un sens, c'est qu'un examen de la façon dont on traite aujourd'hui encore les questions qui étaient alors abordées montre que les difficultés qui ont le plus souvent conduit les discussions à des impasses sont toujours présentes. Le structuralisme a dans un premier

4. S. Viderman, *La construction de l'espace analytique*, Denoël, 1970, Gallimard, Coll. TEL, Paris, 1982, p. 203.

5. *Constructions et reconstructions en psychanalyse, Discussion autour de La construction de l'espace analytique de Serge Viderman*, Colloque de la Société psychanalytique de Paris, in *Revue Française de Psychanalyse* N° 2-3, Tome XXXVIII, Mars-juin 1974.

temps cédé le pas à la déconstruction (Derrida a été une référence majeure pour Viderman), les thèses de Lacan ont fait l'objet de critiques souvent fondées. L'hyper-détermination du sens que Viderman, – mais il n'est pas seul – reprochait à Freud, et aussi aux structuralistes en général et à Lacan en particulier, a été, notamment avec Derrida, abandonnée au profit d'une dissémination dont Viderman a fait une notion majeure dans son propre travail, au point d'intituler l'un de ses livres, *Le disséminaire*. Puis on est entré dans une époque relativiste et postmoderne où on s'est laissé entraîner vers une sorte d'éclectisme mou où toutes les idées se valent<sup>6</sup>. C'est dans ce contexte défavorable que nous voudrions réintroduire un effort de pensée de ce que pourraient être des constructions non arbitraires en analyse.

Mais pourquoi le faire dans cette revue de phénoménologie ? Ne s'agit-il pas d'une question de psychanalystes ? La psychanalyse n'est-elle pas avant tout une pratique et dans ce domaine, les discussions théoriques, et plus encore philosophiques, ne sont-elles pas un peu vaines ? Certains psychanalystes, et parmi les plus grands – songeons à Winnicott- ont-ils prétendu faire de philosophie quand ils travaillaient avec leurs patients ? Certes non. Pourtant, s'ils n'ont pas thématisé, ou rarement, le mode de pensée qu'ils mettaient en œuvre pour écouter leurs patients, leur pratique, elle, l'a mobilisé, et cela a eu des effets sur les thérapies. En quoi consiste cette pensée ? Peut-elle s'enseigner ? Les psychanalystes suivent, il est vrai, une formation. C'est d'ailleurs sur la question des modalités particulières de la formation des analystes que Viderman a été le plus actif dès les années qui ont précédé la parution de *La construction de l'espace analytique*. Certes, une formation analytique ne peut se réduire à un enseignement conçu comme une transmission de connaissances puisque le candidat doit d'abord avoir fait l'expérience pour soi-même de l'analyse, puis dans la plupart des cas, avoir suivi une analyse dite « didactique ». Il n'en demeure pas moins que tout psychanalyste qui tient à obtenir, pour exercer sa pratique, la reconnaissance d'une Société ou d'une Association de psychanalyse, doit suivre un cursus conçu de telle façon que des présupposés théoriques en orienteront le cours, et qui diffèrent d'une Ecole de Psychanalyse à l'autre. À cet égard, Viderman a imposé à plusieurs générations de psychanalystes en formation à la S.P.P, mais aussi ailleurs, dans la mesure où ses idées se diffusaient dans un climat propice, une posture, une attitude, une façon de faire qui reposaient sur des convictions et des concepts jamais mis en question, y compris par nombre de ses détracteurs.

---

6. Au lieu de débats argumentés entre des interlocuteurs défendant âprement le point de vue qui leur paraît sincèrement le plus juste, on en arrive à une juxtaposition d'idées réduites à des opinions, à des « options » (dans le grand magasin des idées, je choisis celle-ci et toi celle-là). Cela ne signifie pas qu'on ne se bat plus, au contraire, les batailles sont d'autant plus violentes qu'elles sont à court d'arguments.

C'est ici qu'une difficulté particulière se présente, qui concerne le rapport que la pratique analytique entretient à sa théorie. Peut-il véritablement se concevoir comme une application de la seconde à la première ? Que fait un psychanalyste des connaissances qu'il acquiert peu à peu ? Le rapport de la théorie à la pratique peut-il en analyse être d'extériorité ? Et même la notion de théorie a-t-elle sa place ici ? Le terme de mobilisation ne conviendrait-il pas mieux que celui d'application ? Mobiliser dans une pratique ce qui n'est déjà plus tout à fait une théorie mais un genre différent de pensée, c'est couler la pensée dans la pratique de telle sorte qu'elle en épouse le mouvement propre sans rien lui imposer de l'extérieur. Si l'on peut dire que le psychanalyste qui se contente d'appliquer un corps de connaissances à sa pratique, est un technicien, celui qui mobilise une pensée qu'il ne cesse de former au contact de son écoute même, dans une sorte de va-et-vient incessant entre les « idées » qui lui viennent, celles qu'il a apprises, et ce qu'il ressent, n'est-il pas plutôt un artiste ? Il se peut que celui qui enseigne une technique demeure malgré tout un artiste quand il travaille, c'était peut-être le cas de Viderman. Mais ceux qui ont suivi son enseignement, ceux qui ont cru à son bien fondé et l'ont appliqué à la lettre ? N'est-il pas à craindre qu'ils aient, comme Marc Richir le disait à propos de Lacan, bloqué le patient dans les termes de la théorie ? À la différence d'autres psychanalystes qui comme Bion ou Winnicott, ont mobilisé dans leur écoute même un genre de pensée qu'ils n'ont pas thématisé ? Mais alors qu'est ce que cette pensée qui peut exercer des effets sans avoir été définie au départ ? De quelle façon peut-elle se couler dans le mouvement des constructions ? La question est philosophique, plus précisément phénoménologique. Encore faut-il savoir ce qu'on entend par là.

En quoi la phénoménologie peut-elle bien permettre d'ouvrir des voies nouvelles pour une pratique comme la psychanalyse qui d'emblée est confrontée à un « objet », l'inconscient, qui ne peut être décrit ? C'est un esprit qui est requis, une attitude. Il ne s'agit pas d'en appeler à « la » phénoménologie comme à une doctrine mais de voir quelle phénoménologie singulière est à même de permettre de penser l'inconscient dès lors que l'on refuse de n'y voir qu'un « effet de langage ». Car si l'inconscient des psychanalystes, est non seulement irréductible à l'inconscient dit « descriptif » (comme le voudraient certains psychiatres phénoménologues ou des philosophes qui ne se rendent pas compte que la phénoménologie telle qu'ils la conçoivent est « symbolique »<sup>7</sup>), mais qu'il est absolument indescriptible, le

7. La phénoménologie « symbolique » est une phénoménologie dans laquelle, pour reprendre une expression de M. Richir, « L'antéprédicatif est le reflet fidèle, l'image en miroir du prédicatif », je me permets de renvoyer sur ce point à mon article : « Aspects de la phénoménologie contemporaine : vers une phénoménologie non symbolique », in *L'art du comprendre*, N° 3, juin 1995.

risque est grand de déraper, d'en dire et de lui faire dire n'importe quoi. On entre alors dans le champ du non attestable et du non effectuable<sup>8</sup>. Il est vrai que chaque fois qu'on a tenté de « rapprocher » psychanalyse et phénoménologie, en cherchant à mettre en évidence des « parallèles », on s'est retrouvé dans une impasse. C'est qu'il ne s'agit sans doute pas tant de « rapprocher » psychanalyse et phénoménologie comme deux disciplines constituées, d'établir entre elles des parallèles, et même de les articuler, ce qui est déjà nettement mieux – car on préserve la singularité des éléments qu'on cherche à mettre en relation –, que de saisir en quelque sorte *de l'intérieur* la communauté de leur démarche, de la saisir à la racine. Il ne saurait donc ici être question de comparer deux « doctrines » pour en faire apparaître les « point communs »<sup>9</sup>, – cela n'a aucun intérêt et n'avance à rien –, mais de saisir ce qui, en deçà de la lettre, est véritablement leur esprit commun, leur souci de « quelque chose » qui quand vous l'avez entrevu, comme disait Roustant reprenant les mots de L.Binswanger à propos de la psychanalyse, ne vous « lâche plus ». On pourrait en dire autant de la phénoménologie ! Et si l'on est amené, chemin faisant, à envisager une articulation de deux hétérogènes, au lieu de donner ici et là les coups de pouce grâce auxquels on parvient à faire se ressembler les orientations et les notions les plus antagonistes, il ne s'agira plus de traiter « psychanalyse et phénoménologie » comme s'il s'agissait d'une dissertation, mais de tenter de cerner la singularité de deux « choses » essentielles, hétérogènes en effet, et pourtant n'allant pas l'une sans l'autre, et qu'on retrouve autant dans la pratique psychanalytique que dans la pratique phénoménologique. Théorie et pratique qui dans les deux cas se recroisent selon un schème qui ne peut certainement pas être d'application de l'une à l'autre. Le rapport que les deux entretiennent l'une avec l'autre relève lui-même d'une construction. La difficulté que présente le sujet que nous voudrions traiter se redouble dès lors que l'on saisit que la construction

8. C'est ainsi qu'on se retrouve dans une situation comparable à celle qui était évoquée dans l'éditorial de 2000 des Annales de phénoménologie, où : « on entre pour ainsi dire allègrement, sans inquiétude apparente, 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 .... » 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 problèmes. »

9. Cf. J.C. Beaune. *Phénoménologie et psychanalyse*, Champ Vallon, 01420 Seyssel, 1998 : la plupart des textes du recueil comment la spécificité des deux dimensions, c'est ainsi que Beaune considère que l'*epoché* « n'est pas, semble-t-il si éloignée du lapsus, du rêve, peut être du refoulement qu'on le penserait ». p. 7.

que l'analyste est amené à mettre en œuvre dans l'espace analytique, s'entrelace elle-même avec celle de la construction « théorique » qu'il doit mener à bien pour pouvoir le faire. Chaque fois, deux niveaux se recroisent, dont on peut déjà soupçonner qu'ils relèvent de deux dimensions, à la fois hétérogènes et indissociables, qui sont celles-là même que Marc Richir nomme « phénoménologique » et « symbolique », allant de pair dans toute vie humaine. Ces dimensions sont des modulations de la vie de la pensée avant d'être son objet. Elles la sous-tendent de l'intérieur, elles en sont l'étoffe même. On atteint ici une région obscure dont on ne devra pourtant pas s'empêtrer de dire qu'elle est ineffable puisqu'au contraire, il faudra inventer un langage qui garantisse un contact avec elle. Si l'inconscient fait partie de ces « choses » dont on n'a pas d'expérience directe, qu'on ne peut décrire, et qui requiert donc une construction si on veut en dire quelque chose, comment concevoir une construction qui soit malgré tout limitée par une instance critique ? Comment naviguer entre le *Charybde* de l'hyper-détermination et le *Scylla* du chaos d'une indétermination intégrale ? Ces questions qui se posent très concrètement dans le cours d'une thérapie<sup>10</sup> ne sont-elles pas des questions philosophiques ?

Dans les années qui ont suivi la parution de *La construction de l'espace analytique*, il n'a pas échappé à certains de ses confrères que le livre où Viderman entendait proposer une nouvelle épistémologie psychanalytique, soulevait lui-même des questions qui ne pouvaient pas être abordées sérieusement sans recourir à une approche philosophique ; mais cela n'a pas été fait, à part quelques ébauches, présentées notamment au colloque organisé par la S.P.P en 1973, et qui n'ont généralement pas été poursuivies. Il y a eu malgré tout, un peu plus tard, quelques exceptions, particulièrement Jean Laplanche qui dès 1964 dans *Fantasme originaire. Fantasme des origines. Origine du fantasme* rédigé avec J.B. Pontalis, proposait au philosophe et au psychanalyste de « marcher d'un même pas », et qui n'a cessé par la suite de mobiliser dans ses réflexions psychanalytiques une exigence qu'on ne peut qualifier autrement que philosophique. On pourrait encore évoquer parmi d'autres, mais ils ne sont pas nombreux, Maurice Dayan et Pierre

---

10. C'est pour ma part un problème *concret* qui m'a conduite vers la phénoménologie. Un problème débordant largement le cadre de la psychanalyse. Dès ma thèse de psychopathologie, commencée toutefois en anthropologie, la grande question a toujours été pour moi : comment un langage peut-il garder un lien, un contact, un ancrage, dans « quelque chose » d'autre, quand le « quelque chose » en question n'est pas défini au départ ? Quand donc il faut le construire ? C'était une question de philosophie, que je n'ai pas posée *comme telle* au départ ; elle s'est imposée dans le cours d'un travail où je rencontrais une difficulté énorme qui tenait au fait que j'utilisais pour exposer mes idées « sur » la « désymbolisation » un concept de symbolisation que je cherchais justement à élucider.

Fédida. Chacun à sa façon, s'est livré à une réflexion approfondie sur la notion de construction en analyse, certes sur la base d'un accord partiel avec Viderman, notamment quant à sa critique de l'idée que le sens du symptôme est déjà constitué mais « caché » avant son interprétation, mais surtout en exprimant de sérieuses réticences à le suivre dans une voie qui leur a semblée trop marquée par l'arbitraire. Dans une note de *Corps du vide, espace de séance*<sup>11</sup> évoquant le colloque consacré à Viderman par la S.P.P, Pierre Fédida observait :

La discussion autour de cet ouvrage [...] aborde peu (si ce n'est dans l'article de Christian David sur un nouvel esprit analytique) les conditions de légitimité épistémologique de la notion de construction. » Il ajoutait : « Il conviendrait de ne point sous-estimer l'influence qui revient, dans l'actuel intérêt pour le concept d'espace à la phénoménologie à laquelle la psychanalyse offrirait, en quelque sorte, un nouvel accueil.<sup>12</sup>

Tout au long de *Corps du vide. Espace de séance* où Fédida interroge le concept d'« espace psychothérapeutique », il introduit des distinctions qui sont destinées à lui permettre de ne jamais perdre de vue l'ancrage concret grâce auquel les constructions qu'il est lui-même amené à effectuer, demeurent légitimes. C'est ainsi qu'il introduit un radical changement de niveau entre « espace psychothérapeutique » et « espace socio-culturel » et qu'il fait apparaître que les conditions de « légitimité » des constructions qui s'effectuent dans l'un et l'autre espace ne sont pas les mêmes. Ce sont précisément ces « conditions de légitimité épistémologique de la notion de construction », plus particulièrement au sein de l' « espace » analytique, qui seront interrogées ici en prenant l'exemple particulier de Serge Viderman.

Il était nécessaire pour mener à bien notre entreprise, de relire *La construction de l'espace analytique*, mais aussi les publications ultérieures de Viderman qui montrent que le cadre théorique défini dans le premier ouvrage n'est jamais abandonné par l'auteur, de réinterroger le contenu des questions qui se sont imposées à ses contradicteurs, notamment lors du colloque déjà évoqué. Ceux-ci, nous le verrons, ne disposaient pas des moyens conceptuels de forger des arguments pour défendre leur position, et n'ont pas non plus réussi à pousser suffisamment loin leur élaboration pour les inventer quand c'eût été nécessaire. Enfin nous interrogerons les psychanalystes qui comme

11. P. Fédida, *Corps du vide. Espace de séance*, Delarge, Paris, 1977.

12. *Ibid.*, p 177. Notons que ce texte paru dans *Corps du vide. Espace de séance*, porte le titre : « le conte et la zone de l'endormissement », qui fut le thème d'un séminaire dirigé par Fédida entre la publication du livre de Viderman et le colloque qui a suivi en 1972-73. Fédida y interrogeait le concept d'espace psychothérapeutique qui donne son titre à la troisième partie de son livre.

Dayan et Fédida, mais plus particulièrement Laplanche, ont davantage réfléchi à ce que pouvaient recouvrir les notions de réalité et de vérité dans un contexte analytique. Car c'est bien autour de ces notions que les discussions à propos de la légitimité ou l'arbitrairet des constructions se sont organisées. Nous verrons ainsi peu à peu se dessiner une voie nouvelle, celle de constructions phénoménologiques telles que certains phénoménologues contemporains ont commencé à les concevoir, dans la ligne ouverte certes par Husserl, et par Fink, mais en allant au-delà de la lettre des textes que ceux-ci ont écrit tout en gardant l'esprit, parfois en prenant une bifurcation inattendue ; tel est le cas de Marc Richir et d'une autre façon de Pablo Posada Varela.

Cette rencontre entre les constructions analytiques et les constructions phénoménologiques, surtout en ce qui concerne la phénoménologie richirienne, surprendra d'autant moins que les références à la psychanalyse et, d'une façon plus générale à la psychopathologie, sont constantes dans l'œuvre de Richir. Dès les *Recherches phénoménologiques*<sup>13</sup>, publiées en 1983, où il amorce, « une approche phénoménologique-transcendantale de ce que Freud nommait « processus primaire » », Richir ébauchait une « anthropologie phénoménologique » qu'il a élaborée par la suite, en précisant que « l'un des moments nécessaires » d'une telle anthropologie devait être « une lecture phénoménologique de l'œuvre de Freud ». Le philosophe précisait : « nous sommes à la recherche d'une *matrice transcendante* [nous soulignons] pour cette anthropologie, et s'il nous fallait donner un nom psychanalytique au champ que nous sommes en train d'explorer, nous lui donnerions le nom de « ça »transcendantal, d'un « ça » dont le corps propre émerge en tant que « Moi » sans jamais s'en séparer ». <sup>14</sup> On comprend combien la référence à la psychanalyse est irréductible ici à un simple « exemple ». Déjà, dans ce texte publié il y a trente ans, Marc Richir mettait en garde contre le risque sans cesse renouvelé de perdre le contact avec la *chose-même* dans le cours de constructions purement spéculatives, de « fictions constructivistes ». Dans la cinquième des *Recherches phénoménologiques*, où il interrogeait en particulier les associations chez Husserl (les synthèses passives) et chez Freud, il évoquait « la figure archaïque de la *psyché*, la matrice transcendante de ce que la psychanalyse désigne comme l'inconscient ou plutôt comme le « ça » ». Dans *Phénoménologie et institution symbolique*, Richir aborde à nouveau l'inconscient freudien et c'est à ce moment qu'on va voir apparaître le grand organisateur de toute sa pensée, la différence entre symbolique et phénoménologique autour de laquelle va justement s'organiser, l'année suivante, le

13. M. Richir, *Recherches phénoménologiques IV, V. Du schématisme phénoménologique transcendental*, Ousia, Bruxelles, 1983, note7.

14. *Op. cit.*, p. 278.

plus long article<sup>15</sup> qu'il ait consacré au rapport de la phénoménologie à la psychanalyse. Dans chacun des textes que publie ensuite Marc Richir, la psychopathologie occupe une place significative. La référence des premiers ouvrages à Freud, à Lacan, et à Binswanger s'estompent pour laisser place à Winnicott, mais on constate que dans tous ses textes publiés jusqu'à aujourd'hui, le philosophe n'évoque jamais la psychopathologie comme une illustration, mais comme un des lieux, des terrains, où l'interrogation phénoménologique est mobilisée directement et par rapport auquel, en effet l'inconscient est conçu comme une matrice transcendante. Si l'on peut dire que la question des constructions phénoménologiques est rarement abordée par Marc Richir en termes explicites, de façon spécialisée et frontale, il est indéniable qu'elle est sous-jacente à toute sa pensée, notamment au travers de la schématisation en langage telle qu'il la conçoit, c'est-à-dire « sans concept donné d'avance » mais qui aussi se recroise avec une dimension symbolique qui constitue par rapport à elle à la fois un point d'appui et une limite, une entrave nécessaire. Il faut bien voir que le plus important n'est pas dans la référence factuelle de Richir à la psychanalyse qui apporterait en quelque sorte de façon un peu artificielle, une caution à notre entreprise. Le type de pensée qui est requis dans l'un et l'autre cas, pour le philosophe comme pour le psychanalyste, met lui-même en jeu des constructions qui présentent la même difficulté à des niveaux différents, la difficulté qu'il y a à construire une pensée quand elle doit à la fois tenir compte d'un « donné », être attentive à ce qu'elle lui a déjà apporté de structuration sans forcément s'en rendre compte, et essayer de mettre en forme quelque chose qui se présente à travers lui, et qui n'est ni tout à fait défini ni tellement indéterminé que n'importe quelle construction pourrait convenir. Comment Viderman a-t-il conçu les constructions qui se déploient dans ce qu'il appelle l'espace analytique ? Et comment a-t-il construit ses constructions ? De quel type de schématisme les unes et les autres relèvent-elle ? C'est ce que nous allons examiner maintenant.

## 1. LA CONSTRUCTION DE L'ESPACE ANALYTIQUE.

Rappelons que le titre du livre publié en 1970 par Viderman fait allusion à un texte de Freud quant à lui paru en 1937<sup>16</sup> dont le titre a été traduit en fran-

15. M. Richir, « Merleau-Ponty : un tout nouveau rapport à la psychanalyse », *Les cahiers de philosophie* n°7 : *Actualités de Merleau-Ponty*, Lille III, Mai 1989, pp. 155-187.

16. S. Freud, « Constructions dans l'analyse » trad. E.R. Hawelka, U. Huber, J. Laplanche, in *Résultats, idées, problèmes II*, 1921-1938, PUF, 1985, pp. 269-283.

çais par : « Construction dans l'analyse ». Freud y parle en fait de reconstruction, et c'est ce que Viderman met en question. Lui, veut construire quelque chose qui ne l'a jamais été ; en ce sens, le recours à la métaphore « archéologique » dans l'espace analytique lui paraît inappropriée. Mais alors construire à partir de quoi ? Viderman entend contre Freud concevoir une nouvelle épistémologie qui conviendrait mieux à son objet, l'inconscient, et du même coup, des constructions différentes des re-constructions de Freud. Il bâtit ainsi sa *Construction de l'espace analytique*<sup>17</sup> avec et contre Freud. L'auteur nous dit que le morceau manquant que Freud cherche à retrouver dans l'histoire du patient n'est nulle part ; non seulement il est, comme Freud le pense, inaccessible (c'est pourquoi il est nécessaire de le « reconstruire » entre deux segments accessibles) mais radicalement, il n'a jamais existé. Il faut donc l'inventer. Mais Viderman n'imagine pas qu'on puisse refuser la conception « archéologique » de l'interprétation sans pour autant accepter l'idée qu'avant l'interprétation, il n'y rien. On constate que dans un même mouvement, il abandonne l'idée que le « morceau manquant » soit inscrit dans la *psyché* du patient mais aussi l'idée qu'il s'agisse même d'un « morceau à construire », ce qui supposerait encore qu'une construction partielle a déjà été faite. D'autres, en premier lieu Pierre Fédida, ont aussi contesté la pertinence de la métaphore archéologique sans pour autant accepter que rien « dans » l'inconscient du patient ne précède l'interprétation. Dans « Le discours à double entente » (*in Le concept et la violence*), Fédida remet ainsi en question « la comparaison si souvent développée de la psychanalyse avec l'archéologie »<sup>18</sup>. Il nous met en garde contre une réduction de l'interprétation psychanalytique à une opération où il s'agirait de « ramener au jour [...] ce qui a été enseveli » et il dénonce en définitive « l'illusion de la descente en soi et chez les autres en vue de la découverte d'un sens profond »<sup>19</sup>. Mais la critique de cette illusion, loin de l'amener à la conception de constructions qui seraient arbitraires, tout au contraire, débouche chez lui sur une question nouvelle. Cet élément manquant, comment concevoir son statut « ontologique » ? S'il n'existe pas dans une extériorité observable, s'il n'a jamais existé dans le monde empirique du patient, s'il n'est pas non plus positivement « inscrit dans » l'inconscient, ne pourrait-on pas dire qu'il insiste pour faire entendre ce qui ne l'a jamais été ? Et dans ce cas, n'est-il pas malgré tout quelque chose ? Ce « quelque chose », ce sera en se tournant vers la phénoménologie, en premier lieu celle d'Henri Maldiney qui fut son professeur,

17. S. Viderman, *La construction de l'espace analytique*, Gallimard, Coll. TEL, Paris, 1982. Désormais cité : *La construction*.

18. P. Fédida, *Le concept et la violence*, UGE, Paris, 1977, p. 186.

19. *Op. cit.*, p.186.

que Fédida tentera d'en approcher la spécificité. En revanche, pour Viderman, la nature et même l'existence de ce « quelque chose » n'a aucune importance :

Ce qui importe, c'est que l'analyste, sans égard à la réalité, ajuste et assemble ces matériaux pour construire un tout cohérent qui ne reproduit pas un fantasme pré-existant dans l'inconscient du sujet, mais le fait exister en le disant.<sup>20</sup>

Voilà l'une des phrases emblématiques de la position de Viderman, quelques lignes de *La construction de l'espace analytique* parmi celles qui ont fait couler le plus d'encre, et suscité le plus de protestations. Dans cette affirmation, Viderman prétend en finir autant avec la réalité événementielle qu'avec une réalité psychique singulière, aussi difficile et problématique qu'en soit son accès, et même sa conception, et c'est bien ce que ses détracteurs « réalistes » lui ont reproché. Certes, il y a plusieurs sortes de réalismes. Par exemple le réalisme de Laplanche auquel nous nous référerons plus loin, est irréductible à celui de Francis Pasche<sup>21</sup>, le principal contradicteur de Viderman à l'époque. « Sans égard à la réalité » à première vue, veut dire pour Viderman, sans égard à la réalité événementielle ; il refuse l'idée qu'il attribue à Freud que la vie du patient soit tout entière déterminée par ce qu'il a vécu étant enfant. Mais on constate qu'il abandonne tout autant la notion de « réalité psychique ». En effet, le fantasme qu'il met au premier plan de sa méthode interprétative n'est pas chez lui une « réalité psychique » au sens *technique* du terme, telle qu'elle apparaît à la fin de *L'interprétation des rêves*, comme un noyau hétérogène au sein même du champ subjectif et dont Freud a pressenti la spécificité dès les *Etudes sur l'hystérie* quand il évoque la notion de « corps étranger interne », irréductible à une réalité psychologique (les idées qu'on se fait). « Sans égard à la réalité », « construire », « un tout cohérent », « fait exister un fantasme en le disant. » : l'essentiel de l'esprit des constructions de Viderman est résumé dans ces quelques lignes. Non seulement la théorie traumatique est abandonnée puisqu'il ne s'agit pas de retrouver ce qui s'est passé dans la vie du patient et qui pourrait expliquer ses

20. *La construction de l'espace analytique*, p. 164. L'expression « Ces matériaux » renvoie à ce qu'a vu et dit Léonard De Vinci dans un épisode célèbre relaté par Freud. Roland Gori, dans un ouvrage paru en 1996, perpétue l'enseignement de Viderman et tente lui aussi de concevoir « une épistémologie fondatrice pour la psychanalyse » : « de même qu'il n'existe pas de rêve en dehors du récit qui le manifeste, de symptôme hors du champ transférentiel où il se dit, il n'existe pas de réalité historique inconsciente en dehors de la situation analytique qui la fabrique. » R. Gori, *La preuve par la parole*. Paris, P.U.F, 1996, p. 161.

21. F. Pasche, « Le passé recomposé », in *Revue Française de Psychanalyse* N°2-3, Tome XXXVIII, Mars-juin 1974, pp. 171-183. Pasche est au début des années 70 le principal représentant de l'attitude « réaliste » quant au statut ontologique de l'inconscient.

symptômes, mais le fantasme qui la remplace est non pas décelé « dans » l'inconscient du patient comme c'était le cas chez Freud, mais inventé par l'analyste. Cette invention s'effectue en outre par un acte de nomination. Près de vingt ans après la construction, Viderman dira encore : « « interpréter c'est créer : c'est appeler d'un nom, unifier, en l'exprimant, ce qui n'a pas de nom, désirs obscurs, illisibles... (...) »<sup>22</sup>. En effet, note Viderman pour qui d'une façon générale, « il n'y a rien hors des signes », « le langage ne nous donne pas une version plus ou moins approchée de la réalité inconsciente : ce qu'il dit de l'inconscient est l'inconscient »<sup>23</sup>. Le psychanalyste, dans le chapitre de son livre intitulé « Le langage dans le champ de l'analyse », où se trouve l'essentiel de sa conception du langage et de ses rapports avec une réalité, que ce soit celle de l'inconscient, des événements qui ont eu lieu dans la vie d'un patient, ou encore des choses du monde qui nous entourent, se réfère essentiellement à la linguistique. Et quand il parle du langage il s'agit *toujours* d'un langage codé, institué, et dans l'immense majorité des cas, de la *langue* (parfois, très exceptionnellement, d'un système sémiotique – gestes codés par exemple –, ce qui au niveau où nous nous situons revient au même). On ne sort donc jamais de l'institution symbolique du langage. Imaginant une situation où quelqu'un tente au-delà du langage d'atteindre un hors langage, Viderman soutenant qu'on n'atteindra jamais autre chose qu'un autre langage encore, puis un troisième et cela à l'infini, conclut : « Nous ne tomberons pas hors du langage »<sup>24</sup>. Du premier au dernier de ses livres, Viderman ne reviendra jamais sur cette conviction. On peut se demander ce qui revient à Derrida dans la conception que se fait Viderman du langage. Il s'est souvent référé au philosophe, il l'a manifestement lu avant même de pouvoir l'entendre à *Confrontation*<sup>25</sup> qui était un lieu de débats où se rencontraient des psychanalystes et des philosophes, et en particuliers Derrida. On peut penser que l'auteur de *Le disséminaire*, publié près de vingt ans après *La construction* a buté sur le même obstacle que celui de *La dissémination*. « La vérité contingente

22. S. Viderman, *Le céleste et le sublunaire*, PUF, Paris, 1987, p. 382.

23. *La construction*, op. cit., p. 63.

24. *Ibid.*, p. 64.

25. C'est par le biais de *Confrontation* que Viderman, comme beaucoup d'autres psychanalystes de sa génération, prend pleinement connaissance de la pensée de Derrida. *Confrontation*, rappelons-le est issu d'une dissidence de la SPP, et c'est au début des années soixante-dix, le lieu de rencontre entre non seulement des psychanalystes de plusieurs appartenance (bien que né au sein de la SPP) mais de philosophes, d'intellectuels, d'écrivains, de linguistes... etc. que la psychanalyse intéresse. Le groupe crée une revue, *Les Cahiers Confrontation* qui paraîtront de 1979 à 1989. C'est à *Confrontation* qu'une orientation derridiennne de la psychanalyse commence à se dessiner, et c'est cette orientation que va suivre Viderman. À partir de son second livre, *Le céleste et le sublunaire*, la tendance déconstructive, qui était déjà perceptible dans *La construction de l'espace analytique* se confirme et avec *Le disséminaire* paru en 1987, la référence à Derrida devient explicite.

de l'interprétation c'est qu'elle doit chaque fois briser le piège du langage [...] Elle brise un premier moule pour s'enfermer aussitôt nécessairement dans un second – que d'autres interprétations viendront successivement nier. [...] Il y a toujours virtuellement un troisième langage qui nie à son tour la négation du second. »<sup>26</sup> On soulignera le terme de « moule » sur lequel nous reviendrons.

Viderman a été particulièrement sensible aux risques d'enfermement du patient dans les termes de la théorie analytique que comportait la psychanalyse lacanienne, mais on dirait qu'il n'a fait que déplacer d'un cran le point d'ancre de ce qui demeure bel et bien chez lui une détermination. Chez Lacan, elle se situait « dans » l'inconscient du patient (même s'il est vrai que ce « dans » correspond chez l'auteur des *Ecrits* à une position d'extériorité interne). Chez l'auteur de *La construction*, elle n'interviendrait qu'au moment de l'interprétation par l'analyste sous la forme d'un acte de nomination créative de son objet. Et tout cela pour préserver l'essentielle indétermination de l'inconscient qu'il reproche à Freud et à Lacan d'avoir méconnue. Il a besoin, pour sortir des déterminismes qu'il critique, de mobiliser dans ses propres constructions un niveau d'indétermination, mais du fait qu'il ne conçoit tout ce qui se donne à lui que comme une matière amorphe, il est bien obligé de reconvoquer une autre détermination, à moins de tomber dans un mutisme total. C'est comme s'il ne situait pas cette détermination au bon endroit.

Quand on lit attentivement les textes de Viderman, on éprouve souvent une sorte de malaise dont on ne tarde pas à s'apercevoir qu'il provient du fait qu'il passe sans cesse d'une dimension à une autre sans les penser en tant que telles. Dans les termes de Marc Richir, on pourrait dire d'un registre *architectonique* à un autre. Il confond ainsi, aussi bien en ce qui concerne l'inconscient que le langage, deux dimensions : déterminante et réfléchissante. Aussi va-t-il régulièrement attribuer à l'inconscient *symbolique* (dans les termes de Richir que nous interrogerons plus loin) une liberté et une indétermination qui reviennent en réalité à l'inconscient *phénoménologique* (toujours dans les termes de Richir). Il réduit l'inconscient phénoménologique à un donné amorphe, et l'inconscient symbolique à rien. Il va donc le construire « sans égard » à quelque « réalité » que ce soit.

Lorsqu'il critique la célèbre formule de Lacan, selon laquelle « l'inconscient est structuré comme un langage », ce n'est pas pour laisser entendre comme ce pourrait être le cas dans une perspective phénoménologique (mais pas seulement, parce que c'est le point de vue de Castoriadis<sup>27</sup>) que l'inconscient serait organisé selon un ordre différent d'une structure linguistique :

26. *La construction*, op. cit., p. 64.

27. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

L'inconscient ne nous paraît pas d'avantage "structuré comme un langage" (J. Lacan) que le monde extérieur. On ne le trouve structuré que parce qu'il ne vient à notre connaissance que par le langage. Son existence est la forme par quoi le langage l'informe et qui ne nous donne pas une traduction en termes linguistiques de ce qui par ailleurs aurait une structure différente – et tout à fait inimaginable.<sup>28</sup>

Il n'y a pas d'ordre avant la langue pour Viderman. On notera d'ailleurs dans une perspective phénoménologique richirienne, que le « monde extérieur » auquel il fait allusion, est un monde exclusivement symbolique. Il est de fait que Viderman ne conçoit jamais d'autre extériorité qu'essentiellement amorphe et structurée de l'extérieur par la langue. Il aspire à la reconnaissance d'une dimension indéterminée de l'existence humaine, mais il ne la conçoit que comme un « donné brut » que seul un concept peut ordonner. S'il rejette donc la « structuration » langagière intrinsèque de l'inconscient qui correspond à la perspective lacanienne, c'est pour se rabattre directement sur l'idée que d'une part l'inconscient n'a aucune organisation intrinsèque, d'autre part que seul notre langage, c'est-à-dire dans ses termes, notre *langue* peut le structurer, toujours de l'extérieur. Dans le cours d'une thérapie telle que la conçoit Viderman, cette organisation est donc l'œuvre exclusive du psychanalyste ; l'inconscient du patient quant à lui est aussi amorphe que sa parole. « Amorphe » : le terme revient à d'innombrables reprises non seulement dans *La construction*, mais dans tous ses ouvrages ultérieurs.

C'est l'outil conceptuel que la théorie met à sa disposition qui sensibilise et ouvre l'intelligence de l'analyste pour lui permettre d'informer la réalité selon les articulations préformées du modèle théorique qu'il s'est lui-même donné.<sup>29</sup>

L'organisation ne peut venir que de l'extérieur, d'un acte délibéré du psychanalyste qui recourt à un modèle, (mais on retrouve chez Viderman exactement le même schème quand il est question, par exemple, de la lecture d'un texte littéraire). Elle ne peut être qu'une nomination subjective (au sens psychologique de ce terme) : « le sens n'est pas dans les choses mais dans celui qui regarde les choses »<sup>30</sup>, dira-t-il encore près de vingt ans après la publication de *La construction*. C'est-à-dire que ce que Viderman nomme tout d'une pièce l'inconscient ne s'organise pas pour lui selon des lignes de force qui lui seraient propres et qui de ce fait, imposeraient une limite à l'interprétation, des lignes de force qui à défaut d'exister, insisteraient quoi qu'on veuille, quoiqu'on pense et quoiqu'on dise. Malgré des formules ambiguës, Viderman ne dit sans doute pas que l'inconscient n'existe pas, mais se réfère

---

28. *La construction*, op. cit, pp. 62-63.

29. *La construction*, op. cit, p. 130.

30. S. Viderman, *Le disséminaire*, PUF, Paris, 1987, p. 291.

rant alors à Kant, il nous dit qu'il est une « chose en soi »<sup>31</sup> dont nous ne pouvons rien connaître. Partant de là, il va, *à côté* de cet inconscient radicalement inatteignable, construire un autre inconscient, à partir des paroles du patient dans lesquelles il croit reconnaître les phénomènes kantiens. Mais la rupture entre ce qu'il pense être une « chose en soi », un « noumène » (Viderman utilise indifféremment les deux termes), et les phénomènes qui nous permettraient, à défaut de la connaître, de la toucher d'une façon ou d'une autre, est consommée puisque cette masse « phénoménale », est considéré comme amorphe et ne pouvant prendre sens que par l'imposition d'un schème extérieur, conceptuel. Dans un même mouvement : la notion même de « noumène », met en jeu une ontologie qui ne va cesser de contredire son entreprise de « libération » de l'inconscient. L'inconscient-noumène est, par essence, auto-subsistant, et les phénomènes au sens kantien qui lui correspondent sont quant à eux conçus comme un sensible brut auquel seul un concept pourra donner une forme définie et un sens. On ne tarde pas à s'apercevoir que la référence kantienne dans la pensée de Viderman, non seulement n'est pas éclairante, mais qu'elle est une entrave à l'expression de quelque chose qu'il donne pourtant l'impression de chercher à dire. En effet, lorsqu'il se réfère à Kant, c'est de toute évidence toujours à la *Critique de la raison pure* où Kant traite uniquement des schématismes de la détermination a priori, c'est-à-dire des schématismes qui mettent en ordre le divers sensible, conçu comme pure matière. Dès lors, le schème hylémorphique imprègne toute sa pensée et les schématisations telles qu'il les conçoit dans les constructions sont donc toujours déterminantes. Il part du concept. Et comme chaque fois que l'on procède de cette manière, il ne trouve à l'arrivée que ce qu'il a mis au départ ! Inconscient noumène *versus* inconscient inventé dans l'analyse : la pensée de Viderman est prise dans une tension entre une volonté de laisser place à la contingence et une tendance à ne penser que dans un ordre déterminant qui l'exclut. Deux conceptions de l'expression et de la mise en forme se combattent ainsi dans la pensée du psychanalyste : une première qui s'inscrit clairement dans le sillage de la déconstruction et se réclame implicitement ou explicitement de Derrida, il est alors question de dissémination, de sens multiples, d'indécidabilité du sens etc., une seconde qui se réapproprie les grandes oppositions métaphysiques, que la première avait pour ambition de démanteler et c'est là que va s'introduire l'hylémorphisme dans une conception des constructions qui devraient l'exclure absolument.

31. Dans *Le disséminaire*, Viderman voit dans la physique quantique une nouménologie sur laquelle la psychanalyse pourrait prendre modèle. Il se situe ainsi aux antipodes de la position de M. Richir pour qui les particules quantiques seraient au contraire des phénomènes sans noumènes.

ment à moins de tomber dans l'arbitraire. Cette tension se manifeste dans son texte sous la forme d'incohérences. Quand on prend la peine de réfléchir aux exemples d'indétermination du sens que donne Viderman, on s'aperçoit qu'il s'appuie sur des images qui contredisent radicalement l'idée qu'il prétend défendre. L'exemple du photographe qu'il évoque dans un passage où il est question de l'œuvre littéraire, est particulièrement éloquent : Viderman exprime alors l'idée que l'œuvre littéraire n'a aucun sens avant d'être lue. On voit combien sa position s'éloigne par exemple d'un Ricœur ou d'un Gadamer pour lesquels si l'œuvre n'a pas *une* signification, quelque chose en elle résiste néanmoins aux projections des lecteurs. Il y a bien pour eux une part de construction dans la lecture mais elle n'est pas entièrement libre. De l'idée que l'œuvre n'a pas une signification déterminée, Viderman passe quant à lui directement à celle que l'œuvre est infiniment ouverte à toutes les interprétations. Voici l'exemple qu'il propose alors :

Pour que l'œuvre recouvre sa puissance émotionnelle, il faut que le sens unique retrouve des harmoniques qui fassent écho à la pluralité des désirs projetés sur l'œuvre. Comme un photographe qui sait son métier ne reproduit jamais une image fidèlement réfléchie dans l'eau mais prend soin, avant, de la brouiller pour lui laisser ce halo d'indétermination où le rêve trouve à se loger.<sup>32</sup>

Passons sur la conception un peu naïve de la photographie (et de la littérature) que trahit cette remarque. Le plus problématique est, si l'on suit son exemple, que pour toucher l'indéterminé, Viderman part du déterminé. L'indétermination résulte du brouillage d'une détermination. Elle n'est donc pas originale. L'œuvre littéraire, (mais aussi musicale ou autre), n'a d'autre sens que celle que lui donne le lecteur, l'auditeur ou d'une façon générale le récepteur devenu créateur au même titre que l'auteur. Il voit bien qu'une œuvre littéraire n'a pas *une* signification qu'une grille permettrait de décoder, mais à la différence de Ricœur<sup>33</sup> ou de Gadamer – on pourrait encore citer J. Garelli et S. Meitinger – il n'y a plus pour lui de « chose du texte » ou de « monde du texte » qui limiterait les lectures. Il y a autant d'œuvres que de lecteurs ou d'auditeurs<sup>34</sup>. Dans la même perspective, il y aura autant d'inter-

---

32. S. Viderman, *Le céleste et le sublunaire*, PUF, Paris, 1977, p. 103.

33. Cf. par exemple : P. Ricœur, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris, 1986, p. 202.

34. On notera que sur ce dernier point, notamment quand il évoque Beethoven, il se situe aux antipodes du chef d'orchestre, Sergu Célibidache pour qui il n'y a même pas plusieurs interprétations possibles d'une œuvre musicale. Non pas qu'une ontologie de la musique les interdisent, mais que le « rien » qu'est la musique a, hors de tout ancrage ontologique à strictement parler, un rapport à une vérité absolue. Cf. par exemple in S. Celibidache, *La musique n'est rien. Textes et entretiens pour une phénoménologie de la musique*, Actes Sud, trad de l'allemand par Hadrien France-Lanord et Patrick Lang, 2012, la référence à Beethoven, p. 88,

préitations que d'analystes. D'autres exemples trahissent une incompréhension de ce que pourrait être une indétermination originale et montrent qu'il confond régulièrement l'indétermination avec une multiplicité de déterminations, ce qu'il appelle « l'indécidabilité du sens » avec une multiplicité de significations. Jamais Viderman n'envisage que l'indétermination pourrait être originale sans pour autant être un pur chaos.

Refusant le déterminisme de Freud, et reprenant à son compte la célèbre opposition d'Aristote<sup>35</sup>, il reproche au psychanalyste de faire du « céleste » avec du « sublunaire ». Le céleste, notamment dans *Le céleste et le sublunaire*, correspond à la dimension de la détermination, celle des lois immuables qui régissent le ciel, et le sublunaire à celle de la vie humaine empirique. C'est-à-dire qu'il ne distingue pas deux régimes de détermination ou d'indétermination qui seraient à l'œuvre partout, et plus précisément dans tous les aspects d'une vie humaine, mais qu'il les localise d'emblée en des régions séparées : la vie humaine faite d'imprévus, de liberté, d'indétermination et de changement continual d'un côté, le monde des astres éternellement gouverné par des lois immuables de l'autre. Et on constate en lisant ses textes que chez lui, le couple céleste/ sublunaire, est équivalent de déterminé/indéterminé, mais aussi de transcendental/empirique. Nous verrons les problèmes que cela pose.

On l'a dit, pour Viderman, la vérité de l'inconscient n'est pas déposée en quelque lieu obscur d'où il faudrait l'extraire au moyen d'une interprétation. C'est cette idée, qu'un phénoménologue ne contestera pas, qui peut expliquer que des philosophes qui auraient logiquement dû ne pas être d'accord avec son hylémorphisme, ont pourtant apprécié ses positions<sup>36</sup>. Pourtant, il semble qu'au même moment, il confond deux niveaux : l'un où en effet, l'inconscient est lieu d'indétermination et de création infinie, et un autre où il est parasité par une capture symbolique, et cela, avant toute interprétation. On ne tombe pas soudain malade devant le psychanalyste ! Mais alors, il y a bien déjà, ne serait-ce qu'en négatif, quelque chose qui détermine la pathologie du patient. Et aussi une part d'indétermination, mais l'une ne cesse que quand l'autre commence et c'est ce que Viderman ne peut voir puisqu'il ne les dis-

---

à propos de la vérité musicale : « ça ne peut pas être autrement » (p. 25), « lutte sans merci contre l'arbitraire », (p.67), « il n'y a pas d'alternative à la musique, et c'est pourquoi il n'y a pas d'interprétation. » (p.76), « nous n'avons aucune liberté de décider » (p.89). « Il n'y a pas d'interprétation, mais quelque chose de juste ou pas », (p.123). Tout indique que pour Celibidache, le sens de l'œuvre lui est intrinsèque sans pour autant être objectivable. C'est l'idée d'un sens *intrinsèque* qu'il convient d'approfondir.

35. S. Viderman, *Le céleste et le sublunaire*, PUF, Paris, 1977, p. 452.

36. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975, chapitre VI. « L'institution social-historique : l'individu et la chose », pp. 371-456.

tingue pas. Pour lui, soit le sens est déjà là dans l'inconscient du patient (option qu'il exclut), soit il faut le construire pour ainsi dire *ex nihilo*. On en revient toujours à cette dichotomie. Et si « quelque chose » était déjà là, mais qui ne pourrait pas être un sens, et que le sens en effet doive quant à lui de quelque façon être construit mais en respectant un lien qu'il « aurait » *intrinsèquement* avec ce déjà là ? Viderman n'envisage pas cette possibilité, ce sera aussi le cas de la plupart de ses contradicteurs. Les uns et les autres, que ce soit pour la défendre ou pour la refuser, ne conçoivent pas une création autre qu'*ex-nihilo*.

Dans *Le céleste et le sublunaire*, soit sept ans après la publication de *La construction*, Viderman affirmera encore :

Il ne suffit pas que les choses soient à découvert pour être découvertes : il faut les inventer. Il fallut que Freud disposât d'un modèle conceptuel qui lui permit de découper dans la réalité brute [...] Une réalité de second degré [...] qui le mit en mesure d'informer la masse informe des phénomènes observés pour en faire un concept et lui donner un nom.<sup>37</sup>

C'est à partir du moment où Freud dispose d'une théorie, d'un appareil conceptuel, d'un modèle abstrait topique, économique et dynamique de l'appareil psychique qu'il sera à même non pas de « comprendre » une réalité comme une donnée à priori, mais d'informer une masse de faits amorphes.<sup>38</sup>

« Réalité brute », « masse de faits amorphes », « faits bruts » dira encore Viderman, c'est à dire réalité, masse ou faits sans aucune cohésion interne. Un sensible qui ne prendra sens que grâce au modèle qui va lui imposer une forme déterminée et déterminante. L'analyste « invente » (ne découvre pas), un sens qui ne provient que « d'un choix qui impose à une poussière de faits un aménagement conforme au modèle adopté »<sup>39</sup>. Dans *Le disséminaire*, en 1987, on trouvera encore l'idée que « c'est un modèle, un axe d'intelligibilité qui va donner une forme ordonnée à la disparité des vécus empiriques »<sup>40</sup>.

La question qu'on peut se poser est celle de savoir si des constructions conçues selon un schème hylémorphique ne tombent pas *fatalement* dans l'arbitraire, puisque dès le départ (et non à l'origine) de la mise en forme susceptible de faire sens, l'ancrage dans autre chose que du langage, autre chose qui serait transcendant au langage et aurait une certaine autonomie, a été perdu. Toutes les autres questions que suscite la position de Viderman partent de là et en particulier, celle de la relation que la psychanalyse comme méthode de thérapie fondée sur l'interprétation entretient avec une « réalité »

37. *Le céleste et le sublunaire*, *op. cit.*, p. 328.

38. *Ibid.*, p. 407.

39. *Ibid.*, p 237.

40. *Le disséminaire*, *op. cit.*, p. 16.

qu'elle ne créera pas de toute pièce, et qui constituerait par conséquent, pour son exercice, une véritable instance critique. Si l'on veut éviter l'arbitraire de constructions obéissant à un schème déterminant, il est nécessaire qu'elles prennent leur origine (et non leur départ) dans « quelque chose » qui de quelque façon, s'impose de lui-même et a sa propre cohésion. On peut considérer que l'inconscient n'est pas informe, au sens où il est orientée par ses propres mouvements, de l'intérieur de lui-même, mouvements impossibles à appréhender au moyen d'une logique ensembliste et par conséquent innommable à strictement parler. Mais l'épistémologie qui Viderman a voulu réformer de façon radicale repose sur une ontologie et une compréhension unilatéralement indéterministe de l'inconscient qui l'en empêche. N'est-ce pas ici qu'il faudrait introduire une distinction entre deux modalités, ou deux dimensions, de l'inconscient ? D'une part, une dimension qui serait vraiment, radicalement, originairement, hors langage, « antérieure » à celui-ci, mais pas pour autant ineffable, qui ne serait plus la masse amorphe dont parle Viderman, et mais qui ne serait pas davantage concevable comme chose en soi, puisque précisément, du fait même de son indétermination que reconnaît par ailleurs Viderman, il ne peut être une entité subsistante ? Comment concevoir l'articulation entre une dimension dont l'indétermination ne serait pas pour autant synonyme de chaos et une autre dimension de l'inconscient, celle dont s'occupe directement la psychanalyse, qui aurait également une organisation intrinsèque, mais cette fois, la plus rigide qui soit, et qui est à l'œuvre dans l'automatisme de répétition, où précisément, *quelque chose* ne cesse de s'imposer et d'entraver la liberté de penser, de sentir, et d'agir du patient ? Viderman n'attribue-t-il pas à l'inconscient que nous nommons avec Marc Richir *symbolique*, une liberté qu'il ne peut y avoir qu'au niveau de l'inconscient *phénoménologique*, toujours dans les termes de Marc Richir ? Viderman perçoit bien quelque chose de juste : une analyse ne peut se faire hors d'un cadre institué. Dans *Le céleste et le sublunaire*, il définit l'espace analytique comme d'abord « un lieu du monde physique » qui est aussi un « espace » défini par un dispositif symbolique codé destiné à permettre l'éclosion de la névrose de transfert. Et celle-ci ne peut se produire que si « les règles qui définissent le champ analytique »<sup>41</sup> sont très rigoureusement définies, en premier lieu, les *deux* règles fondamentales que sont l'association libre et l'attention flottante. Ces règles qui définissent l'espace analytique « sont à prendre ou à laisser et ne peuvent faire l'objet d'aucun compromis. Aucune des clauses du contrat analytique ne peut subir la moindre modification [...] ses termes ne sont pas négociables »<sup>42</sup>. L'analysant accepte ou bien

41. *Le céleste et le sublunaire*, op. cit., p. 326

42. *Ibid.*, p.347.

s'en va. Viderman exprime ainsi sa réserve et même sa méfiance « à l'égard des variantes et variations techniques »<sup>43</sup>. Pourtant, on peut émettre de sérieuses réserves quand on envisage la thérapie de patients dont la pathologie ne relève pas essentiellement de la névrose, car avec les psychotiques et plus encore les cas limites, c'est généralement dans la relation au cadre que se situent les phénomènes les plus susceptibles de conduire à une intervention pouvant entraîner des changements salutaires pour le patient. Mais même dans le cas de la névrose, où le cadre de la « cure type » semble adapté et généralement accepté, tout ce qui s'y déroule peut-il être appréhendé comme « masse informe », « poussière de faits » auquel seul le cadre institué et les concepts qui en sont tributaires peuvent donner sens ? La répartition entre déterminé et indéterminé passe-t-elle là ? Viderman ne conçoit de création de sens du symptôme que dans le cadre institué de la psychanalyse, ce qui recèle une part de vérité, mais le problème est que quand il met en branle sa construction, il l'a déjà coupée de tout ancrage « dans » l'inconscient du patient, aussi bien dans sa dimension indéterminée que déterminée. Dans le même mouvement, il a rompu l'ancrage du langage qu'il *utilise* dans sa méthode, avec une dimension d'indétermination qui seule pourrait le faire échapper à l'arbitraire d'une construction dès lors désincarnée.

Certes, une création de sens est possible au sein de l'institution symbolique mais à une condition : comme l'écrit Marc Richir, une recherche « ne peut “inventer”, c'est-à-dire créer du sens à l'intérieur même de l'institution symbolique [...] que si est maintenue la distance entre le phénoménologique et le symbolique »<sup>44</sup>. C'est-à-dire si l'invention dont il s'agit relève d'une schématisation non pas entièrement déterminante, mais réfléchissante. Mais Viderman ne distingue pas schématisations réfléchissante et déterminante, phénoménologique et symbolique ! Il ne conçoit d'invention que comme déterminante. Non seulement, passe-t-il à maintes reprises, sans s'en rendre compte d'une dimension à une autre, (dans les termes de Richir phénoménologique/symbolique), mais le symbolique tel qu'on peut le repérer chez lui, même s'il ne le pense pas *comme tel*, est lui-même appréhendé comme entièrement déterminé. La dimension indéterminée qu'il ne cesse d'invoquer, contre l'hyper-détermination de Lacan et celle qu'il attribue à Freud, est totalement séparée de la dimension symbolique qui est en réalité la seule dans laquelle se tient sa pensée, ou plutôt, faudrait-il dire, qui *tient* sa pensée, comme si celle-ci, dépourvue de toute cohésion propre, risquait en l'absence d'un tuteur de se dissoudre. Cette dimension symbolique elle-même est fermée à tout imprévu, elle n'est plus divisée, entre une dimension de fixation

43. *Ibid.*, p. 248.

44. M. Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, Millon, 1990, p.108.

des significations et une dimension encore vivante où le sens ne peut se former que de son contact avec un dehors qui l'alimente. Du coup, Viderman méconnait la particularité de l'inconscient correspondant à chacune des deux dimensions, et ce qui les relie dans la dissociation même, en deçà de tout concept ; il *juxtapose* une dimension d'indétermination qui semble relever chez lui d'une sorte de revendication idéologique, et une dimension de détermination intégrale qui au niveau des créations telles qu'il les conçoit, aboutit à une situation où tout est joué d'avance. Il ne s'agit pas seulement de dire qu'il ne distingue pas ces concepts avec ces mots là, alors qu'il les mobiliserait conceptuellement en employant d'autres termes, il n'y aurait alors aucun problème véritable ; non, il ne les distingue ni par les mots ni par les concepts. Car quels que soient les mots employés pour le désigner, il n'y pas chez lui de *décalage* entre les niveaux hétérogènes et indissociables, que sont le symbolique et le phénoménologique dans les termes de M. Richir.

La confusion de l'inconscient symbolique et de l'inconscient phénoménologique apparaît avec une netteté particulière quand Viderman aborde la question des associations libres qui dit-il « sont impossibles ». « Qu'y a-t-il de commun entre un référendum à l'albanaise, le jeu de la balle au pied et les associations libres ? »<sup>45</sup> demande-t-il ? Pour répondre que dans tout les cas, c'est l'imprévisible qui est exclu. Si les associations étaient vraiment libres, on verrait – écrit Viderman – « l'analyse se dissoudre en purs signifiants éclatés sans signification qui puisse être lisible dans un code quelconque dont l'analyste devrait détenir la clef... »<sup>46</sup>. Mais s'agit-il ici de lire selon un code, dont d'ailleurs Viderman semblait avoir exclu l'usage en psychanalyse ? Et n'est-ce pas quand le langage s'est déjà dissocié de tout ancrage concret, que les significations s'enchaînent les unes aux autres dans une dérive que plus aucun lest ne vient arrêter ? On sent ici la prégnance de la logique de la dissémination. « Les dés sont pipés » reconnaîtra-t-il à plusieurs reprises, « Il n'y a pas vraiment de sortie du système. Nous avons mis au point un jeu où les règles sont telles que les surprises ne sont plus possibles [...] Nos jeux associatifs ressemblent à ces dés pipés »<sup>47</sup>. Les associations ne peuvent être libres, affirme-t-il, parce qu'elles subissent l'attraction d'Œdipe et sont également déterminées par le transfert. (Mettons entre parenthèse la façon dont il amène la référence à l'Œdipe qui est un peu datée maintenant que l'intérêt pour les cas-limite et les psychoses prévaut sur celui qu'on accorde à la névrose ; on doit néanmoins savoir que Viderman s'est presque exclusivement penché sur des cas de névrose, ce qui l'a peut-être empêché de buter sur

45. *Le disséminaire*, op. cit., p. 116.

46. *Ibid.*, p. 128.

47. *Ibid.*, p. 126.

des difficultés qui auraient pu l'amener à mettre en question le bien fondé de son système, notamment dans la conception même de ce qu'il appelle « cadre » analytique. Là encore, ne confond-il pas deux niveaux des associations ? Celles qui ont lieu « dans » l'inconscient phénoménologique, ou plutôt, celles en quoi *consiste* l'activité de cet inconscient, (synthèses passives que Richir appelle de « deuxième degré » dans les *Méditations phénoménologiques*, et qui ne sont passives qu'au regard de la conscience, comme le souligne le philosophe) et celles qui caractérisent, ou plutôt qui sont la « substance » même de l'inconscient symbolique, (synthèses passives de premier degré) ? Les premières sont libres, les secondes contraintes ; car s'il n'y avait cette dimension de contrainte, en quoi consisterait la pathologie ? C'est là un problème que Viderman n'aborde jamais. Comment tombe-t-on malade psychiquement ? Il a refusé la théorie traumatique telle qu'elle apparaît dans les premiers écrits de Freud, mais qu'a-t-il proposé en échange ? Certains lui ont demandé comment il pouvait maintenir au sein de l'analyse la notion temporelle essentielle d'« après coup », s'il n'y avait jamais eu de « coup ». La question était peut-être maladroite, la façon dont elle concevait le « coup » n'était peut-être pas la plus appropriée, mais ceux qui la posaient avaient eu une intuition juste.

De *La construction* jusqu'à son dernier livre, on a le sentiment que Viderman (mais nous verrons que c'est aussi le cas de ses contradicteurs) tente de concevoir quelque chose qui ne peut être pensé que dans un régime de pensée réfléchissant alors que ses concepts et sa méthode relèvent tout entiers d'un régime de pensée déterminant. Il méconnait la réflexion tant esthétique, c'est-à-dire pour parler comme Marc Richir, « sans concepts donnés d'avance », que téléologique. Il ne sort jamais de l'institution symbolique, qui plus est privée de toute ouverture à la dimension phénoménologique au moment même où il n'a d'autre souci que de préserver la liberté humaine. Viderman ne cesse ainsi de recouvrir de surdétermination l'indétermination qu'il veut, contre Freud et contre Lacan, réintroduire dans l'analyse, parce que le sensible tel qu'il le conçoit, « masse amorphe », « poussière de faits », n'a aucune organisation propre. Inversement, il ne cesse de recouvrir d'indétermination ce qui relève pourtant de la détermination, pas essentiellement au sens freudien, mais au sens kantien de déterminant : le symptôme. Comme si la détermination qu'il exclut de la formation du symptôme faisait retour dans sa conception des constructions effectuées par l'analyste. La détermination chassée par la porte entre par la fenêtre.

Il faut bien un minimum de point d'appui du côté du patient pour participer, contribuer à la formation d'un sens. Mais si ce point d'appui est comme chez Viderman un modèle déterminant, comment entendre autre chose que du bruit quand le modèle n'est pas constitué ? Et comment entendre autre chose

que ce qu'on y met soi-même quand il l'est ? On finit par se rendre compte que tout un segment de la démarche analytique que Viderman conçoit comme une étape préalable aux constructions est passé sous silence. Bien entendu Viderman ne part pas de rien pour construire son modèle. Mais quand à un psychanalyste qui lui reproche précisément d'imposer arbitrairement sa conception au patient, il répond que son modèle, c'est à « l'écoute du patient » qu'il l'a construit, on tombe fatallement sur une question embarrassante. Comment est-ce possible puisqu'il faut toujours déjà un modèle pour entendre quelque chose à partir du « chaos », de la « poussière de faits », de la « masse amorphe » que l'analyste a en face de lui, qu'il s'agisse de la parole du patient ou de « son » inconscient ? On dirait que la construction déterminante dont Viderman nous expose les caractéristiques, repose sur une autre construction dont il ne nous dit rien et dont on peut pourtant supposer qu'il l'a mise en œuvre en quelque sorte involontairement, subrepticement.

En effet, il faut un point d'appui pour construire. Forcément. Mais comment le concevoir quand on ne dispose pas encore du modèle informant ? Comment s'appuyer sur quelque chose qu'on doit justement construire pour pouvoir le faire ? Comment donc Viderman a-t-il construit le modèle lui permettant d'effectuer ses premières constructions ? Comment s'y prennent les psychanalystes qui ne construisent pas un tel modèle ? Comment ménagent-ils une aire de libre création pour le patient lui-même de telle sorte qu'ils ne décident pas seuls de la direction à prendre, avec le risque d'arbitraire que cela comporte ?

Certains d'entre eux s'appuient, comme le « premier » Freud (en fait il ne renoncera jamais tout à fait), sur la réalité supposée d'un événement refoulé qu'on va retrouver en analyse. Mais quand on a renoncé à ce type d'explication, qu'est ce qui peut tenir lieu de point d'appui aussi ferme qu'un événement passé mais sans être une réalité empirique ? Cette question, sans être véritablement thématisée, a été au cœur de tous les débats qui ont eu lieu autour de *La construction*. Ses détracteurs lui ont reproché le manque d'ancre de ses constructions dans « quelque chose » qui vaudrait comme instance critique limitative de la liberté interprétative. Mais ils ont omis d'interroger la philosophie sur laquelle s'appuyait Viderman, et notamment ce qu'il entendait par empirique et par transcendental, parce qu'ils ne voulaient pas « tomber » dans la métaphysique. Pourtant, il aurait valu la peine de se demander quel sens Viderman donnait à ces concepts, et de quelle façon il les mobilisait dans la conception – qui déjà était elle-même une construction- de sa méthode. Eux-mêmes s'appuyaient sur des divisions conceptuelles problématiques dont on peut voir, quand on est attentif à ce qu'il disent, et comment ils le disent, que parfois elles les empêchent de développer une intuition que l'on peut considérer comme juste de ce qu'il en est des

processus de mise en forme et en sens tels qu'ils sont mobilisés, non seulement dans la thérapie, mais dans la constitution même de la pathologie.

## 2. LE COLLOQUE DE 1973. DÉCOUVRIR OU FABRIQUER LA VÉRITÉ ?

Si réinterroger les actes d'un colloque<sup>48</sup> dont quatre décennies nous séparent a un sens, c'est qu'un examen de la façon dont on traite aujourd'hui encore les questions qui étaient alors abordées montre que les difficultés qui ont conduit les discussions à des impasses n'ont pas été résolues par les psychanalystes. Même si on ne les pose aujourd'hui que rarement parce que le souci de vérité tend à disparaître dans le relativisme ambiant, elles sont toujours présentes et un psychanalyste conséquent devrait se les poser. En ce sens, relire les actes de ce colloque est riche d'enseignement si on les lit comme un texte philosophique bien qu'ils ne le soient pas, et alors même que la plupart des participants aient exprimé de franches réserves quant au bien fondé d'une approche philosophique de leur questionnement. À la fin du colloque, Jean Guillaumin se dit ainsi frappé par « le tour philosophique et métaphysique que les débats sur la réalité dans la construction ont parfois tendu à prendre » et « propose qu'on revienne à une approche plus fidèle à la démarche psychanalytique. »<sup>49</sup> Pourtant quand il est question de *réalité* et de *vérité* hors d'un contexte empirique trivial, comment ne pas « faire de philosophie » ?

Il s'agissait d'un colloque qui réunissait des psychanalystes autour de leur activité théorique et des relations que peut entretenir cette activité avec leur pratique. Ils n'étaient pas en train d'écouter un patient, ils étaient en train d'essayer de comprendre ce qu'ils faisaient quand ils y étaient, comment ils le faisaient, et sur quelle base ils s'appuyaient pour avancer. Une question que devait ultérieurement poser J. Laplanche dans son séminaire de 1981 à l'U.E.R de Psychopathologie de Paris7, a imprimé sa marque à l'ensemble du colloque :

L'interprétation est-elle un point de vue sur quelque chose qui est déjà là, ou bien une création mais qui risque comme souvent chez Viderman de devenir arbitraire ?<sup>50</sup>

48. « Construction et reconstructions en psychanalyse, Discussion autour de *La construction de l'espace analytique* de Serge Viderman », Colloque de la Société psychanalytique de Paris, in *Revue Française de Psychanalyse* N° 2-3, Tome XXXVIII, Mars-juin 1974.

49. J. Guillaumin, « Construction et réalité dans l'analyse », in *Revue Française de Psychanalyse* N° 2-3, Tome XXXVIII, Mars-juin 1974, p. 288.

50. J. Laplanche, *Problématiques V, Le baquet*, PUF, 1987, p.195.

Tous les psychanalystes qui s'opposent alors à la posture de Viderman, souvent qualifiée de « nominaliste », invoquent quant à eux l'existence de « quelque chose » qui précèderait « dans » l'inconscient du patient l'interprétation ou la construction de l'analyste. Ce « quelque chose », ce « déjà là » n'est pas toujours conçu de la même façon, mais il doit impérativement selon eux exister comme un lest à l'interprétation. Ils le nomment « vérité », « sens », ou bien encore « trace mnésique ».

« Vérité » :

Si le psychanalyste est un créateur, le matériau qu'il va signifier n'est, avant que l'artiste n'y touche, qu'une préforme, innommée et ineffable, par exemple un refoulé primaire inaccessible. Si, à l'opposé, le psychanalyste assiste au dégagement de la vérité, c'est que cette vérité existe déjà<sup>51</sup>.

Jean Cournut, dans « L'empereur et l'architecte », résume ainsi les positions de ceux qui l'ont précédé : « Sens ».

De son côté, J Chasseguet-Smirlé qui remarque à juste titre que chez Viderman « L'innominé n'a pas d'existence »<sup>52</sup>, demande : « Comment comprendre le refoulement, la résistance, la mise en œuvre des défenses, si le sens n'était déjà là dans l'inconscient du patient, et ceci en dehors de l'analyste et de l'analyste ? »<sup>53</sup> En effet il faut bien que *quelque chose* soit déjà là, qui soit notamment à l'origine de l'automatisme de répétition. Mais est-ce un *sens* ? « La fin même de la psychanalyse freudienne est [elle] la connaissance » comme l'affirme la psychanalyste, en précisant que « cette fin s'évanouit si l'on accompagne Serge Viderman dans sa démarche »<sup>54</sup> Elle conclut : « plutôt que de fabriquer la vérité comme nous l'enjoint S. Viderman dans la phrase qui clôture son œuvre<sup>55</sup>, nous devons nous attacher, plus modestement à la découvrir. »<sup>56</sup>

L'analyste inventeur ou découvreur, la question se repose toujours et encore. Vingt ans plus tard, Bernard Brusset intitule un article consacré à l'œuvre de Viderman : « Découvrir ou fabriquer la vérité ? »<sup>57</sup> Une troisième voie n'est pas envisagée : ni simple découverte de quelque chose qui est déjà là, tout à fait constitué, ni pure invention (qui plus est, conçue comme nomi-

51. J. Cournut, « L'empereur et l'architecte », in *Revue Française de Psychanalyse*, *op. cit.*, p.270.

52. J. Chasseguet-Smirlé, « Brèves réflexions critiques sur la construction en analyse vue dans la perspective de Serge Viderman », in *Revue Française de Psychanalyse*, *op. cit.*, p.183.

53. *Ibid.*, p. 186.

54. *Ibid.*, p. 185.

55. *La construction*, *op. cit.*, p. 344.

56. J. Chasseguet-Smirlé, *op. cit.*, p.193.

57. B. Brusset, « Découvrir ou fabriquer la vérité ? », in *Revue Internationale de Psychopathologie*, 1993, N° 9, pp120-136.

nation). Invention qui recèle une part de découverte, découverte au sein même de l'invention. Il aurait été nécessaire, pour concevoir cette voie, de remettre en question toutes les notions philosophiques sur lesquelles s'appuyaient inconsciemment ces psychanalystes, « réalistes » ou « nominalistes ». Et en particuliers leur théorie implicite de la connaissance.

D'autres psychanalystes<sup>58</sup> soutiennent quant à eux que le « déjà là » n'est pas un sens mais une trace mnésique, sans toutefois que ce concept hautement problématique ne fasse l'objet d'un questionnement qu'il aurait pourtant exigé. « Si lorsque le patient nous parle, notre intervention n'est pas pure invention, [...] c'est sans doute parce que quelque chose était déjà là »<sup>59</sup> À propos de la névrose de transfert Caien observe : « pas plus qu'un discours quelconque, cette névrose n'aurait d'existence si elle n'était l'écho de quelque chose d'antérieurement inscrit [...] »<sup>60</sup> et précise : « inscrit au sens de trace mnésique ». L'interprétation selon Francis Pasche pour qui le « déjà là » est également une trace mnésique est « la lecture difficile d'un grimoire surchargé et raturé mais auquel il ne manque rien, si ce n'est la compréhension de ses signes »<sup>61</sup>. L'auteur de « Le passé recomposé » est persuadé que « les traces mnésiques doivent reconduire le processus analytique vers un « référent », un souvenir non comme « déduction », mais comme expérience vécue. » Soit. Si on recourt dans une construction à quelque chose dont on fait l'expérience plutôt qu'à une déduction, on court moins le risque de tomber dans l'arbitraire. Un phénoménologue ne dira pas le contraire. Mais l'*expérience* dont il s'agit ici est-t-elle une expérience pleinement vécue dont le souvenir peut être retrouvé grâce au travail analytique, ou bien une *épreuve* (et non une expérience à proprement parler) de quelque chose qui n'a pu se vivre, dont l'*expérience*, si l'on donne au terme sa rigueur, n'a justement pas pu être faite ? Peut-on dire avec Pasche qu'un sujet a fait une expérience (il était donc conscient car il paraît difficile, on l'a dit, de parler d'une expérience tout à fait inconsciente), qu'il l'a ensuite refoulée et que la trace mnésique est le résultat de ce refoulement conçu comme mémorisation oubliouse ? Pasche écrit que « par la prise de conscience d'un souvenir précoce, nous nous dégageons un peu du fait de la compulsion de répétition qui est le noyau dur de notre réalité psychique... »<sup>62</sup>. Compulsion et noyau dur dont Viderman ne parle d'ailleurs jamais. Cette notion de souvenir est corollaire chez Pasche de celle de trace mnésique positive. Pourtant, là encore, est-

58. Francis Pasche, Jacques Caïn et Jean Guillaumin.

59. J. Caïn, « Intervention », in *Revue Française de Psychanalyse*, art. cit., p. 254.

60. *Ibid.*, p. 254.

61. *Ibid.*, p.174.

62. F. Pasche, *art. cit.*, p. 181.

ce que ce qui *agit* dans la compulsion de répétition est un souvenir , ou au contraire quelque chose qui ne s'est jamais constitué sous une forme telle qu'il aurait pu le devenir ? À la même époque, Serge Leclaire évoquait la trace mnésique en termes de « lettre » (terme qu'il préférait, afin de prendre une distance par rapport à la linguistique, à celui de signifiant lacanien), et il la pensait comme un « cache-fantôme<sup>63</sup> » de l'objet. L'expression « cache fantôme » était particulièrement judicieuse, car en effet n'y a-t-il pas dans le symptôme quelque chose qui revient tout le temps, un revenant ? Et qui reviendra tant qu'on ne lui donnera pas la parole, non pas parce qu'il l'a oubliée, non pas parce qu'il en a perdu le souvenir, mais parce qu'il ne l'a jamais eue ? Mais comment faire entrer un fantôme dans une construction ?

Dans la phrase de Pasche, la notion d'« expérience » ne devrait-elle pas se dédoubler en une non expérience initiale, une épreuve donc qui signe l'entrée dans la pathologie, et une expérience, cette fois au plein sens du terme, au moment de son dénouement dans la thérapie ? Cette question, Pasche ne la posera pas. Il n'en a pas les moyens conceptuels alors même qu'il paraît très près d'une intuition qui aurait pu l'orienter vers la phénoménologie. Il rappelle en effet, ce qui aurait pu l'amener à la différence entre expérience (consciemment vécue) et épreuve (subie), que pour Freud : « la conscience naît là où s'arrête la trace mnésique »<sup>64</sup> ? En effet, dans la quatrième partie de *Au delà du principe de plaisir*, Freud affirme :

Lorsqu'on songe au peu que nous savons d'autres sources relativement au mode de naissance de la conscience, on conviendra que la proposition, d'après laquelle la conscience naîtrait là où s'arrête la trace mnésique, présente au moins la valeur d'une affirmation précise et définie.<sup>65</sup>

Le conscient et l'inconscient ne coexistent pas dans un même monde, ou la même région d'être : l'un naît apparaît dans le moment même où l'autre disparaît. Il faudrait dire : l'un est très exactement le négatif de l'autre. Mais justement, même si Pasche ne conçoit plus la trace mnésique comme inscrite biologiquement, comme un engramme, ne continue-t-il pas à la penser de façon encore trop positive (« grimoire surchargé ») ? Nombres de psychanalystes ont conçu la trace mnésique comme un souvenir enfoui mais bel et bien positivement inscrit quelque part « dans » l'inconscient du patient. C'est même la position la plus largement adoptée, celle qui commande la métá-

63. Cf. : S. Leclaire, *Démasquer le réel*, Seuil, Paris, 1971. S. Leclaire, *Psychanalyser*, Seuil, Coll. *Points*, Paris, 1968.

64. S. Freud, *Au delà du principe de plaisir*, 1920, Nouvelle traduction de l'allemand par Jean Laplanche et J.-B. Pontalis, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2010.

65. *Au delà du principe de plaisir*, p.31. Voir aussi le commentaire qu'en a proposé M. Dayan in : M. Dayan, *Inconscient et réalité*, PUF, 1985, note pp. 422-423.

phore archéologique, et qui correspond aussi à la vulgate psychanalytique. Viderman ne s'est presque jamais référé au concept de trace mnésique, toutefois, dans « La bouteille à la mer », texte où il répond aux objections qui lui ont été adressées, on s'étonne que le psychanalyste précise : « Certes, il y a des traces mnésiques. Mais il faut passer de la trace en pointillé au trait continu. Il faut combler les vides, les pages blanches. Il y faut de l'imagination. Elle implique nécessairement l'indécidabilité. »<sup>66</sup> Pourtant, qu'est ce qu'un pointillé ? C'est une ligne avec des pleins et des creux (les « vides »). Mais que sont les pleins si rien n'est inscrit ? Si la trace est « en pointillé », c'est qu'il y a bien quelque chose qui limite le foisonnement interprétatif. Viderman propose une image qui contredit son idée la plus constante que « rien n'est inscrit » dans l'inconscient. Il ne trouve en fait aucune expression non contradictoire qui lui permettrait à la fois de soutenir l'idée que rien n'est à proprement parler inscrit mais qu'il y a quand même « quelque chose » qui limite l'interprétation ou la construction. De même, ses adversaires « réalistes », qui s'opposent à lui quant à la question de la limite au foisonnement interprétatif, conservent-ils une conception trop positive de la trace mnésique. Pourtant, la notion positive d'« inscription » ne vient-elle pas, dans ce contexte, du moins chez certains, à la place d'une idée qui ne parvient pas à se former, et qui engagerait un essentielle négativité ?

Jean Guillaumin qui voit lui aussi dans la trace mnésique l'instance critique qui va limiter l'interprétation, distingue également ceux pour qui « les “constructions” sont essentiellement et irréductiblement des élaborations subjectives à propos de la réalité »<sup>67</sup>, et « ceux qui, au contraire, demeurent attachés à l'idée que la construction atteint, ou du moins cherche à atteindre (et peut en droit le faire) la réalité objective de l'histoire du patient telle qu'elle s'est naguère authentiquement déroulée »<sup>68</sup>. Elaboration subjective *versus* objectivité de l'événement. N'y a-t-il donc d'objectivité que de l'événement ? La « réalité psychique », telle que Freud la découvre en 1897, dès lors qu'on la distingue de la « réalité » psychologique<sup>69</sup> n'a-t-elle pas, elle aussi, une sorte d'« objectivité » au sens où elle agit, produit des effets qu'on ne maîtrise pas, et qui sont même le propre de la pathologie ? La vérité que cherchent à définir ces psychanalystes ne naît-elle pas d'un accord, et non d'une coïncidence entre cette objectivité d'un genre bien particulier et la parole que l'analyse va rendre possible ?

66. S. Viderman, « La bouteille à la mer », in *Revue Française de Psychanalyse*, op. cit., p 332. Note.

67. J. Guillaumin, *art. cit.*, p. 287.

68. *Ibid.*, p. 287.

69. Voir plus loin cette notion dans la partie du présent texte concernant Laplanche .

On ne peut que féliciter S. A. Shentoub de poser alors une question essentielle, une des questions philosophiques que J. Guillaumin aurait voulu exclure des débats : « de la recherche de quelles vérités s'agit-il en psychanalyse ? »<sup>70</sup>. Question qui le ramène en quelques lignes à celle de la réalité qui est bien la notion essentielle ici. En effet, si l'on s'interroge sur la validité d'une construction, sur sa valeur de vérité, c'est qu'on se demande si elle correspond bien à la réalité de « quelque chose », aussi difficile que soit à définir tant cette chose que le type de lien qui se noue entre elle et une proposition langagière. Si ce « quelque chose » n'est ni le souvenir d'un événement, ni un pur fantasme, n'est-ce pas parce qu'il serait non positif, non positionnel, et pourtant pas rien ? Bref, là encore, son « mode d'être » n'est-il pas radicalement négatif ? On constate que certains des psychanalystes présents au colloque sont parfois très près d'une telle intuition, qui appellerait une réflexion de type phénoménologique pour pouvoir se dire. Tel C. David, qui dans « Un nouvel esprit psychanalytique » défend en effet, comme l'avait bien vu Fédida, un parti vraiment original et d'une rigueur conceptuelle nettement plus affirmée que celle des autres intervenants. De plus, avec le recul, on peut considérer qu'il offre une possibilité d'ouverture vers la phénoménologie « non symbolique » pratiquée par les phénoménologues qui conçoivent des constructions phénoménologiques non spéculatives dont il sera question plus loin. David s'accorde avec Viderman pour s'opposer à « la persistance chez beaucoup d'analystes d'une tendance sans cesse renaissante au réalisme naïf »<sup>71</sup>, et aussi pour dénoncer « la naïveté d'un décodage immédiat de l'inconscient préalablement réifié », mais il refuse son relativisme et la prégnance dans toute sa pensée du schème hylémorphique. C. David refuse de suivre Viderman quand celui-ci dit que l'inconscient est *créé* par le langage ; il ne peut accepter l'image de l'analyste pur démiurge. S'insurgeant notamment contre le « sans égard à la réalité » de la phrase du livre de Viderman la plus souvent citée (voir plus haut), il entrevoit ce qu'on pourrait appeler un réalisme « tempéré ».

Si indirecte et multiplement réfractée que soit notre connaissance de l'inconscient dans et par l'espace analytique, il faut bien que, malgré toutes les ruptures et les altérations, nos constructions se situent dans le prolongement des ébauches qu'elles font passer de l'indistinct au distinct, *de l'impensé au pensé* [ nous soulignons], de l'anti-langage au langage. Quelque part de création [il n'ignore pas le

70. S. A. Shentoub, « Notes sur la construction “comme si” de l'espace analytique et des vérités du transfert. », in *Revue Française de Psychanalyse*, *ibid.*, p. 235.

71. On verra que Laplanche, qui se qualifie lui-même de *réaliste naïf*, a pourtant une position qui est irréductible au genre de naïveté dont il est ici question.

72. *Revue française de psychanalyse*, *op. cit.*, p. 308.

versant créateur du langage] qu'il y ait dans le travail du psychanalyste, ce n'est pas une création totale, *ex nihilo* ; quelle que soit l'indétermination relative du matériel à analyser et sa polysémie virtuelle, il demeure que le rôle d'ordonnateur de l'analyste ne peut s'accomplir dans n'importe quel sens [...]<sup>73</sup>

S'il est légitime de parler de construction et de création par l'analyste, c'est donc : « comme une construction, une création continuées. Continuées et non pas commencées absolument »<sup>74</sup>. N'est-ce pas une mise en sens phénoménologique qu'entrevoit ici David, qui rappelle encore que :

Le patient en train d'accomplir une prise de conscience – la chose est bien connue- a le sentiment qu'il savait déjà ce qu'il vient de saisir (...) Si neuf que paraisse ce savoir difficilement acquis, il a toujours un peu la valeur d'une réminiscence.<sup>75</sup>

Là où rien chez Viderman n'échappe à la nomination, David ajoute :

La théorie psychanalytique aussi bien que la logique interne de chaque cure ne sont pas sans origine ni assises extra-logique et infra-verbale. La lucidité critique et l'inspiration tirée d'un certain nominalisme scientifique en psychologie ne conduisent nullement, à mon sens à considérer que l'objet de notre recherche ni les partenaires de notre travail clinique soient *amorphes* [je souligne] et nous, à la suite de Freud, de purs démiurges. »<sup>76</sup>

Ce sentiment que l'on *savait* déjà, renvoie-t-il à un savoir qui a été conscient *puis* refoulé, ou bien à un savoir jamais constitué ? C. David mais aussi on va le voir deux autres psychanalystes, Bégouin et Rouart semblent bien opter pour la seconde option et ainsi ouvrir une nouvelle piste où la dimension réfléchissante bien qu'elle ne soit pas explicitement évoquée, apparaît en filigrane. Ils tentent manifestement de concevoir un « réalisme » qui ne serait pas naïf, une création malgré tout ancrée dans un « réel » qui lui servirait d'instance critique, bien qu'il ne soit pas constitué. Evoquant la nécessité de reconstruire l'histoire du patient, Bégouin précise : « l'histoire, oui, mais l'histoire vécue, et *surtout celle qui n'a pas été vécue dans le plein sens du terme* [nous soulignons], c'est à dire consciemment »<sup>77</sup>, Les derniers mots montrent qu'il y avait là une intuition d'une justesse qui n'a pas été suffisamment remarquée à l'époque. Bégouin en vient à penser que pour réaliser l'objectif de Pasche, le « réaliste », il convient en définitive d'adopter une position constructive : « Viderman a raison selon nous, de dire que reconstruire une histoire, c'est, en vérité, la construire : construire ce qui n'a jamais

73. *Ibid.*, p. 311.

74. *Ibid.*, p. 312.

75. *Ibid.*, p. 312.

76. *Ibid.*, p. 313.

77. C'est moi qui souligne.

été pleinement construit »<sup>78</sup>. L'expression « Celle qui n'a pas été vécue au plein sens du terme » indique que Bégouin ne renonce pas à un certain « réalisme », mais celui-ci est bien particulier puisqu'il consiste en une référence à un objet qui est introuvable sans pour autant n'être rien ; en ce sens, c'est peut être l'intervenant le plus proche d'une authentique intuition phénoménologique. Ces « ébauches », cet « impensé », il se pourrait qu'ils soient d'un ordre « antérieur » (mais c'est d'une antériorité transcendante et non pas chronologique qu'il s'agit) à la constitution de traces mnésique conçues non plus positivement mais négativement. Viderman a bien, beaucoup plus tard, et notamment dans *Le disséminaire*, imaginé des traces *négatives*, en se référant de façon un peu légère à Lévinas, mais cette idée l'a conduit une fois de plus à l'idée d'une radicale indétermination de l'inconscient, y compris de celui qui est à l'œuvre dans la pathologie.

On peut concevoir autrement des traces « négatives » ; c'est ce que nous verrons chez Marc Richir notamment, mais aussi chez Jean Laplanche qui en dépit de tout ce qui peut par ailleurs les séparer, défendent chacun une forme de réalisme « critique », même si Laplanche prétend parfois que son réalisme est « naïf » et si Richir se défend quant à lui d'être « réaliste ». Ce qui autorise ici le qualificatif de « réaliste », c'est alors le souci d'une dimension référentielle du langage à un hors langage, même quand on ne peut définir ce dernier. En effet, ce « réalisme » que nous interrogerons dans la seconde partie de ce travail, n'est plus fondé, tant chez Richir que chez Laplanche, dans une « ontologie » (ce qui justifie les guillemets). On peut imaginer que d'une part, l'interprétation part de « quelque chose » qui est « déjà là », même sous la forme la plus inchoative, et d'autre part que pour être menée à son « terme », – dans lequel on peut voir la mise au jour d'une vérité –, cette interprétation doit aussi être créative. On pourrait reconnaître là la « parole parlante » de Merleau-Ponty. Pourtant on n'est pas tout à fait, avec la situation analytique, dans le même cas de figure que dans celui de la parole parlante dont parle l'auteur de *Le visible et l'invisible*, parce que quand il s'agit de pathologie « psychique » (psychique, si l'on peut dire par défaut), une pré-détermination qui est un véritable blocage empêche la libre mise en langage partant de « quelque chose » qui n'est pas constitué tout en *agissant* dans la réalité de la vie du patient. Il faudrait peut-être distinguer deux façons de ne pas être, à la fois constitué sous la forme d'une objectivité, et néanmoins agissant. Comment va-t-on compter avec « le non-constitué agissant » du point de blocage ?

Ceux qui entrevoient malgré tout une « troisième voie » qui éviterait un réalisme naïf sans pour autant tomber dans un nominalisme qui au fond ne

---

78. Bégouin, *art. cit.*, p. 262.

l'est pas moins, ne disposent pas des concepts qui leur permettraient d'en préciser la nature. Ils ont pressenti qu'à l'origine de la mise en forme et en sens qui devait s'accomplir dans le cours d'une thérapie, quelque chose qui résistait à la création *ex nihilo* devait s'imposer, que ce n'était pas déjà là « tout fait », que ce n'était pas non plus « n'importe quoi », mais il leur a manqué une distinction qui leur aurait permis de concevoir « quelque chose » en effet, tant à l'origine de la pathologie que de la thérapie, et qui était impensable dans le cadre de l'ontologie qui sous-tendait implicitement tout ce qu'ils pensaient. Ce « quelque chose » dont ils avaient le souci, sans relever d'une ontologie était bien en effet d'une certaine façon « déjà là », mais sur un mode inouï, « là » tout en étant absent, « là » seulement par les effets qu'il produisait. Là *virtuellement*, pour évoquer une notion que nous n'aborderons véritablement que dans notre seconde partie. Si l'interprétation devait être créatrice sans devenir arbitraire, c'était uniquement à condition d'être limitée par cet étrange « quelque chose ». Ce qui a manqué aux uns et aux autres, c'est la bien distinction entre dimensions réfléchissante et déterminante, mais dans un même mouvement, une conception du transcendental qui ne relèverait pas du concept. Si l'inconscient était comme Viderman prétendait qu'il était, la liberté était infinie et on ne voit pas comment on pouvait tomber malade, et s'il était comme les réalistes le pensaient, on ne voit pas comment on pouvait cesser de l'être. Si tout est indéterminé, on ne voit pas en effet comment on peut succomber à l'une de ces pathologies qu'on qualifie de « mentales » (mentales par défaut), et dont on s'accordera avec Henri Ey pour dire qu'elles sont des pathologies « de la liberté ». Inversement si tout est déterminé, une fois malade, on ne pourra jamais s'en sortir !

S'il convenait de réintroduire dans l'acte interprétatif une dimension d'indétermination qui semblait avoir été perdue de vue par Lacan mais bien plus encore par les lacaniens, il ne s'agissait donc pas pour autant de concevoir l'inconscient auquel les psychanalystes ont avant tout affaire dans leur pratique comme un lieu d'indétermination totale. On pourrait dire que les « réalistes » et les « nominalistes » (Viderman a souvent été qualifié de « nominaliste ») n'ont eu tout deux raison qu'à moitié. Mais ces deux « moitiés » ne se situaient pas au même niveau *architectonique*, pour anticiper sur notre lecture de Richir. Parce que, comme nous voudrions le faire apparaître, seule une mise en forme qui n'est praticable ni au niveau empirique, ni à un niveau transcendental – si l'on réduit celui-ci, comme le fait Viderman, au « conceptuel » –, permet de concevoir des constructions non arbitraires. Il se pourrait d'ailleurs que Freud ait été plus clairvoyant que Viderman qui semble ne l'avoir lu qu'en étant déjà aveuglé par l'idéologie qu'il lui attribuait. Non pas que Freud ait jamais été « naturaliste », ou encore « réaliste naïf », mais que quand on lit ses textes sans idée préconçue, on s'aperçoit que sa pensée est

infiniment plus nuancée et plus complexe que ce qu'on prétendu ses contradicteurs, et en premier lieu Viderman. Car en effet, qu'est ce que lire un texte, surtout quand il fait partie d'une série d'autres textes dont l'écriture s'étend sur des dizaines d'années ? N'est-ce pas s'efforcer de saisir ce à quoi *tient* l'auteur, discerner ce qu'il dit, qui souvent déforme ce que peut-être il veut dire, au moment même où il ne dispose pas de concepts qui lui permettraient de le faire ? Saisir les moments où une idée apparaît, disparaît, puis parfois reparaît quelque fois des années plus tard, sous une autre forme dans laquelle seul celui qui n'a pas oublié la première saura la reconnaître, et cela, tout en tenant compte de tout ce que l'auteur a pensé entre temps et qui apporte des modifications à l'idée initiale, tout en l'approfondissant ? C'est une autre lecture de Freud qu'il aurait fallu entreprendre, non pas une lecture dogmatique, non pas une lecture obnubilée par la lettre, mais une lecture qui tout en étant extrêmement attentive aux mots que Freud emploie, saisit le mouvement qui anime de l'intérieur sa pensée, et partant de là, peut, éventuellement, déployer une veine qui avait été entrevue puis délaissée, ou bien encore bifurquer parce l'auteur nous a permis d'entendre quelque chose qu'appelait son texte, mais qu'il n'a pas entendu lui-même. Ne pas passer comme le fait Viderman de « il n'y a pas un sens fixé du texte »<sup>79</sup>, ce qu'on peut admettre, à « la vérité du texte est partout et nulle part, chacun a le pouvoir de faire exister des sens, de *décider* des sens » (nous soulignons) ou encore à « rien n'existe en dehors du texte, rien sauf ce que nous décidons d'y faire exister. »<sup>80</sup> Car ce qu'il construit d'une main il le détruit de l'autre. Au moment même où il prône l'indétermination du texte, il enferme celui de Freud dans une signification déterminée, et il ne conçoit pas d'autre sens que celui qui relève d'une *décision*. Il concevra les constructions en analyse, comme il a conçu la construction des constructions. N'est-ce pas dans le type de lecture qui serait requis qu'une construction « phénoménologique » est déjà est à l'œuvre ?

### 3. LIRE AUTREMENT

Si un psychanalyste a su lire Freud de cette façon extrêmement exigeante, c'est bien Jean Laplanche. On l'a dit, Laplanche défend une position qu'il qualifie lui-même de « réaliste » en ce qui concerne l'inconscient. Ne le prenons pas au mot ; son réalisme qu'il qualifie même de « naïf » n'est-il pas au contraire critique ? Laplanche, se dit certes réaliste quant à la question du statut « ontologique » de l'inconscient, et s'oppose explicitement à

79. *Le céleste et le sublunaire*, op. cit., p. 43.

80. *Ibid.*, p. 44.

maintes reprises<sup>81</sup> à l'idéalisme ou au nominalisme de Viderman. Mais sa position, on va le voir, dès lors qu'on a le souci de chercher à comprendre ce qu'il dit, sans se laisser aveugler par les termes qu'il emploie, ressemble à s'y méprendre à celle de Richir qui refuse toute ontologie et se dit antiréaliste.<sup>82</sup> (Richir, par ailleurs ne semble pas hostile à Viderman, mais on peut se demander si ce n'est pas sur la base d'un malentendu<sup>83</sup>). On pourrait dire que ce qui rapproche le psychanalyste et le philosophe c'est la « prétention *sachlich* » de toute leur entreprise, le souci constant de ne pas perdre le contact avec une dimension qui pour n'être pas constituée sous la forme de l'objectivité est pourtant « quelque chose » qui a sa cohésion propre et sa résistance. Pourtant, l'auteur des *Problématiques*, reproche à Viderman son relativisme et lui attribue une position qu'il qualifie de « phénoménologique ». Là encore, il faut bien s'efforcer de saisir ce qu'il entend par là ; on constate alors que ce que Laplanche appelle « phénoménologique » est l'exact contraire de la position phénoménologique que défend Marc Richir ! Ce qui n'est pas étonnant quand

---

81. Cf. entre autre, *Problématiques V. Le baquet*, pp. 83-91, pp. 106-340-343, 351, 353, 422-424, 471. Et dans une optique similaire, Cf. la critique que Dayan adresse à Viderman in *Inconscient et réalité*, *op. cit.* pp. 385-396.

82. László Tengelyi, dans un texte d'introduction à la phénoménologie où il se réfère notamment à Marc Richir, écrit que son « propos consiste ici à montrer comment le tournant langagier de la phénoménologie conduit à un réalisme auquel aucun idéalisme – même « transcendantal » – ne s'oppose à juste titre. » Il ajoute : « On peut dire que Richir a le mérite d'avoir ancré la phénoménologie du langage – et, par là, toute la phénoménologie refondue – dans le réel, et cela sans retourner à une conception naïve, voire dogmatique du réel. Car le réel, n'est, pour Richir, rien d'autre qu'un champ phénoménologique illimité ou infini de *Wesen* sauvages », László Tengelyi, « Introduction à la phénoménologie. Le sens de l'expérience et son expression langagière », in *Phenice. Revue du centre d'études phénoménologiques de Nice*, 2005 N°1. Article 1. p. 21. De son côté, Alexander Schnell dans son ouvrage, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, présente lui aussi la pensée de Richir comme une « pensée du réel ».

83. Le cas de Serge Viderman, à maints égards, est étrange. Il a intéressé et parfois même, en pleine période de domination structuraliste, enthousiasmé, les penseurs pourtant les plus réfractaires à l'idée que le langage peut produire du sens à partir de lui-même (tout ce qui relève de ce qu'on a appelé les « effet de sens » ou les « jeux de signifiants »). Pourquoi, (pour citer un philosophe qui a été proche de Richir dans ces années-là), C. Castoriadis, dans le chapitre de *L'institution imaginaire de la société* consacré à l'inconscient, se réfère-t-il positivement à Viderman qui selon lui, « éclaire excellemment l'irréductibilité des significations du champ analytique à des schèmes logiques quelconques » alors même que l'interprétation conçue comme construction chez Viderman part toujours d'un concept ? (Cf. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, chapitre VI. « L'institution social-historique : l'individu et la chose », pp. 371-456). Un accueil bizarrement favorable s'explique peut-être par l'anti-lacanisme de Viderman que partageaient Castoriadis et d'autres philosophes, dont M. Richir, qui pourtant étaient en total désaccord avec la conception hylémorphe du sens que défendait l'auteur de *La construction de l'espace analytique*. L'ambiguité d'un psychanalyste qui se disait soucieux d'une radicale indéterméinité du sens, au moment même où il ne cessait de réduire celui-ci à une signification entièrement thématisée a créé bien des malentendus.

on sait que Richir propose une phénoménologie qui s'oppose elle aussi à celle que Laplanche a en vue quand il se réfère notamment à Sartre. Dans son premier grand texte, devenu un classique, celui de sa contribution au célèbre colloque de Bonneval consacré à l'inconscient<sup>84</sup>, Laplanche prend le parti d'un « réalisme » dont il ne se départira jamais. Mais qu'est-ce pour lui qu'être réaliste ? On constate en fait un décalage constant entre les significations que les uns et les autres donnent aux mêmes mots (« réalisme », « phénoménologie » etc.), en sorte que ceux dont les positions effectives sont les plus proches ou les plus antagonistes ne sont pas forcément ceux qu'on croit quand on les prend « au mot. » Il faut toujours se demander ce qu'un auteur a cherché à dire. Et réduit à sa plus simple expression, ce que l'on peut entendre dans ce que dit Laplanche, c'est dans les termes les moins techniques : - l'inconscient est « quelque chose » qui résiste à ce qu'on peut en dire. Il a une certaine autonomie, on ne peut en dire « n'importe quoi ». D'ailleurs, Laplanche précise qu'il n'aborde pas la question de l'inconscient mais de la *référence* à l'inconscient<sup>85</sup>. Qu'est ce que c'est que cette « chose », l'inconscient ? Laplanche, prudent, ne se risque pas à donner une réponse. Mais soyons attentif au fait que s'il ne nous dit pas ce qu'est l'inconscient, il lui donne une place précise dans une construction métapsychologique, et qu'en définitive, c'est sa *place* même qui le définira en propre. Mais cette « place » n'est nullement celle d'un élément relié aux autres horizontalement au sein d'une structure (au sens structuraliste), elle ne se définit que par un radical changement de niveau : vertical. Il laisse ouverte la question ontologique dont il a bien compris qu'elle était philosophique et peut-être même métaphysique. À la différence de tant de psychanalystes, il ne rejette pas la philosophie comme corpus, mais ce qui est bien plus important, il ne la rejette pas comme pratique et comme esprit.<sup>86</sup> On peut véritablement dire que

84. Il s'agit du célèbre texte rédigé avec Serge Leclaire « L'inconscient, une étude psychanalytique » paru pour la première fois en 1961 dans *Les temps modernes*, N° 183, juillet 1961, pp. 81-129, puis repris dans les Actes du colloque de Bonneval, *L'inconscient*, Colloque de Bonneval, Desclée de Brouwer, Paris, en 1966 et enfin, en 1977, dans le quatrième volume des *Problématiques* consacré à la notion d'inconscient.

85. Dans le séminaire qu'il a dirigé à l'UER de Psychopathologie de Paris 7, l'année 1977-78, Laplanche précise : « par ce terme de référence à l'inconscient, je voulais au départ, trouver une formulation plus neutre que “l'inconscient” purement et simplement, de façon à mieux laisser ouvert le problème épistémologique, voire ontologique [...] l'inconscient, épistémologiquement parlant, n'est pas une notion “opératoire” : l'analyste, à sa recherche, est un “réaliste naïf”. », J. Laplanche, *Problématiques IV. L'inconscient et le ça*, Coll. *Quadrige*, P.U.F, Paris, 1998. p. 37.

86. Il conclut ainsi l'opuscule rédigé avec Pontalis, *Fantasme originaire. Fantasme des origines. Origines du fantasme*, par la phrase suivante : « Quant à savoir qui signe la mise en scène, pour en décider, le psychanalyste ne devrait plus se fier aux seules ressources de sa science ni même à celles du mythe. Il faudrait encore qu'il se fasse philosophe », Hachette, Paris, 1985, p. 75. (La « mise en scène » réfère ici à la mise en scène du désir par le fantasme).

Laplanche lit Freud comme Richir lit Husserl. Laplanche lit Freud selon un mouvement qu'il appelle « en spirale ». Et il élabore sa propre pensée, au contact de celle de Freud, parfois en le contestant, parfois en le prolongeant, selon une démarche en zig zag comparable à celle qu'évoque Husserl quand dans le second tome des *Recherches logiques* (§6) il écrit que si l'analyse phénoménologique est une « recherche qui se meut pour ainsi dire en zig zag », c'est parce que :

La fondation phénoménologique de la logique se débat aussi avec la difficulté qu'elle doit nécessairement utiliser dans l'exposition (*Darstellung*) elle-même presque tous les concepts qu'elle cherche à élucider.

Laplanche ne prend lui-même pour argent comptant aucun des concepts psychanalytiques déjà existants, ce qui lui permet de découvrir au sein même de la pensée de Freud ce que le « père de la psychanalyse » a lui-même recouvert de ses propres découvertes. Il s'agit donc pour Laplanche non pas de prendre pour point de départ un texte où tout serait au même niveau, mais d'y discerner des décalages surprenants, de reprendre l'ensemble en le lisant à plusieurs niveaux à la fois, d'une façon très subtile et difficile à décrire. Il se pourrait que cette lecture attentive à ce qu'on est en droit de penser en termes de *changements de registre architectonique* nous rapproche de ce que serait une construction non pas arbitraire parce que purement spéculative, mais phénoménologique. Une de ces découvertes les plus saisissantes de Laplanche est celle d'une pulsion de mort qui serait justement la pulsion sexuelle de la première Topique, alors que chez Freud, dans la seconde Topique, les deux pulsions de vie et de mort, s'opposent radicalement. Mais pour en arriver là, il est nécessaire justement de mener à bien une construction qui claudique entre la détermination du texte de Freud et ce qui s'y laisse entendre d'une pensée irréductible à sa lettre. Il s'agit de saisir la différence de niveau entre ce qui est déjà défini, ou relativement défini, et ce qui semble agir dans la pensée de l'auteur sans y être encore thématisé. Dans le cas d'un concept déjà institué dans un corpus, il s'agit d'en interroger la légitimité, de faire la part des choses entre ce qui en lui relève d'une pure spéulation et ce qui engage une nécessité effective, non purement logique, au sein du contexte dans lequel il se situe. Pour ce qui nous occupe ici, le concept problématique que Laplanche veut élucider au moment où il le mobilise dans sa pensée du mode d'entrée dans le symptôme ainsi que de celui d'en sortir, est celui de trace mnésique en tant qu'elle serait ce par quoi l'inconscient a une dimension concrète.

La question, c'est finalement : y a t il au fond du rêve quelque chose qui comporte une réalité absolue, quelque chose qui soit comme un noyau résistant (...) quelque

chose qui ne fasse pas uniquement partie du dialogue analytique ? Qu'est-ce que cet élément inconscient dernier ?<sup>87</sup>

On l'a dit, à cette dernière question, il ne répondra jamais tout à fait, mais toujours il maintiendra *l'exigence* qu'il qualifie de réaliste. La prétention *sachlich* pourrait-on dire de façon plus juste<sup>88</sup>. Et s'il ne peut définir ce quelque chose, du moins doit-il le situer. Laplanche, qui à de très nombreuses reprises, a exprimé sa réticence à suivre Viderman, a souvent abordé la question du mode d'« être » des traces mnésiques. Il dissocie alors nettement la notion de trace mnésique de celle de mémorisation, et en vient à porter l'accent sur le terme de « réminiscence » qu'il définit comme « un souvenir coupé de ses origines, coupé de ses voies d'accès, isolé, fixé, réduit à une trace » ; et d'ajouter :

Dès lors, on voit toute la distance entre la formule selon laquelle l'hystérique souffre de réminiscence » [expression de Freud] et l'expression de Viderman faisant de la névrose [chez Freud] une « maladie de la mémoire ». Si l'on veut bien nous suivre, l'inconscient n'est pas de la mémoire, le refoulement n'est pas une modalité particulière de la mise en mémoire.<sup>89</sup>

L'idée que la névrose serait une maladie de la mémoire engage en effet, une conception du refoulement qui suppose que ce qui est refoulé a déjà été conscient, « représenté » dans la vie du sujet avant d'en être exclu. Viderman veut rompre avec cette idée qu'il attribue un peu unilatéralement à Freud, même s'il est vrai que celui-ci l'a *presque* toujours défendue, après avoir eu, pourtant, une tout autre intuition qui est presque toujours passée sous silence par les commentateurs ou par les historiens de sa pensée. Une intuition qu'il a exprimé dans sa correspondance avec Fliess, et dans laquelle ce qui se laissait entendre, c'était véritablement l'effet psychique d'un « souvenir » qui ne s'est *pas* constitué. C'est de cette intuition freudienne que Laplanche quant à lui repart, mais pour emprunter un autre chemin que Freud n'avait pas imaginé. C'est ainsi que l'auteur des *Problématiques*, va être amené à concevoir une dimension véritablement concrète de l'inconscient, indissociable du processus de constitution même de la pulsion. Celle-ci n'est pas alors conçue comme étant « à la charnière du somatique et du psychique » comme on le répète toujours en se référant paresseusement aux *Essais de métapsychologie*, mais n'a plus *rien de naturel*. L'auteur des *Problématiques* constate que dans ses premiers textes, presque contemporains des *Etudes sur l'hystérie*(1895),

87. J. Laplanche, *Problématiques IV. L'inconscient et le ça*, Coll. *Quadrige*, PUF, Paris, 1998. (Séminaire de l'année 1977-78), p. 68.

88. Cf. « Court traité de l'inconscient » in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, N° 48, automne 1993, *L'inconscient mis à l'épreuve*.

89. *La révolution copernicienne inachevée*, Aubier, Paris, 1992, pp. 401-402.

Freud n'emploie pas le terme de *Trieb* mais celui d'*Impulse* pour évoquer la « pulsion ». Cette notion d'*Impulse* apparaît pour la première fois dans le « manuscrit N » qui date du 31 mai 1897. Les *Impulse* sont alors définis comme « l'action des souvenirs refoulés ». Mais *Impulse* a été traduit en français par « pulsion » alors que le *Trieb*, n'apparaît qu'en 1905, dans les *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. De ce fait, il y a une ambiguïté dans la traduction française du fait de l'emploi d'un même terme français pour traduire deux termes allemands. Les *Impulse*, sont en réalité absolument irréductibles à ce que Freud désignera par la suite comme (*Trieb*), marqué par une conception biologisante de la pulsion qui était justement absente de la notion d'*Impulse*. Avec cette notion d'*Impulse*, articulée à celle de refoulement tel qu'il est conçu dans la *Lettre 52*, c'est-à-dire comme « refusément » *origininaire* de traduction – à la suite de quoi, sans cesse, ce qui n'a pas été traduit, *demandera* à l'être –, Freud a une intuition extraordinaire d'une origine *exogène* de l'inconscient (« symbolique » dans les termes de marc Richir) , intuition qu'il abandonne par la suite. Laplanche repart donc de la notion d'*impulse* indissociable d'une théorie « traductive » du refoulement pour opérer une « refonte » (il emploie lui-même ce terme) des concepts de la psychanalyse dès lors débarrassés du biologisme qui marque, on ne peut le nier, tout un pan de la pensée freudienne. Ce biologisme, Viderman tout en le contestant, le reprend quant à lui à son compte, puisqu'il conçoit la pulsion comme un « fait de nature »<sup>90</sup> et les fantasmes comme étant d'origine endogène. Au lieu d'effectuer une critique de la notion de souvenir comme mise en mémoire positive, il rompt tout ancrage des constructions « dans » l'inconscient du patient. Viderman a reproché à Freud d'avoir une conception trop simpliste de ce qu'on pourrait appeler de façon anachronique la causalité psychique, mais l'a fait sur la base d'une simplification de Freud, pour au bout du compte, aller plus loin encore que Freud dans la détermination de l'inconscient et conserver ce que peut-être il aurait justement mieux valu abandonner : l'opposition tranchée entre l'événement qui survient dans l'empirique entendu comme « la réalité » et le fantasme compris comme le fictif. Il refuse la causalité événementielle, et son réalisme sous jacent, mais il opère un virage à cent quatre vingt degrés et opte pour une « explication » unilatérale par le fantasme, qui plus est, crée entièrement par l'analyste. On voit bien la contradiction : le fantasme est endogène et il est créé dans l'analyse. On pourrait dire que la conception même que Viderman se fait du fantasme est une formation de compromis ! Il « veut » dire une chose et ne pas la dire. Il n'a pas échappé à ses critiques les plus avisés que l'opposition fantasme/ événement, ou fictif/ réel qui sous tend son épistémologie était trop sommaire, ne

---

90. *Le disséminaire*, op. cit., p. 451.

serait-ce que parce que dans l'analyse, la question de la « réalité » ne passe pas entre les pôles du réel et du fictif.<sup>91</sup> Il y a du « réel » qui n'est pas événementiel, et un genre d'« imaginaire » qui n'est pas réductible à la fiction. Pour concevoir ce « réel » et cet « imaginaire », c'est précisément vers la phénoménologie qu'il faudra se tourner. Laplanche qui s'oppose à la valorisation absolue du fantasme qu'on trouve chez Viderman, mais aussi chez Mélanie Klein, défend quant à lui une conception qui ne le réduit pas à du pur fictif, un pur imaginaire, ou un pur « irréel ». C'est en repensant de fond en comble la théorie dite traumatique de Freud que Laplanche élabore une nouvelle épistémologie psychanalytique qui parvient à conserver la visée « réaliste » de la théorie traumatique, mais en la déplaçant d'un cran, c'est-à-dire en la débarrassant de son caractère encore trop positif.

Si l'auteur des *Problématiques* s'oppose à un réalisme de l'événement, c'est pour concevoir un réalisme de la structure. Mais ne nous méprenons pas, ce ne sera pas en suivant la voie lacanienne. Une structure si l'on peut dire non structuraliste. Au lieu de la concevoir, à l'instar de Viderman comme une théorie selon laquelle « les effets s'enchaîneraient inexorablement »<sup>92</sup>, Laplanche montre que si l'on doit abandonner la théorie traumatique empirique, on doit tout de même concevoir une théorie traumatique, mais transcendantale. Le traumatisme n'est plus conçu comme l'effet pathologique d'une séduction réelle, mais c'est le sexuel lui-même qui est toujours traumatique de par son mode de constitution même. Le traumatisme a lieu dans le non lieu d'un brusque changement de niveau qui le caractérise en propre. Et si une réalité doit être ici convoquée c'est celle de « réalité psychique ». Ce qui importe n'est pas en effet « ce qui s'est passé », mais, – et on retrouve l'idée entrevue par d'autres sans qu'ils puissent l'intégrer dans une conception globale –, *ce qui n'a pas été vécu dans ce qui s'est passé*. Ce qui n'a pas été « traduit » dit Laplanche. Mais il s'agit alors d'une traduction bien particulière puisque son point de départ n'est justement pas un texte. Quand on lit Laplanche, on s'aperçoit que les termes mêmes en lesquels il décrit cette traduction et son échec partiel, correspondent largement (mais pas tout à fait on le verra) à ce que Richir entend quant à lui par schématisation sans concept qui s'origine dans un hors langage, et échec partiel de schématisation en langage<sup>93</sup>. Le hors langage du non vécu, n'est pas rien, puisque c'est en rupture

91. Pour une approche particulièrement approfondie de cette question, Cf. Maurice Dayan, *Inconscient et réalité*, PUF, Paris, 1985, plus particulièrement pp. 358-396, de même que *Les relations au réel dans la psychose*, PUF, Paris, 1985.

92. *Le céleste et le sublunaire*, *op. cit.*, p. 424.

93. Pour un développement de la notion de pulsion, en tant que non naturelle, on pourra se reporter à mon étude : J. Mesnil, « La pulsion chez Marc Richir », in *Eikasia* N° 47 (janvier, 2013). Intervention du 23 mars 2011 à l'Université de Nice.

avec quelque chose qui est quant à lui vécu qu'il se situe. On peut déjà dire sans davantage préciser les choses, qu'ils ne se situent pas au même niveau ou plutôt registre architectonique.

Cette théorie traductive est incompatible avec la conception de la pulsion (fait de nature) que défend Viderman, et du même coup, avec sa conception de la construction. Viderman demande en effet comment le langage « fait de culture », pourra dire la pulsion « fait de nature ». Comment en effet, raccrocher l'une à l'autre deux « choses » qui n'ont rien en commun (la nature et la culture dira à maintes reprises Viderman) ? Pour Laplanche (comme pour Richir on le verra), la pulsion et d'un même mouvement l'inconscient, sont créés dans l'échec d'une traduction en langage de quelque chose qui pour n'être pas langage, n'est pas non plus nature. Il n'y a pas à se demander comment on peut de l'extérieur relier deux éléments hétérogènes. Ce qu'il faut comprendre, c'est qu'une hétérogénéité survient au sein même d'un « tout » qui alors se divise de l'intérieur. Mais il ne se divise pas comme un ensemble positif que l'on couperait en deux. Le négatif dont il s'agit alors est au cœur même du positif, mais à un autre niveau, *décalé*. Il y a là en effet, un *décalage* qui échappe totalement à Viderman et qui pourrait en lui-même constituer l'instance critique que nous recherchons. Pour Laplanche :

L'inconscient n'est pas un « ancien conscient », ce n'est pas un souvenir qu'on pourrait espérer récupérer complètement ; l'inconscient est quelque chose qui a chu de l'expérience consciente, qui a échappé au domaine des souvenirs ordonnés [...] il est une « réminiscence » qui est tout à fait autre chose qu'un souvenir.<sup>94</sup>

Les « représentations » refoulées ont subi, nous dit Laplanche, un sort particulier, elles sont devenues des « choses ».<sup>95</sup> Là est ce qu'il appelle « trace mnésique ». Quelque chose a tenté de se dire, cette tentative a partiellement échoué et la trace mnésique est ce qui reste de cet échec. Mais ce défaut de langage va avoir des effets bien réels : la pulsion, dans le cas du refoulement original, constitutif de l'inconscient selon Laplanche, et le symptôme dans le cas du refoulement secondaire. On a donc là l'action effective de quelque chose qui à proprement parler n'existe pas. Freud va très vite perdre de vue ce que sa découverte avait de plus extraordinaire, et en abandonnant la théorie de la séduction, va également opter pour une origine endogène de la pulsion qui est en fait celle que Viderman reprend à son compte. Quand dans la lettre dite « de l'équinoxe », quelques mois seulement après avoir découvert et presque aussitôt recouvert les *impulses*, le 21 septembre 1897, Freud écrit à

94. J. Laplanche. *Sexual, La sexualité élargie au sens freudien*, PUF, Quadrige, p. 96.

95. C'est pourquoi Laplanche propose de traduire *Sachvorstellung* par représentation-chose et non par représentation *de* chose. Pour bien insister sur le fait qu'il s'agit là d'une représentation chosifiée.

Fliess : « je ne crois plus à ma neurotica », il veut dire qu'il ne croit plus à la séduction réelle de l'hystérique par quelque père pervers. Mais du coup, il abandonne totalement cette théorie, et opte pour une nouvelle position qui est celle qu'adoptera en réalité Viderman et qui repose sur la même opposition naïve entre réalité et fantasme. La scène de séduction n'a pas eu lieu, elle était *donc* un fantasme. Elle n'a pas eu lieu dans la réalité, elle est *donc* imaginaire. Déduction lourde de conséquences regrettables, puisqu'elle empêche de concevoir ce qui d'un côté serait « réel » tout en étant au même moment, « imaginaire » de l'autre. Laplanche quand à lui, au lieu d'abandonner la théorie traumatique la reprend, mais en l'élaborant d'une toute autre façon que Freud. Il l'articule avec à la conception des *impulses*. Au lieu de remplacer une cause événementielle par une « cause » fantasmatique, il conçoit un nouveau genre de « cause » qui n'en n'est pas une au sens habituel du terme parce qu'elle est radicalement non positive. Elle ne prend son origine ni dans la réalité événementielle, ni dans les fantasmes originaires endogènes (phylogénétiquement transmis) que Freud découvre/invente en 1915, mais dans ce que Laplanche appelle une « théorie de la séduction généralisée ». La séduction dont il s'agit alors est non pas comportementale, événementielle, mais « structurelle ». Le terme de structure, on l'a dit, ne doit pas induire en erreur : c'est bel et bien, malgré tout, pour Laplanche dans une situation de séduction réelle, que rencontre tout petit humain, que va naître la structure dont il s'agit. Pour Laplanche, le traumatisme ne réside donc ni dans un événement effectivement survenu dans la vie du sujet, ni dans un pur fantasme sans ancrage dans une dimension concrète, ni dans une structure au sens structuraliste du terme, c'est-à-dire universelle. Son statut est difficile à concevoir puisqu'il n'est pas empirique, mais qu'il n'est pas non plus réductible à un concept opératoire. Il appelle une réflexion philosophique qui permettrait de penser ce que pourrait être un « concret non empirique ». Laplanche met en question l'« endogénéisation » du trauma, que Viderman a reprise au Freud d'après 1897, mais en même temps, il conçoit une autre « réalité » que celle de l'événement traumatique empirique. Là encore, ce sera bel et bien en développant des intuitions de Freud, mais que celui-ci semble avoir refoulées dans sa propre pensée, en l'occurrence, la notion de « réalité psychique » irréductible à la réalité psychologique, et qui a tout les traits du « corps étranger interne » des *Etudes sur l'hystérie* dont il faudrait dès lors étendre les effets à tout le champ de la psychopathologie. La réalité psychique au sens psychanalytique *technique* du terme, n'est ni la réalité matérielle, ni le subjectif au sens psychologique. Il est vrai que Freud a lui-même, notamment quand il s'est fait l'historien de sa propre pensée, ouvert la voie à bien des malentendus. Il en est venu à réduire la réalité psychique très particulière

(de par sa position d'extérieur interne au psychique) qu'il avait découverte à la « réalité psychologique » ou « subjective » :

Freud est passé d'un sens à l'autre de cette expression : d'un psychique particulier qui serait réalité, qui serait chose dans l'inconscient, à la constatation, bien banale, que toute pensée, fût-elle une fiction, est un phénomène psychique parmi d'autres, digne d'être considéré et étudié comme tel.<sup>96</sup>

Sa « théorie de la séduction généralisée », Laplanche l'a donc élaborée à partir de Freud, avec lui et contre lui. C'est qu'il a su être attentif aux moments où Freud passe sans même s'en rendre compte d'un niveau à un autre, de la réalité psychique à la réalité psychologique. Il pense que Freud a eu raison d'abandonner la théorie de la séduction telle qu'il la concevait, mais qu'il n'aurait pas dû renoncer à la séduction que lui, Laplanche appelle structurale, qui est réelle mais d'une autre façon que l'attentat sexuel effectif. La théorie de la séduction généralisée engage une conception tant de la « réalité », que du « langage », ainsi que de leur rapport. Contrairement à Lacan pour qui « l'inconscient est le discours de l'Autre », Laplanche considère que l'*infans*, – dont il n'ignore pas qu'il est à sa naissance un petit animal, à la différence de ce qu'ont prétendu des générations d'analystes –, interagit avec son environnement. Il agit notamment sur le « discours », non pas de « l'Autre », mais de l'autre, l'adulte, la mère en général, qui prend soin de lui. C'est parce que l'enfant *fait* du « message » de l'adulte quelque chose qui est de l'ordre d'une mise en langage, que l'inconscient ne peut être purement et simplement le « discours de l'Autre ». Ce que Laplanche tente d'expliquer ici, n'est-ce pas « comment le malencontre avec l'Autre peut surgir du malencontre avec l'autre » ?<sup>97</sup> Une partie du « message » est dans les termes de Laplanche « traduite », c'est dire schématisée en langage, l'autre non. Laplanche formule ainsi la séquence qui résume le schéma de ce qu'il nomme la « séduction généralisée ». « Implantation du Signifiant énigmatique, réactivation de celui-ci dans l'après coup, tentatives de maîtrise, échec de traduction, aboutissant au dépôt des objets-sources du ça »<sup>98</sup> Les « messages » dont parle Laplanche, sont des « adresses à l'enfant », en général non verbales. Il convient d'être attentif à l'idée que ces « messages » eux-mêmes s'inscrivent dans la dimension de l'autoconservation et des phénomènes d'attachement, mais qu'ils comportent une dimension d'étrangeté (d'où le qualificatif d'« énigmatique ») qui *excède* cette dimension. Les processus de mise en langage sont mobilisés

96. J. Laplanche, *La révolution...*, *op. cit.*, p. 403.

97. M. Richir, *Phénoménologie et Institution symbolique*, Grenoble, Millon, 1988, p. 162.

98. J. Laplanche. *Entre séduction et inspiration : l'homme*. PUF, Coll Quadrigé, 1999, p. 137.

au cours des soins, parce qu'à l'occasion de ceux-ci, l'enfant se trouve confronté avec une tout autre dimension que celle de l'attachement, la dimension sexuelle.<sup>99</sup> La rencontre de l'enfant avec la dimension sexuelle de l'adulte, survient toujours. Elle est effective dans la vie du futur sujet. « (...) je ne parle pas de fantasme de séduction, mais de séduction comme réalité » insiste Laplanche, une séduction à laquelle tout enfant a dû faire face, et non pas seulement celui qui a subi un « attentat sexuel ».

En accordant la plus grande attention à ce qui est en jeu quand, le bébé confronté aux messages énigmatiques, « compromis » par le sexuel de la mère, tente de « traduire » ces messages, Laplanche à la fois prend en compte une dimension biologique, animale de l'existence humaine, et une dimension spécifiquement humaine où des processus réfléchissants sont à l'œuvre. Il nous décrit un contexte du « vivre », du « ressentir en le vivant », sur fond duquel se découpent des messages qui précisément vont faire l'objet de la traduction. La part traduite, est celle qui selon Laplanche va donner naissance aux théories sexuelles infantiles qui dans l'optique qui est la sienne sont aussi les fantasmes originaires. En effet, pour Laplanche le fantasme originaire, nullement inconscient, est une construction effectuée par l'enfant pour comprendre les « messages » qui lui viennent de l'adulte sous une forme énigmatique. Les théories sexuelles infantiles *sont* elles-mêmes les fantasmes originaires dès lors qu'on cesse de concevoir ceux-ci comme phylogénétiquement transmis. Mais on voit bien que dans ces conditions, les fantasmes originaires correspondent non pas à ce qui est refoulé mais à ce qui refoule et qu'ils ont de ce fait, le même statut que des rationalisations. Les fantasmes originaires (refoulant) et le refoulé (la part non traduite) qui fera retour dans les symptômes ne se situent plus au même niveau de l'organisation psychique. Il y a un non traduit *dans* le traduit. « Les excitations venues de l'adulte ne sont traumatiques que parce qu'elles véhiculent des messages « à eux mêmes ignorés » »<sup>100</sup>

On voit combien le bébé de Laplanche et celui de Richir sont différents du bébé lacanien qui ne « traduit » pas, ne « réfléchit » pas, puisque chez Lacan, l'ordre symbolique semble fonctionner « tout seul ». Quant au bébé vidermannien, il ne « réfléchit » pas davantage ; tout simplement, il n'existe pas. Mais il faut bien voir que pas plus pour Laplanche que pour Richir il n'y a de « sujet » de l'inconscient. Une fois l'échec de la traduction ou de la schéma-

99. À la différence de nombreux psychanalystes qui ont occulté la dimension non sexuelle des tout débuts de la vie du bébé humain, Laplanche, comme Winnicott considère que le besoin du giron maternel est « premier », mais qu'il ne relève pas du champ, sexuel au sens où l'entend la psychanalyse, mais plus précisément au sens où lui, Laplanche, comprend le sexuel comme indissociable d'une dimension d'énigme.

100. J. Laplanche, *La révolution copernicienne inachevée*, op. cit., p. 341.

tisation survenu, si l'enfant tente de retraduire, c'est sur la base de « matériaux » qui d'une certaine façon le harcèlent : , « Ça » demande à être traduit , à tel point que Laplanche a pu parler de « pulsion à traduire », et même, en reprenant une expression de Novalis de « pulsion de traduction » (*Trieb sur Übersetzung*) :

Le « vu », l'« entendu », voire le « vécu » portent en eux des messages latents, que le sujet, en un second temps- *nachträglich-* doit tenter de traduire. Ils ne sont pas de purs matériaux sensoriels inertes, des « bruits » mais ils comportent en eux une exigence de traduction.<sup>101</sup> [ je souligne].

Tout cela demanderait évidemment de longs développements qui ne peuvent avoir leur place ici. Mais on peut d'ores et déjà se demander s'il n'y aurait pas dans cette *exigence* de traduction quelque chose qui pourrait constituer une instance critique. Ce qu'il faut retenir pour l'instant, c'est que la façon dont Laplanche conçoit la constitution même de l'inconscient, et dans un même mouvement, de la pulsion et du moi, donne à l'interprétation quand elle se fait construction un premier *lest* qui manque totalement à Viderman. Il s'agit d'une conception *traumatique* de la naissance même de l'inconscient, de la pulsion et du moi. Lors des refoulements secondaires dans lesquels Laplanche comme Freud, situent l'origine des symptômes, un non accomplissement d'un sens laisse derrière lui des « scories » qui se constituent dans cet inaccomplissement même, et vont dès lors « insister » pour être traduites. L'interprétation telle que Laplanche la conçoit, ne part donc pas plus que celle de Viderman d'un contenu thématisé, mais elle part bien d'une « exigence » de mise en langage d'un hors langage qui est absent de la conception de l'auteur de *La construction*. Il a sa propre modalité d'« existence » qui relève d'une essentielle négativité. On voit bien qu'ici, l'alternative réalisme/idéalisme est inopérante, tout comme l'opposition réel/fictif, ou objectif/subjectif. Quelque « chose », qui est inconscient, qui a une cohésion interne, sans avoir d'ontologie, a des effets dans la vie du sujet. Comment concevoir une telle chose ? C'est une question philosophique qui se pose dans une situation concrète. C'est ailleurs aussi le cas dans d'autres domaines, en physique quantique notamment, domaine auquel Viderman s'est à mainte reprise référé, comme nous le verrons dans le second volet du présent travail, mais manifestement sur la base de contresens qui ont renforcé sa conception hyper-subjectiviste de la « réalité ». Laplanche, chez qui l'esprit philosophique est toujours actif, tardivement il est vrai, a convoqué la phénoménologie en se référant cette fois non plus à Sartre pour la repousser, mais à Heidegger pour l'accueillir. Il aborde plus particulièrement cette ques-

---

101. Jean Laplanche. *Problématiques VI. L'après-coup*, PUF, Quadrige, p. 68.

tion dans un exposé qui est suivie d'un débat avec des psychanalystes de l'Association Psychanalytique de France :

Où en est la question du temps dans la pensée philosophique ? Freud a-t-il, ou non, apporté des éléments nouveaux à cette question ? La psychanalyse, après Freud, peut-elle fournir une contribution décisive, ou bien est-elle condamnée à se mouler, connaissance empirique parmi d'autres, dans les réponses, d'ailleurs diverses, qui lui sont apportées par la philosophie ? »<sup>102</sup>

Le psychanalyste précise que les trois questions sont liées. « car esquisser une philosophie psychanalytique du temps sera nécessairement se situer dans l'« après-coup » [...] ». Évoquant le « prêt-à-porter kantien » qu'on trouve chez Freud, (mais qui demeure intact chez Viderman), la « chose en soi » que Freud croit reconnaître dans l'inconscient, Laplanche, reprenant à son compte la comparaison, mais en en modifiant profondément le sens, observe :

Le seul en-soi serait celui de l'inconscient, celui de la « représentation-de-chose » devenue « représentation-chose » par le procès du refoulement original. Un en soi donc, secondaire.<sup>103</sup>

Cette formule, si elle est juste, met radicalement en question les constructions telles que les conçoit Viderman, car si l'« en soi » est secondaire, créée dans la vie du sujet ou du futur sujet, toute construction qui n'a pas le souci d'en tenir compte, de garder un contact avec lui, aussi difficile à concevoir que soit sa nature, sera arbitraire. Laplanche reconnaît que la « temporalisation de l'être humain », n'est pas pensée de façon « thématisée » chez Freud, pourtant, dit-il, elle « affleure à chaque instant de toute son œuvre »<sup>104</sup> Pour Freud, « le présent réveille un souhait passé, qui cherche à s'accomplir dans le futur ». C'est la logique de l'après-coup qui est mobilisée dans un processus qui met en jeu le désir et s'effectue par une « traduction » en langage d'un hors langage. Comment Laplanche lit-il Freud pour pouvoir entendre ce qui n'est pas forcément explicite dans son texte ?

L'interprétation psychanalytique est inséparable d'une méthode, qui ne s'apparente en rien à un vague procédé intuitif. Elle procède pas à pas, et l'essentiel de sa démarche est la destruction des ensembles apparemment rationnels du phénomène manifeste.<sup>105</sup>

102. J. Laplanche, « Temporalité et traduction. Pour une remise au travail de la philosophie du temps », in *La révolution copernicienne inachevée*, *op. cit.*, pp. 317-353. Première publication in *Psychanalyse à l'université*, 1989, 14, 53, p. 317.

103. *Ibid.*, p. 321.

104. *Ibid.*, p. 323.

105. *Ibid.*, p.325.

Laplanche s'accorde avec Freud pour situer le mouvement propre à l'interprétation dans le moment qui va du présent vers le passé, mais pose un impératif. Il faut :

(...) à l'opposé de Freud et de toute la psychanalyse classique, ne pas assimiler cette interprétation à une traduction du présent dans le passé, et à plus forte raison, ne pas considérer le « texte » passé comme contenant plus de vérité, ou même la vérité du texte présent [...] l'interprétation en terme de passé (infantile, archaïque) n'est pas une traduction mais une détraduction, un démantèlement et une rétrogradation de la traduction.[...] l'interprétation analytique consiste à défaire une traduction existante, spontanée, éventuellement symptomatique, pour retrouver, en deçà d'elle, ce qu'elle désirait ardemment traduire et pour en permettre, éventuellement, une traduction « meilleure » ...<sup>106</sup>

Soulignons les termes de « détraduction » et de « démantèlement » qui dans la seconde partie de notre travail prendront un sens que nous ne faisons pour l'instant qu'entrevoir.

Si l'analyste se propose de défaire ces traductions imparfaites que lui présente le patient : sa vie actuelle, ses rêves, ses symptômes, il faut bien qu'il existe déjà, dans l'existence humaine en général, quelque chose qui soit un mouvement de traduction et de détraduction-retraduction.

Est-ce au sein de ce « mouvement de traduction et de détraduction-retraduction » que se situerait le *déjà là* que les psychanalystes de la S.P.P ont opposé à Viderman en 1973, mais dont ils n'ont pas réussi à penser la nature parce que d'emblée, ils y ont vu une vérité déjà établie, un sens déjà constitué ou une trace mnésique positive, jamais un élément dont la caractéristique essentielle serait d'agir négativement dans un processus toujours en mouvement ? Mais comment mobiliser sans tout à fait perdre pied un élément négatif mobile dans une construction qui pourtant ne peut s'effectuer que parce qu'elle s'appuie sur lui ?

L'intervention de Laplanche est suivie d'un débat où interviennent Maurice Dayan et Pierre Fédida, débat dont on mesure toute la distance qui le sépare de celui qui a suivi la publication de *La construction*. Pour Fédida, tout projet psychanalytique de remettre en marche la réflexion anthropologique sur le temps, mais surtout sur « le mouvement de temporalisation », « ne peut faire l'économie de la prise en compte de la démarche husserlienne »<sup>107</sup>. À quoi Laplanche, qui pense que son interrogation se situerait plutôt « sur le même terrain que celle de Heidegger », répond que ses propres préoccupations recoupent « très peu » celles de Husserl parce, que dit-il, « celui-ci, se situe au niveau du temps perceptif et de sa phénoménologie, et

106. *Ibid.*, p. 327.

107. *Ibid.*, p.343.

non à celui de la temporalisation d'une vie. »<sup>108</sup> On voit bien qu'en 1989, comme en 1960, Laplanche, même s'il ne se réfère plus à Sartre, a encore une vision de la phénoménologie husserlienne qui demeure presque la règle pour ceux qui ne connaissent que les textes publiés, notamment en traduction française, dans les années soixante-soixante-dix, qui est une vision dont on sait maintenant qu'elle est tronquée. Pierre Férida, qui est probablement le psychanalyste qui a le mieux connu la phénoménologie husserlienne, n'a pas véritablement lui-même développé le programme qu'il proposait en 1975 dans « Le conte et la zone d'endormissement ». Quant à Viderman, il s'est bien référé à la première *Recherche logique*, mais on observe alors un phénomène récurrent chez lui ; n'étant attentif qu'à la lettre de ce que dit l'auteur, et le prenant au mot, il manque ce que celui-ci s'efforçait de dire, et va même jusqu'à lui faire dire le contraire !<sup>109</sup> En définitive, c'est Laplanche qui va le plus loin dans une pensée « phénoménologique » des constructions en analyse, des constructions qui ne seraient pas arbitraires, mais il l'ignore parce que la phénoménologie qu'il connaît, en effet, n'est pas celle qu'il mobilise en quelque sorte sans le savoir dans l'élaboration de sa pensée. Il a bien saisi

---

108. *Ibid.*, p. 345.

109. Dans *La construction*, *op. cit.*, p. 85, Viderman « reproche » à Husserl de dire que les gestes sont des expressions dénuées de sens et conclut qu'aucun psychanalyste ne sera d'accord. C'est évidemment un contresens radical sur les notions husserliennes de *Bedeutung* et d'*Ausdruck* (expression). Dans la première *Recherche Logique*, que Viderman (dont les citations sont parfois inexactes) ne lit qu'à travers le commentaire qu'en a fait Derrida dans *La voix et le phénomène*, Husserl conçoit l'« expression » comme un signe, qui à la différence de l'indice, est purement linguistique. Derrida propose d'ailleurs (*La voix et le phénomène*, p. 38), de traduire *Bedeutung* par « vouloir dire », « contenu discursif », « sens de discours », tant la traduction française par « signification » est problématique, puisque la *Bedeutung* relève exclusivement de la sphère linguistique, ce qui n'est pas le cas de la « signification » dans le langage courant. Il est alors évident que les gestes n'ont pas de *Bedeutung*, au sens technique que le terme a dans la première recherche logique. Mais dire en français qu'ils n'ont pas de signification au sens large et commun est absurde. D'ailleurs, Husserl quelques lignes plus bas précise : « Qu'un autre puisse interpréter nos extériorisations spontanées (par exemple les « mouvements expressifs ») et apprendre par elles bien des choses sur nos pensées intimes et nos mouvement affectifs, cela ne change rien à la question » E. Husserl, *Recherches 2. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*. Première partie, Première Recherche, P.U.F, 1961, p. 36. commenté par Derrida avec une traduction un peu différente in *La voix et le phénomène*, p. 39. Qu'il n'y ait pas eu *intention* de signification n'exclut pas que toute interprétation soit exclue. Le fait qu'on trouve si souvent chez Viderman ce genre de malentendu dû à une lecture trop hâtive et presque toujours de seconde main, montre à quel point lire un texte, qui plus est philosophique, c'est à la fois être extrêmement attentif aux mots que l'auteur emploie et en même temps ne pas le prendre « au mot », s'efforcer de comprendre ce qu'il veut dire. Dans le cas présent, l'erreur est d'autant plus incroyable que Husserl intitule la partie de son texte que Viderman commente, « Les distinctions essentielles » ! Elle l'est davantage encore du fait que Viderman se réfère à Husserl pour rejeter une conception de l'interprétation des gestes... que lui-même exclut toujours sauf dans *ce* passage de son texte.

que le moment traumatisant est celui d'une interruption dans un processus de « mise en langage » quel que soit le nom qu'il lui donne. Il nous dit ainsi qu'au cours d'une mise en langage, un « *déséquilibre* [nous soulignons] intemporel ou plutôt synchronique » se produit, une sorte de *dénivellation*, un brusque changement de niveau, de telle sorte qu'un insensé surgit comme un « blanc » lourd de sens non formé, mais indissociable d'un sens qui commençait à se former, tout en étant *décalé d'un cran* par rapport à lui :

Véritable moteur immobile du mouvement de temporalisation, ce déséquilibre donne naissance, d'emblée, à ce que nous caractérisons comme tentative de traduction, une tentative qui toujours échoue partiellement, laissant derrière elle des éléments intraduits, lesquels constituent les premiers rudiments de l'inconscient. Ce que Freud désigne parfois comme le refoulement originaire n'est autre que le résultat de ce qu'on est en droit de nommer la proto-temporalisation de l'être humain.

La traduction est donc « à la fois un se-porter-en-avant et un laisser-en-arrière.<sup>110</sup>

Aussi peut-on dire que ce sens qui se porte en avant et ce non sens qui est laissé en arrière, à la fois indissociables, et *décalés d'un cran* l'un par rapport à l'autre, car se tenant dans deux « régions de l'être » (insistons sur la valeur des guillemets) radicalement hétérogènes, c'est ce que Viderman, mais aussi nombre de ses contradicteurs, n'ont pas su penser. Chez l'auteur de *La construction*, tout est au *même niveau*. C'est seulement en concevant la singularité d'un tel *décalage* en même temps que celle d'une « réalité » qui est dénuée d'ontologie mais qui produit des effets, quant à eux, bien réels, que du même coup, on pourra concevoir des constructions non arbitraires dans l'espace de la psychothérapie. Mais pour cela, c'est à des concepts qui n'ont pas été véritablement pensés, ou seulement à l'état d'ébauche, par les psychanalystes dont nous avons rapporté les propos, qu'il faudra se référer. C'est à ce point qu'il faudra interroger la phénoménologie pour voir en quoi elle peut nous aider à concevoir des constructions qui ne soient pas arbitraires. On a bien vu que Laplanche nous donne des éléments essentiels pour concevoir une instance critique susceptible de limiter la prolifération de constructions auxquelles rien ne résisterait. Mais comment tout cela s'effectue-t-il ?

#### 4. DES CONSTRUCTIONS « PHÉNOMÉNOLOGIQUES »

Nous nous sommes référencés dans les pages qui précèdent à certains concepts qui jouent dans l'œuvre de Marc Richir un rôle d'organisateur, « *Symbolique* », « phénoménologique » ; nous avons évoqué une « schémati-

---

110. *Ibid.*, p. 333.

sation » irréductible à l'application d'un concept à une masse amorphe, et nous n'avons fait qu'effleurer la notion d'« architectonique » qui occupera une place centrale dans la seconde partie de notre texte. Ces concepts, s'ils ne sont pas thématisés par les psychanalystes les moins dogmatiques, ceux chez qui la pensée restait toujours en mouvement, comme Fédida ou Laplanche, ne sont-ils pas néanmoins mobilisés dans leur pensée, fournissant par là même une sorte d'attestation du bien fondé d'une notion philosophique qu'on pourrait soupçonner d'avoir été introduite pour les besoins de la cause ? On a déjà proposé de voir dans la « traduction » de Laplanche un équivalent de la schématisation réfléchissante telle que la pense Richir, à partir de la *Troisième Critique* kantienne. P. Fédida, n'a-t-il pas eu lui aussi l'intuition du décalage entre dimension phénoménologique et symbolique, mais en d'autres termes ? Rappelons que le psychanalyste a dès les années soixante-dix, conçu une série de couples de concepts opposés, qui semblent bien se répartir selon la même ligne de partage que celle que Richir place entre « phénoménologique » et « symbolique ». Ce sont par exemple : « espace psychothérapeutique/espace socio-culturel », « métaphore/image » ou encore, « non représentable/image », de même que « sens/signification ». Cette polarité est présente dans tous les textes de Fédida, elle sous-tend véritablement sa pensée. Il fait partie de ceux qui comme Viderman ET Laplanche se sont le plus vigoureusement opposés à une lecture « symbolique », que ce soit dans le cadre de l'analyse ou celui de l'interprétation des textes littéraires, mais dans une optique radicalement opposée à celle de Viderman, et cela, bien qu'il se réfère parfois positivement à *La construction*. Chacune de ces oppositions témoigne de l'extrême sensibilité de Fédida aux *changements de niveaux*. On a vu que c'était également le cas de Laplanche. On peut considérer qu'on voit là s'amorcer un souci d'ordre, que reprenant un vocable de plus en plus présent dans les textes de M. Richir, on qualifiera d'*architectonique*. Il ne s'agit pas ici de prétendre que tout se vaut. Le décalage entre deux niveaux, évoqué avec insistance par Laplanche, par exemple entre « réalité » psychique et psychologique, n'est pas une modalité réductible au décalage richirien entre symbolique et phénoménologique, parce s'il semble bien que la réalité psychique de Laplanche (et déjà de Freud) peut être située au même niveau architectonique que l'inconscient symbolique de Richir, – on peut même se risquer à dire qu'ils sont la *même* chose –, il n'en va pas de même pour la réalité psychologique évoquée par Laplanche qui ne correspond absolument pas à la dimension phénoménologique de Richir ; elle relèverait plutôt de l'attitude naturelle ! Il est indéniable que Laplanche ne thématise à aucun moment la dimension phénoménologique, il la mobilise, sans doute, mais sans lui donner une place où il la reconnaîtrait comme telle dans l'architecture qui sous-tend sa construction conceptuelle. Car c'est bien d'une

construction qu'il s'agit ! Une construction dont on peut penser qu'elle est non arbitraire, à la différence de celle de Viderman, parce que Laplanche a le souci constant d'une instance critique dont la particularité est de ne pas se tenir au même niveau que celui où il effectue son analyse. Pourtant, suffit-il d'invoquer le souci d'une instance critique pour éviter l'arbitraire ? Qui nous dit qu'elle n'est pas elle-même un concept construit pour les besoins de la cause ? Pourquoi sommes nous prêts à croire que cette instance critique que Laplanche conçoit dans sa théorie *agit* effectivement tant au niveau de l'entrée en pathologie que dans la cure ? Qu'est ce qui distingue une instance critique purement conceptuelle et une « vraie » instance critique, « vraie » c'est-à-dire agissante, effective ? Et si la construction que Laplanche oppose à Viderman, aussi brillante et extraordinairement cohérente qu'elle soit, ne reposait sur rien de plus qu'un concept sans ancrage dans une dimension « vraiment réelle » ? Manquant dès lors quelque chose qui serait autonome par rapport à notre pensée et qui pourtant n'existerait pas sans elle ?

Ces questions qui nous donnent le sentiment de perdre tout point d'appui ne sont-elles pas celles qu'a posé la phénoménologie elle-même dès lors qu'elle quittait le terrain apparemment stable d'une description ? La chose à faire dans une telle situation n'est-elle pas de tenter de retrouver, mais pas à n'importe quel prix, un point d'appui ? Un point d'appui disposé dans une construction encore en cours de telle façon qu'il soit en quelque sorte mis à l'abri du doute même si on ne sait pas exactement en quoi il consiste, et même si à proprement parler il « consiste » en quelque chose ? Peut-on voir les choses ainsi ?

Mais alors que devient dans ces conditions la notion de point d'appui ?

Un point d'appui suppose à première vue une relation d'extériorité entre un support et ce qu'il va soutenir. Mais si nous avons commencé à entrevoir avec Laplanche une forme de constructions en analyse radicalement différentes de celles qu'avait conçues Viderman, – en ce qu'elles paraissent échapper à l'arbitraire –, nous avons également vu qu'elle prenait appui sur quelque chose qui semble ne se construire que dans le cours même de la thérapie. La construction telle que Laplanche l'entrevoit, n'est-elle pas comparable à une construction qu'on trouve déjà chez Husserl ?

La construction phénoménologique husserlienne[...] ne reconstruit pas quelque chose de donné d'avance [la reconstruction de Freud](ni, cela va de soi, un être de pure fiction)[Viderman], mais n'en découvre les lois d'essence phénoménologique qu'en procédant à cette construction elle-même.<sup>111</sup>

---

111. A. Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble, Millon, 2007, p. 281.

Mais comment concevoir ce quelque chose qui soutient ce sur quoi il s'appuie ?

N'est-ce pas la question même qui s'est un jour posée à Husserl et à Fink, et qui les a orientés vers une conception de constructions qui seraient non pas spéculatives mais phénoménologiques ? Et puisque nous n'avons aucun accès intuitif direct à l'inconscient, les constructions dont il s'agit en analyse seraient-elles du même ordre que celles qu'évoque Husserl lorsqu'il écrit :

Les constructions phénoménologiques sont nécessaires partout où l'objet d'étude ne se donne pas de lui-même, par exemple dans les constructions où l'étude porte sur l'esprit de l'enfant, ou sur la mort.<sup>112</sup>

D'une façon plus générale, comment fait-on quand le point d'appui qui va jouer le rôle d'instance critique d'une construction doit lui-même être construit parce qu'on ne peut, précisément, en avoir d'intuition directe ?

Cette question des constructions phénoménologiques semble soulever un intérêt particulier depuis quelques années. Certains phénoménologues abordent la question frontalement<sup>113</sup> ou de façon latérale<sup>114</sup>, mais dans tous les cas, ce qui est au cœur des préoccupations des uns et des autres porte sur l'attestabilité de constructions qui ne tomberaient pas dans le piège de l'arbitraire. Il s'agit de parvenir à penser une dimension *sachlich* en dehors de toute ontologie. En ce sens, Marc Richir est certainement le philosophe chez lequel nous avons d'abord rencontré cette phénoménologie constructive, caractérisée par une « désontologisation » qui « loin d'aller dans le sens d'une dissémination, va dans le sens d'une remise en jeu de la concrècence »<sup>115</sup>, comme le remarque P. Posada Varela qui ajoute en note : « Ce point est capital pour cerner la distance entre la démarche de Richir et celle de Derrida (...) » L'article de Pablo Posada Varela a ainsi l'immense intérêt de mettre en évidence que si la phénoménologie se découpe de l'ontologie, c'est précisément *par souci du plus concret*. Les termes que P. Posada Varela emploie pour évoquer le « quelque « chose » à dire »<sup>116</sup>, « nécessité »,

---

112. D. Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink*, trad. fr. p.141.

113. A. Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble, Millon, 2007. Et : S. Finetti, « La construction phénoménologique chez Eugen Fink », in *Annales de Phénoménologie* n° 11, 2012, A. P. P., Amiens, 2012, pp. 139-169.

114. A. Schnell, « La précarité du réel. Sur le statut de la “réalité” chez J.G. Fichte et M. Richir », in *Annales de Phénoménologie* n° 11, 2012, A. P. P., Amiens, 2012, pp. 93-111.

A. Schnell, « Approches phénoménologiques du réel », in *Annales de Phénoménologie* n° 13, 2014, A. P. P., Amiens, 2014, pp. 49-67.

115. P. Posada Varela, « *Concrétudes en concrèscences. Eléments pour une approche méréologique de la réduction phénoménologique et de l'époche hyperbolique* », in *Annales de Phénoménologie* n° 11, 2012, A. P. P., Amiens, 2012, p. 18.

116. *Ibid.*, p. 33.

« contrainte », indiquent bien toute la différence entre la pensée de Richir et celle de Derrida qui semble quant à elle avoir perdu ce lest. Or, on l'a vu, l'auteur de *La dissémination* est une référence de premier plan pour Viderman.

### *Premier bilan*

L'étude des textes de Viderman ainsi que des propos des psychanalystes qui se sont réunis sur le thème des constructions en analyse, mais aussi des lectures critiques qu'on su faire des uns et des autres J. Laplanche et P. Férida, nous ont montré que tant qu'on n'est pas entré dans une organisation conceptuelle radicalement différente de celle qui oppose *chose en soi* et phénomène, intelligible et sensible, et qui ne conçoit de schématisation que déterminant ; tant qu'on n'a pas du même coup imaginé une *Sache* qui excède toute l'ontologie selon laquelle il y a d'un côté des choses toutes constituées et de l'autre le langage, cette question est *intraitable*. Il est alors nécessaire de substituer à la conception classique de mise en forme d'une « matière » sensible grâce à l'activité synthétique de l'intellect, un schématisation sans concept donné d'avance, tel qu'il est mis en œuvre dans une construction phénoménologique. Il faut ainsi concevoir un autre sensible que celui qui relève de la perception, un sensible qui relèverait de la sensation platonicienne<sup>117</sup>. De même, le transcendantal comme conceptuel, doit-il céder la place à un transcendantal qui loin de se situer dans une dimension de surplomb par rapport à la vie empirique, constituera la base phénoménologique même de cette vie ; un transcendantal qui réunit dans une même notion des phénomènes radicalement hors langage, l'inconscient phénoménologique, ce que Marc Richir appelle depuis quelques années la transcendance physico-cosmique, c'est-à-dire, un transcendantal, ou plus précisément un champ transcendantal, qui est « en fonction » au sein même du vécu et qui de ce fait même n'est pas un pur chaos. On voit toute la différence avec Viderman pour lequel le transcendantal se situe à un niveau exclusivement intellectuel extérieur à la chose « amorphe » qu'il s'agit d'étudier. Dans la perspective de la phénoménologie constructive, la schématisation suit des contraintes qui viennent de la « chose même ». Elle ne peut donc *par principe* être arbitraire.

---

117. Cf. M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, Millon, 2000, p. 34 : « le «sensible» comme «source» obscure de la *phantasia* – donc pas le sensible comme «reçu» ou «aperçu». »

### *Ouverture*

Dans la seconde partie de ce travail, nous verrons que ce « réel » dans lequel des psychanalystes ont tenté de voir l’instance qui limiterait des constructions en analyse – devant elles-mêmes remplacer une interprétation contestée dans ses bases mêmes –, ce « réel », tellement difficile à concevoir, et auquel aucune ontologie ne paraissait convenir, relevait en fait d’une dimension qu’on devra qualifier de virtuelle. Le virtuel est un concept que M. Richir reprend à la seconde physique quantique et qui équivaut au *transpossible* de ses précédents ouvrages : « le transpossible est ce que j’appelle aujourd’hui le virtuel »<sup>118</sup> dit-il dans le cours d’un entretien avec Sacha Carlson. La « transpassibilité » de quelque chose est son influençabilité par le virtuel/transpossible. On a pu en voir la préfiguration dans ce que M. Richir appelait dans *Phénoménologie et Institution symbolique*, une « irréalité effective »<sup>119</sup>. Cette notion de virtuel, qui en effet peut être conçue comme irréalité effective, occupera une place centrale dans la suite de notre étude. Elle paraît chez M. Richir « partie » constituante d’une architectonique au sein de laquelle ce ne sont plus des choses, des êtres qui sont significatifs, mais des niveaux. Peut-on penser que l’élément qui doit servir d’instance critique à une construction non arbitraire, notamment en psychothérapie, relève de cette dimension virtuelle ? Cet élément « virtuel » est-il cela même qui doit être « pris en compte » dans une telle construction, ou plutôt, dans la mesure on ne peut le « prendre » d’aucune façon, ce *avec quoi* une construction doit compter quand son objet n’est pas constitué au départ ? Mais comment pourrait-on avoir l’intuition de quelque chose de virtuel puisqu’il n’est pas là en personne ? Comment l’intuition intervient-elle dans une construction ? Fink a lui-même considéré que « vouloir engager pour toujours la phénoménologie dans la description, est une absurde mécompréhension de son intention philosophique vivante... »<sup>120</sup> mais, comme le rapporte Stéphane Finetti, il a également du affronter ce paradoxe que rencontre la phénoménologie constructive qui doit recourir à l’intuition à un niveau où à première vue ce n’est plus possible. C’est en effet ce paradoxe qu’affrontent Husserl et Fink dans les années trente, quand ils s’efforcent de concevoir un concept de construction phénoménologique qui est irréductible aux procédés constructifs que Kant met en

118. *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson* 2013-2014, à paraître en mai 2015 aux éditions Jérôme Millon, coll. Krisis.

119. M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*, *op. cit.*, p. 135.

120. S. Finetti, « La construction phénoménologique chez Eugen Fink », in *Annales de Phénoménologie* n° 11, 2012, A. P. P., Amiens, 2012, p.161. Référence à l’œuvre de Fink : PW2, p. 172.

œuvre dans la première critique (la seule, on l'a vu, à laquelle se réfère tant Viderman pour échafauder sa propre construction des constructions, que ses contradicteurs pour en remettre en question la validité). Les constructions phénoménologiques doivent impérativement malgré tout mobiliser une dimension intuitive. C'est en effet « l'ancrage intuitif qui distingue la construction phénoménologique de la construction non-phénoménologique »<sup>121</sup> Reste que concevoir un ancrage intuitif de quelque chose qui n'est pas encore constitué appelle un effort de réflexion qui présente une difficulté peu commune. C'est celle que nous affronterons ultérieurement mais en étant d'ores et déjà consciente qu'il nous faudra compter avec la nature particulière de la façon dont l'instituant symbolique est mis en œuvre dans le cas d'un échec partiel de phénoménalisation, – ce qui correspond précisément au cas de la psychopathologie –, et en conséquence, la façon dont devra compter avec elle une construction telle qu'elle est requise dans l'espace de la psychothérapie. En effet, les constructions phénoménologiques, doivent *toujours*, pour ainsi dire fatallement, compter avec la dimension symbolique du langage qu'elle mobilise au moment où elles se mettent en forme. Mais le problème ne se présente-t-il pas d'une façon différente quand ces constructions doivent, non seulement prendre appui sur des éléments relativement déterminés pour pouvoir « attraper » l'indéterminé, ce qui correspond au cas général d'une construction phénoménologique, mais qu'elles doivent également compter, d'une certaine façon, dans leur accomplissement même, avec ce point de blocage, véritable « trou noir » phénoménologique, qui s'ouvre au lieu de ce *malencontre* de la dimension phénoménologique et de la dimension symbolique, et que l'on peut situer à l'origine de la constitution même du symptôme ? Comment transformer le malencontre de l'instituant symbolique mortifère, en rencontre par l'effectuation d'une construction non arbitraire qui s'ancre dans un « élément » virtuel ? Telle est la question sur laquelle se focalisera sans s'y réduire, la seconde partie de notre travail.<sup>122</sup>

---

121. *Ibid.*, p. 158.

122. Je tiens à remercier ici Pablo Pasada Varela qui a relu attentivement mon texte.



# Idéal et *Verstiegenheit* dans la psychose

TETSUO SAWADA

## INTRODUCTION : IDÉAL DANS LA PSYCHOSE

Un des aspects essentiels des derniers travaux de Binswanger, notamment de sa *Schizophrénie* (publiée dans diverses revues de 1945 à 1953 et puis parue sous la forme de livre en 1957), consiste à trouver dans les activités des psychotiques un certain fonctionnement de l'« idéal » (Schizo., 11) bien particulier. Il généralise celui-ci sous la conception de « formation de l'idéal présomptueux (*verstiegene Idealbildung*) » (Schizo., 16) ou de « présomption (*Verstiegenheit*) » (Drei., 1-8/23-31). Cet idéal présomptueux traverse les cinq cas analysé par le psychiatre d'un point de vue daseinsanalytique ; l'esprit « martyr » (Schizo., 21) conduisant Ilse à mettre sa propre main au feu ; la « mort comme le seul bonheur » (Schizo., 14) interdisant à Ellen West les nourritures ; le « nirvâna » (*ibid.*) aspiré (*Sehnsucht*, *ibid.*) par Jürg Zünd ; l'idéal d'« être toute seule » (Schizo., 309/42) de Lola Voss et son « jeu » (Schizo., 23) avec les mots qui y font suite ; et les « soins exclusifs » (Schizo., 386/39) de l'époux souffrant et l'idolâtrie (*abgöttisch*, cf. Schizo., 25) de la mère par Suzanne Urban<sup>1</sup>. L'« idéal » présomptueux amène ainsi les patients à figurer une série d'activités étrangères aux réalités de chacune de leur vie.

En déclarant, à la fin de sa *Schizophrénie*, la nécessité d'éclaircir le « sens de l'idéal présomptueux » (Schizo., 470), Binswanger souligne la portée tant phénoménologique que psychologique de la *Verstiegenheit*. Sa discussion s'attache cependant à détailler les « moments défaillants (*versagende Momente*) » (Schizo., 12) de la structure existentielle du *Dasein*. Elle discute peu du processus de surgissement de l'idéal présomptueux annonçant le commencement de la « défaillance ». La question qu'il reste alors à se poser est de savoir *quel est l'« idéal » en Verstiegenheit*. Et, pour aborder cette question, il sera nécessaire d'élucider le moment où l'« idéal », tant au sens de la philosophie transcendantale (Kant) que de la phénoménologie transcen-

---

1. Et on peut y ajouter l'« idée de ne pas manger pour ne pas grandir » (Janet et Raymond 1903, 371) de Nadia, patiente de Pierre Janet, dont l'analyse est privilégiée par Binswanger (cf. Schizo., pp. 155-161). Il est significatif de noter que cette « idée » va de pair avec l'« idéal » (Janet et Raymond, 372) que Nadia se figure de sa mère décédée.

tale (Husserl), se transforme en un « idéal présomptueux (*verstiegene Ideal*) ». Car cette élucidation nous permettra de considérer et d'approfondir le problème de l'« idéal » dans la psychose et de la « Raison » dans la philosophie transcendante.

Notre présente recherche se donne dès lors comme tâche d'examiner en premier lieu l'idéal en *Verstiegenheit*, de mettre ensuite en lumière le passage de l'« idéal transcendental » à l'« idéal présomptueux », et finalement de réfléchir sur le problème de la Raison dans la philosophie et la phénoménologie transcendantes.

## 1. *VERSTIEGENHEIT*

### 1. 1. *La daseinsanalyse binswangerienne de la Verstiegenheit*

Avant de s'intéresser au problème de l'idéal présomptueux, il nous faudra d'abord examiner ce que Binswanger appelle « présomption (*Verstiegenheit*) ». Dans ses *Trois formes manquées de la présence humaine*, le psychiatre la définit en disant :

Car pour que la présomption (*Verstiegenheit*) soit possible, il faut que le *Dasein* s'élève à une hauteur qui dépasse (*höher steigt*) son étendue, ainsi que l'horizon de son expérience et de sa compréhension – autrement dit, que l'étendue et la hauteur ne se trouvent pas l'une envers l'autre dans un rapport de propositions (Drei., 3/25, la traduction française est légèrement modifiée de manière à ce que le « fourvoiement (*Verstiegenheit*) » devienne « présomption »).

La « présomption » se fait lorsque le mouvement extatique du *Dasein* se trouve dans une relation incohérente avec son propre « horizon » (l'« étendue ») et sa transcendance (la « hauteur »). Tout cela apparaît si on met celle-ci en contraste avec celle du *Dasein* au sens heideggérien. Heidegger définit le mouvement du *Dasein* comme « être-jeté (*Geworfenheit*) » : « L'étant qui a le caractère du *Dasein* est son Là (*Da*) selon une guise telle que, expressément ou non, il se trouve dans son être-jeté (*Geworfenheit*). Dans l'affection (*Befindlichkeit*), le *Dasein* est toujours déjà transporté devant lui-même » (SZ., 134/114). L'étant caractérisé comme *Dasein* est, qu'il en soit conscient ou non, foncièrement *jeté* au monde. L'orientation lui est donnée par avance sous la forme d'un « d'où (*Woher*) » et d'un « vers où (*Wohin*) » (*Ibid.*) ; autrement dit, il se trouve foncièrement *affecté* et poussé par le monde avant de le connaître et même de se connaître. L'« être-jeté » constitue ainsi la « facticité » (*Ibid.*) existentielle du *Dasein* et non son attitude théorétique.

Dans le cas du psychotique, au contraire, la transcendance et son mouvement vers la hauteur deviennent alors tellement excessifs que le *Dasein* ne peut plus coopérer avec ses éléments facticiels, la « facticité », l'« affection (*Befindlichkeit*) » et l'« être-au-monde ». Ils se trouveraient alors *jetés* à un certain monde de telle manière qu'ils effaceraient l'aspect facticiel de celui-ci. La *Verstiegenheit* est ainsi caractérisée par *l'excès du mouvement vers la hauteur sur les éléments facticiels*.

Le mouvement excessif de la *Verstiegenheit* doit ainsi se distinguer rigoureusement de celui exstatique du *Dasein*. C'est pour cela que Binswanger insiste sur le caractère indu de la *Verstiegenheit* en soulignant la présence du préfixe allemand « *ver* ». Pour reprendre tout cela suivant la terminologie de Marc Richir, le mouvement apparemment transcendant et primordial vers la hauteur des psychotiques est juste un mouvement « *pseudo-primordial* » (Richir 2010, 20-21). Il serait certes lui-même une montée (*steigen*), mais la façon dont le sujet vise une telle hauteur est caractérisée comme étant *simulée*. C'est ainsi que, en étant séparée des éléments facticiels, son activité est moins destinée à sa propre fin qu'à la chute dans diverses formes de délire psychotique. La *Verstiegenheit* montre ainsi une certaine montée (*steigen*) du sujet vers sa propre fin dans la modalité pathogène (*ver*).

### 1. 2. *La praxis pseudo-pure : le cas d'Ellen West*

Cette transcendance simulée du *Dasein* dans la *Verstiegenheit* est attestée si on se réfère aux activités d'Ellen West, le deuxième cas de *Schizophrénie* – dont la conséquence (le suicide) a sans doute été la plus catastrophique. Les éléments de ses délires psychotiques (le refus de manger et le besoin de ne pas être grosse) font suite à une sorte d'idéalisation des choses et des scènes. Soit à l'activité littéraire (sa passion pour la poésie jusqu'à 17 ans, cf. Schizo., 63), soit au travail (après 18 ans, cf. Schizo., 63-64), les choses lui paraissent idéales et sont élevées à l'état d'objets d'admiration ; elle écrit dans son journal : « *Die Arbeit ist das Opium für Leid und Gram* » (Schizo., 63). L'objet (le « travail (*Arbeit*) ») est idéalisé à tel point que l'existence d'Ellen devrait en dépendre, comme le drogué de l'« opium », pour échapper au « chagrin (*Gram*) ». Sa passion morbide pour l'objet idéalisé est alors décrite par Binswanger comme *une « praxis »* (Schizo., 100) pure dans un caractère *pseudo-primordial*. Et une telle idéalisation se transfigure, quelques années après, en anorexie gravement psychotique.

Binswanger affirme à juste titre que, dans ce mouvement excessif vers la hauteur, les choses et les scènes deviennent « atmosphériques » (*Ibid.*) ou « volatiles » (*Ibid.*). Pour détailler tout cela, il met en contraste une telle légèreté du monde volatilisé avec la praxis (la transcendance) :

Die Praxis ist es, die das Dasein *auf die Erde* stellt, es auf ihr *stehen* und *gehen* lehrt ; richtiger ausgedrückt : In der Praxis, im alltäglichen, vor- und außerberuflichen (familiären, kameradschaftlichen, spielenden, sportlichen) und beruflichen Handeln richtet sich das Dasein *auf der Erde* ein, schafft es sich seinen « Lebensraum » [...] (Schizo., 98).

La « praxis » au niveau de la transcendance du *Dasein* consiste, selon le psychiatre, en ceci qu'elle ne peut déployer son mouvement qu'en s'enracinant dans la « terre (*Erde*) ». Celle-ci a pour fonction de donner à celle-là une certaine orientation composée du mouvement (*gehen*) et du repos (*stehen*). Cette relation cohérente entre la transcendance du *Dasein* et la « terre » en tant que fondement de son activité (*Handeln*) constitue tout ensemble l'« espace vivant (*Lebensraum*) » à chaque phase des activités humaines ainsi que familiales, en « camaraderie », jeux, etc. Le *Lebensraum* fonde ainsi la transcendance du *Dasein* de façon telle que celle-ci ne s'égare pas dans le néant<sup>2</sup>.

Dans le cas d'Ellen, la structure du *Lebensraum* est renversée : « Das Dasein bewegt sich hier mühsam, ja krampfhaft auf der Erde ; das Auf-der-Erde-Stehen wird ihm dauernd streitig gemacht durch ein *Schweben* und *Fliegen in der Luft* und ein *Eingeschlossensein in und unter der Erde* » (Schizo., 99). La manière dont le *Dasein* se rapporte à la terre est alors « spasmodique (*krampfhaft*) ». Cela signifie que, malgré son intention d'être enraciné sur la « terre », il s'efforce de s'en éloigner. Sa transcendance devient « flottante (*schweben*) » ou « aérienne (*fliegen*) » puisque rien ne l'arrête plus au sein d'un mouvement indu vers la hauteur (la *Verstiegenheit*). Du côté du *Lebensraum*, les choses apparaissent d'une manière si légère qu'elles perdent toute concréture et sont transformées en un certain objet idéal, et même abstrait, ainsi que l'« opium » évoqué par la patiente ; du côté du *Dasein*, sa transcendance est alors déformée en une « praxis » (le « travail ») pseudo-primordiale. *La Verstiegenheit prive ainsi la transcendance du Dasein des éléments facticiels et, suivant l'atmosphérisation de ceux-ci, lui donne une certaine légèreté morbide.*

---

2. Il faut noter que, en revenant à la méthode phénoménologique avant sa mort, Binswanger ne considère plus ce *Lebensraum* comme espace faisant partie du « projet » du *Dasein* mais comme complexe d'*aisthesis*, de *mnémé* et de *phantasia* : « Nous savons en effet que dans toute appréhension originelle, le rétro-souvenir ou le mnémétique est à l'œuvre avec la prescription de la formation en image (= *Phantasia*) qui lui est propre » (*Wahn*, 112/95).

## 2. DE L'IDÉAL TRANSCENDANTAL À L'IDÉAL EN *VERSTIEGENHEIT*

### 2. 1. *Le surgissement de l'objet idéal dans la psychose et son caractère phénoménologique*

Ayant ainsi formulé les traits daseinsanalytiques de la *Verstiegenheit*, il nous est désormais possible d'examiner ici le problème de l'« idéal » en *Verstiegenheit*, de son fonctionnement et enfin de son rapport à l'idéal au sens de la philosophie transcendantale (Husserl et Kant). Binswanger le caractérise en expliquant sa propre conception de la *Verstiegenheit* :

Ici [à savoir, dans la présomption au niveau des psychopathes schizoïdes], la présomption (*Verstiegenheit*) signifie autre chose qu'un simple égarement dans la mesure où il ne s'agit pas seulement d'une impossibilité de poursuivre sa marche au sens de l'expérience, mais d'un être coincé ou d'un être rivé à un niveau de hauteur déterminé ou à un barreau d'une problématique humaine. Son « ordre de hauteur » extrêmement mobile est méconnu dans son essence et figé, ou pseudo-absolutisé (*verabsolutiert*), dans un « problème », un idéal, une idéologie déterminés » (Drei., 6-7/29, la traduction française est légèrement modifiée ainsi qu'« absolutisé » en « pseudo- absolutisé »).

Binswanger affirme qu'il s'agit d'une certaine structuration (l'« ordre de hauteur ») des activités dans la vie du psychotique. Cela revient à dire que, loin d'être un « égarement » incompréhensible ou antisocial, la conscience psychotique est axée sur *une certaine visée*. Celle-ci est décrite par l'auteur comme « idéal » ou « idéologie ». Cet « idéal » détermine de façon « pseudo-absolutisée » les activités du psychotique ; elles sont alors « coincées » ou « rivées » à l'idéal sans pouvoir être affectées par les différentes phases de la vie.

C'est ainsi que Suzanne Urban, le cinquième cas de *Schizophrénie*, est obligée de s'occuper, de façon excessive et même délirante, de son époux souffrant sans pouvoir trouver d'autres choix efficaces (Schizo., 386/39). Et ce soin en quelque sorte obsessionnel – et « pseudo-absolutisé » pour sa vie – envahit peu à peu son existence pour aller jusqu'à l'encadrer en sa psychose. L'idéal dans la vie psychotique et schizophrénique a ainsi sa propre structure dans laquelle le sujet vise un certain objet (le « mari » à soigner dans le cas de Suzanne ou le « travail » chez Ellen) auquel son expérience est nécessairement fixée. *Loin d'être la fantasmagorie susceptible d'être désillusionnée, l'« idéal » du psychotique a pour fonction de déterminer a priori ses comportements*. Et, au lieu de prescrire la condition de possibilité de l'expérience, cet *a priori* morbide réduit la multiplicité d'expériences à un unique acte étrange (le « soin » pour Suzanne ou la « praxis » d'Ellen), c'est-à-dire aussi au délire.

Le statut phénoménologique de cet « idéal » pseudo-absolu pourrait être précisé si on le met en contraste avec l’« objet idéal » que Husserl présente dans la deuxième de ses *Recherches logiques*. Il y affirme que l’objet idéal doit se distinguer rigoureusement de l’objet réel (*real*). Ce dernier peut être situé en dehors de la conscience (LU II/1, 123/145) et devenir son corrélat dans la structure intentionnelle. Au contraire, l’objet idéal et son sens se trouvent exclusivement « dans la pensée (*im Denken*) » (LU II/1, 125/147). Cela veut dire que, loin d’être appréhendé réellement comme objet de la perception, il reste juste des « contenus » de la conscience : « L’être de l’idéal est donc, bien entendu, un être dans la conscience. Aussi l’appelle-t-on avec raison : contenu de conscience » (LU II/1, 123/145). Dès que ce contenu est appréhendé réellement – ou de façon subreptice – comme objet existant, il disparaît tout de suite puisqu’il n’y a en principe aucune forme correspondante à son contenu.

Certes, on pourrait considérer alors que l’objet idéal au sens husserlien a un certain caractère commun avec l’objet idéal du psychopathe en ceci que tous les deux restent juste des produits « dans la pensée ». Mais la proximité entre ces deux types d’« idéal » dévoile aussi une certaine distance abyssale qui les sépare. Car l’objet idéal élaboré par la pensée délirante du psychotique fonctionne pour lui comme une *visée* ou un *référent*. L’acte faisant écho à cette visée n’est, comme on l’a vu dans le cas d’Ellen, rien d’autre que la « *praxis* » pure dans le mouvement pseudo-primordial vers la hauteur, c’est-à-dire la *Verstiegenheit*. Tout cela signifie que l’objet idéal (l’« idéal » ou l’« idéologie ») du psychotique n’est plus seulement un objet élaboré dans sa pensée mais se met à déterminer ses activités dans la modalité morbide.

En outre, cette différence est vérifiée si l’on porte attention au motif de l’objet idéal dans la phénoménologie husserlienne. En effet, c’est pour souligner la différence « catégoriale » des objets intentionnels que Husserl présente l’« objet idéal » :

[...] loin de le [le « sens » de l’objet idéal] nier, nous accordons au contraire de l’importance au fait qu’il y a au sein de l’unité conceptuelle de ce qui est [...], une différence catégoriale fondamentale dont nous tenons précisément compte quand nous distinguons entre être idéal et être réel, entre être en tant qu’espèce et être en tant qu’individu (LU II-1, 125/147).

Le statut de l’objet idéal ne peut et doit pas se limiter à un objet psychique produit dans la pensée. Car, selon Husserl, il indique par lui-même une certaine « catégorie » du phénomène. Celui-ci est découpé, selon ses propres caractère et modalité, entre l’« être réel » (individu) et l’« être idéal » (espèce). Une telle distinction fonctionne comme fondement de l’« unité conceptuelle » de l’être auquel se rapporte la conscience intentionnelle. C’est

alors pour cela que Husserl insiste sur le fait que l'objet idéal ne peut jamais être « supprimé » (*Ibid.*) ni être traité comme objet « fictif » (LU II-1, 124/146<sup>3</sup>) bien qu'il soit juste une produit ou un « contenu » dans la pensée ; et, à l'époque des *Idées I*, il va jusqu'à affirmer que l'idéalité constitue la « possibilité » (Hua. III-1, 346/501) de déterminer totalement les données et les choses : « *toute donnée imparfaite [...] recèle en soi une règle qui commande la possibilité de son perfectionnement* » (Hua. III-1, 346/500<sup>4</sup>). L'idéalité en tant que contenu de la conscience fonde ainsi *potentiellement* la nécessité et le perfectionnement de la constitution de l'expérience.

Il est pourtant évident que la différence catégoriale n'est plus valable lorsque l'on considère de plus près les activités du psychotique. Dans le cas du psychotique, l'objet idéal en tant que produit dans la pensée dépasse cette distinction catégoriale entre « individu » et « espèce ». Car il apparaît comme « réel » (uniquement pour les patients) pour prescrire alors l'acte délirant des patients ainsi que la prétendue « praxis » (Ellen West) pure dans l'« opium ». Pour expliquer tout cela en suivant la différence catégoriale husserlienne, l'« *objet idéal* » ne se contente plus de se limiter au produit ou au contenu de la pensée, mais amène le sujet à l'appréhender comme une certaine visée dans le caractère quasiment réel.

Dépassant ainsi la limite fondamentale entre le réel et l'idéal, l'objet idéal (l'« opium » de West ou le mari à soigner de Urban) peut glisser alors d'un domaine (idéal) à l'autre (réel). Cela revient à dire qu'il apparaît de façon telle qu'il décompose l'« unité conceptuelle » et la « différence catégoriale » de l'objet. C'est dans un tel effondrement de la limite que l'idéal du psychotique devient « présomptueux ». En ce sens, on peut affirmer que l'*idéal présomptueux du psychotique nous permet de voir une certaine apparition bien particulière, et même anormale, d'un objet qui ne pourrait plus être intégré dans la distinction catégoriale du réel et de l'idéal*.

3. « Naturellement, il n'est pas dans notre intention de placer l'*être de l'idéal* sur le même plan que l'*être-pensé du fictif ou de l'absurde* (*Gedachtsein des Fiktiven oder Widersinnigen*). Ce dernier n'existe absolument pas, rien ne peut être énoncé à son sujet dans un jugement catégorique au sens propre » (LU II-1, 124/146). Ainsi, l'idéal présomptueux du psychotique, relevant de l'« être-pensé fictif ou de l'absurde », n'aurait pas sa place dans l'idéal husserlien et sa différence catégoriale d'avec le réel.

4. C'est ainsi que Husserl distingue, aux § 74 de ses *Idées I*, les concepts « idéaux » dont font partie intégrante les concepts géométriques et les concepts « descriptifs » relevant des essences morphologiques. Il va sans dire que cette distinction est faite à l'instar de la limite kantienne du concept et de l'intuition. En effet, il l'affirme au même paragraphe : « Cette idéation érige les essences idéales en « *limites* » idéales que l'on ne saurait par principe découvrir dans aucune intuition sensible et dont se « *rapprochent* » plus ou moins, sans jamais les atteindre, les essences morphologiques considérées » (Hua. III-1, 155/237).

## 2. 2. *L'idéal transcendental sans bornes et la ruine de l'expérience dans la psychose*

Pour détailler le problème de l'idéal sans limite dans la vie psychotique, il est nécessaire de se référer à l'« idéal transcendental » tel qu'il est dégagé par Kant dans la Dialectique transcendante de sa *Critique de la raison pure*. Car il y désigne un certain moment où, en se séparant de l'expérience concrète (l'apparition et l'intuition), l'idéal transforme cette expérience en une sorte de dogmatisme. Certes, comme l'indique Monique David-Ménard<sup>5</sup>, un tel idéal sans bornes ne doit pas se rapporter directement aux phénomènes pathologiques. Mais, comme on le verra ci-dessous, il impliquera lui-même une certaine transformation de l'idéal en un idéal présomptueux tant au de niveau de la vie psychotique qu'humaine.

Kant définit sa conception d'« idéal transcendental » de la manière suivante : « Ce que j'appelle *idéal* paraît être encore plus éloigné de la réalité objective que l'idée, et par là j'entends l'idée non seulement *in concreto*, mais *in individuo*, c'est-à-dire en tant que chose singulière déterminable, ou absolument déterminée par l'idée seule » (KrV, A568/B596, trad. fr., 1193). L'« idéal » est, selon Kant, une « chose (*Ding*) » individuée *uniquement* par l'idée ; autrement dit, il s'agit d'une chose qui n'aurait trait à aucun type d'expériences et d'apparitions dans le champ intuitif. Le caractère extrêmement paradoxal de l'« idéal » consiste alors en ceci qu'il peut être posé *in individuo* et déterminé totalement dans la pensée alors qu'il ne peut jamais être lui-même l'objet des expériences sensibles susceptible d'être mis en intuition<sup>6</sup>.

C'est pour affirmer l'idée de perfection et de détermination complètes de l'être humain (l'« humanité parfaite », *ibid.*) que l'auteur propose l'« idéal transcendental ». Cette perfection idéale doit résider dans l'idée, et non dans l'expérience particulière, et déterminer *a priori* celle-ci. C'est ainsi que Kant

5. En examinant le lexique kantien concernant les phénomènes négatifs, notamment la « folie (*Wahn*) » et l'« hallucination (*Blendwerk*) » (traduction par l'auteur), David-Ménard s'abstient, malgré son intention psychanalytique, de mettre en rapport direct et hâtif la « folie » kantienne avec la terminologie portant sur les maladies mentales : « C'est un vocabulaire propre à l'auteur et qui n'a été repris ni par la psychiatrie ni par la littérature, mais qui, par contre, à cause de l'attention de celui-ci aux ressources de la langue allemande, est une référence du grand dictionnaire Grimm, qui le cite précisément, alors que le texte lui-même est rarement lu » (Ménard 1990, 114).

6. Frank Pierobon désigne de manière très compréhensible ce caractère paradoxal de l'idéal. Notre discussion doit beaucoup à sa remarque : « On peut bien dire que cette pensée de l'idéal comme *omnitudo realitatis* atteint concrètement la connaissance absolue d'un entendement intuitif, mais elle l'atteint comme l'on pourrait supposer qu'une fusée atteindrait le centre du soleil ; elle aura fondu avant » (Pierobon 1990, 352-353).

écrit : « [...] elle [la détermination complète] se fonde sur une idée qui a son siège uniquement dans la raison, laquelle prescrit à l'entendement la règle de son usage intégral » (KrV., A573/B601, 1197). L'aspect essentiel de l'« idéal transcendental » a pour objectif de « régler » la faculté de l'entendement humain pour que celle-ci ne déborde pas ses propres champs.

Or, sans se contenter de construire l'édifice de l'expérience humaine fondée sur l'idée de la Raison et l'idéal de la perfection de l'humanité, la sagacité de Kant consiste à prendre en compte certains cas possibles où l'entendement humain déborde, à cause de l'idéal, ses propres champs et expériences. Kant désigne un tel aspect négatif – la « condition négative (*conditio sine qua non*) » selon lui (A611/B639, 1223) – de l'idéal en disant :

Mais vouloir réaliser l'idéal dans un exemple, c'est-à-dire dans le phénomène, comme le sage dans un roman, c'est ce qui est impraticable (*untunlich*) et paraît en outre peu sensé et peu édifiant en soi (*etwas [...] Erbauliches an sich*), puisque les bornes naturelles, en ruinant (*Abbruch tun*) continuellement l'intégralité qui est dans l'idée, rendent toute illusion (*alle Illusion*) impossible dans une pareille tentative, et par là nous conduisent à regarder comme suspect et comme purement fictif le bien même (*das Gute selbst*) qui est dans l'idée » (KrV., A570/B598, 1194).

Kant décrit que, si l'idéal était réalisé dans le monde phénoménal, l'entendement humain devrait dépasser ses propres limites (les « bornes naturelles »). Le sujet se trouverait alors dans une certaine « illusion » que les choses – le « bien », la « liberté », etc. se trouvant exclusivement dans la pensée sous la forme d'idées – pourraient apparaître dans le champ intuitif et par là iraient jusqu'à y être saisies par sa faculté cognitive. L'idéal deviendrait alors, dans le contexte de la preuve cosmologique, *présomptueux* (la « prétention (*Anmaßung*) », cf. KrV., A609/B637, 1222). Cette « prétention » se mettrait à modifier de façon négative l'expérience humaine. De cette manière, la réalisation de l'idéal implique un certain effondrement (la « ruine (*Abbruch*) ») de la limite et de la structure (l'« édifice ») de l'expérience humaine.

Il serait sûr alors qu'une telle *ruine* de l'expérience laissée après la disparition des « bornes » prépare un terrain propre aux activités du psychopathique. Tout cela apparaît si on se réfère à l'analyse de Binswanger sur le cas de Lola Voss. De nature autistique et schizophrénique, Lola a pour idéal (présomptueux) d'« avoir-la-paix (*Ruhehaben*) » ou d'« être-laissée-en-paix (*Inruhegelassenwerden*) » dans sa chambre (Schizo., 308-309/42). Son expérience n'arrive plus à faire la distinction entre l'aspect réel et l'aspect idéal comme dans le cas de l'effondrement de la limite désigné par Kant. Et, dans sa vie, l'idéal (celui d'« être toute seule ») pénètre dans le réel et produit ses activités psychotiques. On pourrait affirmer dès lors que le renversement de la relation entre l'idéal et le réel fait écho à ce que Kant décrit comme effondrement de l'expérience dans l'idéal sans bornes ; en somme, l'*idéal* pré-

*somptueux du psychotique peut et doit être discuté dans l'horizon de l'idéal transcendental sans bornes dégagé par la philosophie transcendante.*

Cette « ruine » de l'expérience est détaillée, du côté de Binswanger, dans l'optique daseinsanalytique :

Mais cela [l'idéal de Lola d'« être toute seule » et de « s'enfermer »] suppose un projet de monde (*Weltentwurf*) dans lequel l'étant et par-dessus et tout, et principalement, les « co-étants (*Mitdaseienden*) » ne deviennent accessibles que sous le régime d'un projet de monde du défaut d'intimité (*Unvertrautheit*), de l'inquiétante étrangeté (*Unheimliches*) ou, ce qui revient au même, sous le régime de l'attente préalable du menaçant (*Vorerwartung des Bedrohlichen*) (Schizo., 309/42).

Selon Binswanger, l'idéal sans bornes de Lola fait ressortir non seulement le caractère solipsiste de sa personnalité mais aussi une certaine modification de sa structure existentielle. Le caractère morbide de celle-ci consiste en ceci que le « projet (*Entwurf*) » n'est plus appuyé sur telle ou telle orientation existentielle (« d'où (*Woher*) » et « vers où (*Wohin*) ») mais exclusivement sur une certaine *lacune* : c'est-à-dire sur l'« inquiétante étrangeté » et la « menace ». Celles-ci font ressortir, dit Binswanger, un « soi aliéné » (*Ibid.*) au sein de l'angoisse. Ainsi, suivant la disparition de la limite entre l'idéal et le réel, l'*Entwurf* devient déserté et continue même à fonctionner *machinalement* dans une sorte de néant (*Unheimlich* ou *Bedrohlich*).

Ayant ainsi examiné le fonctionnement de l'idéal sans bornes sur le plan de la vie psychotique, on pourrait définir trois étapes suivant lesquelles l'idéal transcendante s'éclate en un idéal présomptueux : 1) d'abord, l'idéal transcendental devenu prétentieux (*Anmaßung*) perd ses propres « bornes » et se met à envahir les expériences particulières ; 2) ensuite, suivant un tel envahissement, la structure de celles-ci se trouve « ruinée » ; 3) enfin, sur le plan des activités facticielles, les choses et les scènes sont transformées en *Unheimlich* et en *Bedrohlich* qui rendent isolé et machinal le projet du *Dasein*. Il nous est dès lors possible d'affirmer que l'« idéal transcendental » sans bornes présenté par Kant se transpose, sur le plan de la vie psychotique, en idéal présomptueux qui provoque la transformation du *Dasein*. Et la ruine de l'expérience laissée après le dépassement des bornes constitue ainsi un certain terrain propre, et possible, à la psychose.

### 2. 3. *Du monogramme transcendental à l'expression délirante : Les cas de Suzanne Urban et de Lola Voss*

Kant détaille dans sa Dialectique transcendante ce qui s'exprime dans une telle ruine de l'expérience humaine. Ces expressions dans le chao dogmatique sont décrites par l'auteur comme « monogramme » de la pensée humaine :

Il en est tout autrement des créations de l'imagination au sujet desquelles personne ne peut donner aucune explication ni aucun concept intelligible, comme des *monogrammes* qui ne sont que des traits épars que ne détermine aucune règle qu'on puisse indiquer et qui forment en quelque sorte plutôt un dessin flottant au milieu d'expériences diverses qu'une image déterminée (KrV., A570/B598, 1195).

Si l'idéal dépassant ses bornes est tenu, du côté de l'ego, comme réel, cet ego ne déborde pas seulement ses propres champs d'expériences. Mais aussi, perdant la concrétude, la cohérence de son expression devient déchainée (ou « éparse ») et, par là, transformée en une série de mots et de signes « simplement fictifs » (*bloße Erdichtung*, cf. KrV., A570/B598, 1194). La logique de l'expression de l'ego devient désormais incompréhensible pour autrui ; en somme, l'expression devient une sorte de « monogramme ». Tout cela signifie que, selon la terminologie kantienne, l'entendement et sa faculté cognitive sont entièrement caractérisés dans un état « indéterminé (*unbestimmt*) » (KrV., A573/B601, 1197) ou, dans le contexte de la preuve cosmologique, « inconditionné (*unbedingt*) » (KrV., A604/B632, 1218).

Cet état inconditionné et le « monogramme » transcendental qui l'habite sont attestés dans les activités du psychotique au regard de l'analyse du cas de Suzanne Urban. C'est ce que Binswanger explique avec le thème *isolé* de ses activités :

Tout d'abord, la malade capte de façon impérieuse et exclusive le monde d'autrui pour le diriger vers le thème et, par là, s'accentue, naturellement, la rupture de toute communication véritable avec le monde. Suzanne Urban ne tolère aucune autre conversation puisqu'elle-même, en fait, ne s'intéresse plus qu'au cancer de son mari (Schizo., 387/40).

Suzanne Urban s'attache exclusivement à la maladie (le « cancer ») de son mari. Cela signifie que le soin exclusif de son mari est le seul « thème » valable dans sa vie. Ce thème unique exclut d'autres affaires de sa vie et, par là, est élevé jusqu'à la hauteur de l'idéal. Les mots, la parole et la communication à chaque phase de ses comportements y sont alors absorbés en étant séparés (« rupture ») des possibilités d'être variés flexiblement. Ce thème unique pèse ainsi sur ses vécus avec son propre « poids » (Schizo., 386/40). C'est pour cela que sa manière de se comporter doit avoir l'air présomptueux, voire même orgueilleux, pour son entourage : « elle ne "croit" plus en personne, elle tient les gens pour mauvais, le personnel infirmier lui semble négligent » (Schizo., 387/41). Suivant l'isolement du thème, les gens et leurs comportements paraissent à Suzanne négatifs (« mauvais ») ; et son rapport à eux ne peut plus être exprimé que sous la forme d'« indignation » (Schizo., 387/40) incompréhensible pour eux ; l'expression devient ainsi « monogramme » au niveau intersubjectif de sa vie. C'est en ce sens qu'il nous est

possible d'affirmer qu'il s'agit d'*une certaine trace du « monogramme » transcendental dans la phase facticielle de la vie psychotique*.

En outre, ce « monogramme » comme conséquence inconditionnée de l'idéal transcendental sans bornes est transposé, sur le plan des activités du psychotique, en des expressions étrangères. Tout cela apparaît si on porte attention au jeu sur les mots que pratique Lola Voss. Elle enchaîne des mots de façon en quelque sorte rituelle ou supersticieuse :

Elle [Lola] se détourne toujours si elle rencontre dans la rue un homme avec une telle canne, car elle y lit la chose suivante : « canne de marche » en espagnol se dit : « bastón », le « on » inversé donne *no*, gomme en espagnol se dit « *goma* », dont la syllabe initiale donne l'anglais *go*, ensemble *no go*, tourner bride et ne pas poursuivre sa route. Si elle n'a pas suivi ce signe, toujours un malheur la frappe. Quand elle est intérieurement très angoissée et voit que quelqu'un appuie son visage sur sa main, cela la calme (Pourquoi ?). « Main » en espagnol = « *mano* », la deuxième syllabe est *no*, « visage » = « *cara* », prononcé en anglais « *care* » = souci, d'où « *no care* » = « aucune raison de te faire du souci », « *no cuidado* » (en espagnol, « ne sois pas soucieuse ») (Schizo., 297-298/24-25).

Les mots entendus et prononcés par Lola sont destinés à être combinés l'un avec l'autre pour être figurés en telles ou telles syllabes. Cette combinaison est *mécanique*, et même trop *systématique*, puisque les mots (« *bastón* », « *goma* », « *mano* ») sont alors réduits à leur sens uniforme (« *no go* », « *no care* ») en échappant à la pluralité des sens ; corrélativement à tout cela, du côté de Lola, son attitude doit être *supersticieuse* ou *rituelle* puisqu'elle traduit les mots juste pour pouvoir échapper ou non aux « angoisses » terrifiantes ; si elle ne pouvait pas ressentir des « signes » positifs dans les mots, elle serait angoissée sans en connaître la raison. Les mots fonctionnent, en ce sens, comme une sorte d'*« oracle* » (Schizo., 315/51) qui prescrit son destin.

Loin d'être un simple jeu de mots entre les différentes langues (l'anglais et l'espagnol), il s'agit, dans l'expression de Lola, d'une *pseudo-nécessité* tant mécanique (ou *machinale*) que *supersticieuse* qui détermine *a priori* son expression. *Le « monogramme » laissé après la ruine de l'édifice de l'expérience est transposé, sur le plan de l'expression du sujet, en une figure mécanique du côté objectif et supersticieuse du côté subjectif.*

#### *2. 4. La significativité imaginative dans la quasi nécessité de l'expression psychotique*

La preuve cosmologique, d'où ressort l'un des exemples du « monogramme » transcendental, dans la Dialectique transcendante, nous permettra d'éclaircir la structure transcendante de la nécessité supersticieuse qui

détermine l'expression de Lola. Se trouvant dans une sorte d'« orgueilleuse prétention » (KrV., A612/B640, 1224), la thèse cosmologique prétend poser l'être comme s'il était *nécessaire* et *suprême*, alors que, *de facto*, il est lui-même juste une chose qui répète l'apparition et la disparition dans le monde phénoménal. Cet idéal cosmologique est désigné et critiqué par Kant de la manière suivante :

Tout le problème de l'idéal transcendental revient donc soit à trouver pour la nécessité absolue un concept, soit pour le concept d'une chose l'absolue nécessité de cette chose. Si l'on peut faire l'un des deux, on doit aussi pouvoir faire l'autre ; car la raison ne reconnaît comme absolument nécessaire que ce qui est nécessaire d'après son concept. Mais l'un et l'autre sont au-dessus de (*übersteigt*) tous les efforts que nous pouvons tenter pour satisfaire sur ce point notre entendement, et de toutes les tentatives aussi que nous pouvons faire pour le tranquilliser sur cette impuissance qui est la sienne (A612-613/B640-641, 224-1225).

En critiquant la thèse cosmologique de l'être nécessaire, Kant dégage à juste titre une certaine circularité du « concept » et de la « nécessité » : le premier, aussitôt qu'il est déduit de la chose, est érigé en « nécessité absolue » sans tenir compte du fait qu'il doit être déduit de telle ou telle chose particulière ; corrélativement à tout cela, cette dernière est déterminée comme un certain « concept » alors qu'elle ne peut pas apparaître directement dans le monde phénoménal ni être mise en intuition. En somme, l'un est déduit par l'autre, et *vice versa*, dès qu'il est posé. Cette circularité caractéristique de la thèse cosmologique indique que l'être nécessaire est posé « subrepticement » (KrV., A583/B611, 1203) en négligeant la faculté cognitive de l'entendement ; autrement dit, elle pose l'être en présupposant un certain état « inconditionné » (KRV., A580/B608, 1201). Le concept et la nécessité, ainsi que leur circularité, se trouvent donc « au-dessus (*übersteigt*) » de tous les efforts de l'entendement.

Il nous est alors possible d'affirmer que la position de l'être nécessaire dans une telle circularité fait écho à l'expression du psychotique, et ceci pour deux raisons :

1) premièrement, il s'agit de la structure *circulaire* de l'expression de Lola. Son expression est, comme on l'a vu, appuyée exclusivement sur la superstition. La logique et le système de celle-ci l'obligent à poser telles ou telles choses comme *nécessaires* pour qu'elle puisse échapper à l'angoisse. Prenant la forme d'oracle, la combinaison des mots détermine mécaniquement – ou *a priori* – ses comportements (« no go », « no care ») et son état d'âme (« angoisse »). Et, en posant subrepticement les choses comme être *nécessaire* pour sa vie, elle doit faire face à un certain nombre d'alternatives telles que l'« angoisse » ou le « calme », le positif (« go ») ou le négatif (« no go »), etc. Aussitôt qu'elle trouve un signe négatif dans une syllabe, elle est

angoissée ; et, pour échapper à ses angoisses, elle doit en appeler à la nécessité superstitieuse. Tout cela signifie que, comme pour la thèse cosmologique, il s'agit ici d'une certaine structure circulaire. Lola y répète en vain un va-et-vient entre angoisse et superstition sans pouvoir trouver d'autres issues, comme la thèse cosmologique qui s'enferme dans la circularité entre le concept et la nécessité sans pouvoir se baser sur l'expérience concrète.

2) deuxièmement, il s'agit de la significativité de l'expression de Lola. À la manière de la thèse cosmologique qui cherche subrepticement le sens (l'être nécessaire) dans l'état *inconditionné*, Lola cherche le sens des mots selon sa propre logique incompréhensible, c'est-à-dire un monogramme, pour son entourage. Ces deux types d'approches tentent ainsi de figurer le sens dans un certain état *inconditionné* : la preuve cosmologique prend appui sur la subreption pour figurer le sens ; corrélativement à tout cela, dans l'expression de Lola, le sens des choses est figuré de façon tellement subreptice dans sa propre superstition qu'il ne peut être figurée que sous la forme de colère pour son entourage.

La structure de cette significativité dans la subreption peut être détaillée si on se réfère à la discussion de Richir. Car, discutant du même cas psychotique, il précise clairement le passage de l'atmosphérisation (l'« évaporation », cf. Richir 2004, 381) de la vie du sujet psychotique à la transformation de l'expression : « Mais il faut encore voir, ensuite, comme le signale judicieusement Binswanger, que *des sens* sont insérés dans les mots fragmentés en syllabes et dans le passage de celles-ci d'une langue dans une autre » (Richir 2004, 378). La tentative de Lola de combiner les mots signifie, selon Richir, que son expression est réduite à la « langue », c'est-à-dire à tel ou tel système fixé. Alors, elle répète machinalement la fragmentation des mots en syllabes. Cependant, Richir indique à juste titre que cette réduction de l'expression vivante au système fixé (la superstition chez Lola) ne serait pas due à la perte du sens dans la vie de Lola mais plutôt à une certaine structure bien particulière de la signification :

Autrement dit, c'est la langue, à la fois dans la matérialité (kinesthésique) de ses syllabes et dans les intentionnalités imaginatives de signification qui les « accompagnent » au *Phantomleib*, qui permet, pour ainsi dire, de fragmenter l'angoisse et de l'« abréger » dans le comportement de fuite (Richir 2004, 379).

Les données, soit des mots, soit des vues, sont destinées à être « fragmentées » en des matérialités au lieu d'être figurées en des sens. Selon Richir, cela signifie que l'intentionnalité est transformée en une intentionnalité « imaginative » : plus précisément, elle vise sans cesse l'objet inexistant, et même non vécu, à savoir l'« angoisse » dans sa modalité machinale (*Phantomleib*) ; autrement dit, elle est fixée dans l'angoisse en s'efforçant de

la fragmenter pour que la patiente puisse échapper (la « fuite ») à elle. Comme on l'a vu, Lola est obligée inévitablement à faire face à l'alternative de l'angoisse et de la superstition. Cela signifie que l'« intentionnalité imaginative » ne cesse de chasser ce qui n'est pas vécu (l'« angoisse ») par le sujet sans pouvoir en connaître la conséquence. De cette manière, le sens est ainsi figuré, au sein de la vie psychotique de Lola, dans un système fixé et même devenu machinal (la « langue ») et son acte en quelque sorte obsessif de chasser (ou de fragmenter) l'angoisse.

### 3. PSYCHOSE ET RAISON

#### 3. 1. *De l'Übersteigen au Versteigen*

Si, comme on l'a vu dans les discussions ci-dessus, la *Verstiegenheit* est transposée à partir de l'« idéal transcendental » sans bornes, il est nécessaire de réfléchir au problème de la Raison dans la philosophie transcendante. Car, selon Kant, l'idéal doit résider, *en principe*, dans l'idée de la Raison et non dans telles ou telles expériences particulières. C'est ainsi que l'idéal n'est, pour l'auteur, rien d'autre que l'« idéal de la raison pure » (KrV., A574/B602). C'est dès lors en remontant au problème de la nature de la Raison que doit être discuté l'idéal perdant ses propres bornes. Ce problème est, en effet, annoncé par Kant lorsqu'il inaugure la première édition de *Critique de la raison pure* :

La raison humaine a cette destinée particulière, dans un genre de ses connaissances, d'être accablée de questions qu'elle ne peut écarter ; car elles lui sont proposées par la nature de la raison elle-même, mais elle ne peut non plus y répondre, car elles dépassent (*übersteigen*) tout pouvoir de la raison humaine (KrV., A VII, 725).

Selon Kant, la Raison pure a pour nature de poser des questions qui « dépassent » foncièrement la capacité de la connaissance et de l'expérience fondées sur la « raison humaine ». Car ce qu'elle cherche dans son mouvement infini n'est pas telles ou telles lois ou règles typiques de l'expérience particulière mais une certaine condition de possibilité qui conditionne *a priori* cette expérience même. Cela revient à dire qu'elle a pour nature de « dépasser (*übersteigen*) » le monde sensible et l'expérience qui s'y fait.

Le génie kantien consiste alors à révéler non seulement la condition de possibilité de la connaissance humaine mais aussi *le fait* que l'expérience humaine fondée sur le mouvement infini de la Raison ne peut pas éviter de déborder ses propres expériences et champs et de tomber dans l'erreur. Un tel dépassement (*übersteigen*) de la Raison ainsi que son effet négatif sont

caractérisés par Kant comme « prétention (*Anmaßung*) » (KrV., A462/B490, 1117<sup>7</sup>). Au cours de ce mouvement présomptueux, les erreurs sont imposées de façon « inévitable » (KRV., A486/B514, 1134) à la connaissance humaine : d'abord sous la forme d'une série de questions antinomiques (A426-461/B454-489, 1086-1116) ; ensuite, sous la forme de « monogramme » dans l'« idéal transcendental » sans borne ; et, comme on l'a vu dans le paragraphe précédent, celui-ci devient, sur le plan de la vie facticielle, un germe de l'idéal présomptueux typique des activités des psychotiques.

Tout cela signifie que, si on remonte à la source du délire psychotique (la *Verstiegenheit*), on y trouve un certain effet négatif (la « prétention ») de la Raison pure. Plus précisément, les versants excessifs (*Übersteigen* et *Anmaßung*) de celle-ci imposent de façon inévitable à la connaissance humaine certaines erreurs (l'antinomie et l'idéal individué sans bornes) et se transfigurent en un certain mouvement indu vers la hauteur (*Verstiegenheit*) ; en somme, *il s'agit, dans la vie psychotique, en quelque sorte d'une transposition de l'Übersteigen en le Versteigen*. C'est pour tout cela que, sans se limiter au simple délire, les activités de Lola Voss sont encadrées dans une pseudo-nécessité (la « superstition ») – ou le pseudo-*a priori*, si on ose dire – qui détermine négativement ses activités, comportements et formes intersubjectives. En ce sens, il nous est dès lors possible d'identifier l'effet négatif et inévitable de la Raison pure comme une des sources majeures du délire psychotique.

### 3. 2. *Le délire psychotique comme psychose transcendante*

La maladie psychotique ne pourrait et devrait être considérée ni comme la déraison ou la folie de la vie humaine ni comme une maladie observable dans le registre empirique, si le mouvement infini de la Raison, c'est-à-dire l'*Übersteigen*, et ses effets négatifs (*Anmaßung*) n'était transposé dans la vie psychotique. Autrement dit, le pathogène doit se trouver non pas en dehors du mouvement infini de la Raison pure mais au sein de l'effet négatif de celle-ci.

Il est nécessaire de citer la remarque de Richir pour expliciter ce problème de la Raison dans la psychose. Dans *L'expérience du penser*, l'auteur explique ainsi la fonction de l'idéal dans le système architectonique kantien : « Simplement, l'idéal qui s'est couché derrière l'horizon est comme une sorte de foyer virtuel (une “fiction”) qui opère *régulativement* (et non

7. Kant l'indique dans le contexte de l'antinomie de la raison pure : « Pour représenter les brillantes prétentions (*die glänzenden Anmaßungen*) de la raison, étendant son domaine au-delà de toutes les limites de l'expérience, nous n'avons eu recours qu'à de sèches formules, qui contiennent seulement le fondement » (KrV., A462-463/B490-491, 1117).

constitutivement) la synthèse du multiple de notre idée » (Richir 1996, 134). L'idéal a, écrit Richir, pour authentique fonction de synthétiser *virtuellement* nos idées et de régler notre entendement pour que celui-ci ne puisse dépasser sa propre limite. Cela veut dire qu'il doit rester purement dans l'idée de la chose même et non dans telle ou telle partie de la chose susceptible d'être mise en intuition. Il donne, dès lors, à la connaissance humaine des *possibilités* (et non des réalisations) de la détermination intégrale des prédictats possibles de la chose.

L'aspect essentiel de l'« idéal » dégagé par Richir consiste à trouver dans un tel fonctionnement régulateur (et non constitutif) de l'idéal un certain moment de fondation transcendante du système philosophique. Il nomme ce moment « transmutation du langage phénoménologique dans la langue philosophique qui le rend méconnaissable dans la langue philosophique » (Richir 1996, 128). Suivant le surgissement de l'idéal, les choses flottant de manière indéterminée dans l'idée, et faisant partie intégrante du « langage phénoménologique », deviennent capables d'être déterminées et découpées dans tels ou tels prédictats. Tout cela signifie, selon Richir, que le caractère unitaire (l'« Un » selon le terme platonicien ou néoplotinien et l'« invariant » selon Husserl, cf. Richir 1996, 129) du système philosophique (la « langue philosophique ») se met à stabiliser de façon « méconnaissable » le langage phénoménologique aux dépens de la pluralité de sens ; en somme, le système philosophique ne peut être fondé que là où le sens phénoménologique et son caractère concret sont transposés dans le cadre onto-théologique<sup>8</sup>. Le statut des délires psychotiques est alors repéré dans une telle « transmutation » :

C'est dire que la détermination intégrale des êtres (*Wesen*) ou des choses [dans l'idéal] est impliquée par la langue philosophique, ou mieux instituée, avant sa condensation dans l'idéal, et que ce n'est qu'une *exigence* de notre Raison (de la langue philosophique) de penser son unité. Exigence nécessaire, sans laquelle, en effet, la langue *se disperserait*, dans une sorte de psychose transcendante, en choses mutuellement extérieures, car ultimement positives, et ce, qu'elles soient sensibles ou intelligibles (Richir 1996, 134).

Richir définit la psychose comme « transcendante »<sup>9</sup>. Cela veut dire qu'il est nécessaire de la discuter dans l'optique du mouvement (ou de

8. Richir indique tout cela en disant : « En d'autres termes encore, on passe à l'onto-théologie, donc à une certaine modalité de l'institution symbolique de la langue philosophique – modalité où celle-ci s'institue sous l'horizon de l'institution du monothéisme philosophique comme institution de l'Un-être et de son aperception *comme originaires* » (Richir 1996, 130).

9. Le même terme est utilisé aussi dans ses travaux ultérieurs. Dans *Phantasia, imagination, affectivité*, l'auteur l'explique comme « cas-limite qui est comme l'horizon transcendental des psychoses » (Richir 2004, 381).

l’« exigence ») de la Raison. Celle-ci exige de la connaissance humaine l’unité des choses pour que celle-là puisse arriver à leur connaissance objective. Dans le cas psychotique, les choses à unifier restent « dispersées » en se trouvant externes les unes aux autres.

Tout cela signifie que les délires psychotiques de la psychose surgissent de façon telle qu’ils ne peuvent plus faire écho à l’exigence de la Raison ; autrement dit, *la psychose et les délires schizophréniques se font de façon telle qu’ils résistent à l’exigence de la Raison et à l’unité de la « langue philosophique » qui s’ensuit*. C’est au cours de cette *résistance* que l’idéal transcendantal sans bornes est transformé en un idéal présomptueux, la *Verstiegenheit*. Pour reprendre le terme de Richir, le psychotique se met alors à se déplacer vers l’« autre côté » (Richir 2004, 380) – ou l’« autre rive » – de la vie humaine saine. L’exigence de la Raison ne pourrait plus poursuivre ce « côté » où domineraient désormais à sa place une logique bien particulière (les « soins exclusifs » de Suzanne ou la « superstition » de Lola) et un système morcelé (le jeu sur les mots de Lola dans la superstition).

Ainsi, loin d’être un type de déraison de la vie humaine, les délires psychotiques nous permettent de voir une certaine manière de vivre dans une situation particulière (l’« autre côté » selon le terme richirien). C’est ainsi que Richir écrit : « c’est bien d’un *système* et d’un “esprit de système” qu’il s’agit, et pour ainsi dire d’un système “désespéré”, *aux bords de l’effondrement* » (Richir 2004, 380, souligné par nous). Le « *système* » particulier qu’élaborent les psychotiques (le jeu sur les mots de Lola dans la superstition, par exemple) indique lui-même une certaine modalité de la vie psychotique : plus précisément, à la fois résistant à l’exigence de la Raison et ressentant la crise d’« effondrement », le sujet refuse de réduire ses vécus et expériences au caractère unitaire de la langue philosophique. Tout cela ne se fait pourtant qu’aux dépens de la concrétude (*Lebensraum* selon l’expression de Binswanger) des activités humaines dans le monogramme transcendantal. La psychose doit être dès lors considérée moins comme une déraison ou un délire en dehors de la Raison que comme *les phénomènes résistant à l’exigence de celle-ci dans l’« autre côté » de la vie humaine*. En ce sens, elle est l’expression de la « psychose transcendantale ».

## CONCLUSION

Ayant ainsi examiné la maladie psychotique et son expression délirante à la lumière de l’« idéal » – et de la Raison – dans la philosophie transcendantale de Husserl et de Kant, on peut et doit affirmer que l’« idéal présomptueux » du psychotique est une trace de l’« idéal transcendantal » sans

bornes. Plus précisément, c'est l'« idéal transcendental » dépassant la *limite* – la « borne » (Kant) entre le monde phénoménal et le monde intelligible ou la différence catégoriale entre l'objet réel et l'objet idéal (Husserl) – qui nous permet de préciser le processus de surgissement de l'idéal présomptueux (et la *Verstiegenheit*) découvert par l'approche daseinsanalytique de Binswanger. Cela revient à dire qu'une série de problématiques relevant de la philosophie transcendante – l'idéal transcendental sans bornes, le « monogramme » de l'expression, *Übersteigen* et *Anmaßung* de la Raison, etc. – se déploie *virtuellement* au-dessous de la « défaillance » apparente de la transcendance du *Dasein*. En ce sens, la tâche qui nous incombe sera désormais de réfléchir aux différents types de délires psychotiques (délires maniaco-dépressifs, mélancoliques etc.) à travers ce prisme, à savoir celui de la « psychose transcendante ».

#### LISTE DES TEXTES CONSULTÉS ET DE LEURS ABRÉVIATIONS

- [Drei]** : **Binswanger (Ludwig)**, *Drei Formen missglückten Daseins. Verstiegenheit Verschrobenheit Manieriertheit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1956 (trad. fr. 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. fr. par J. Verdeaux, *Le cas Suzanne Urban. Étude sur la schizophrénie* (1957), Saint Pierre de Salerne, Gérard Monfort, 2004 ; trad. fr. 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. fr. par Ph. Veysset, *Le cas Lola Voss. Schizophrénie. Quatrième étude*, Paris, PUF, 2012).
- [Wahn]** : *Wahn. Beiträge zu seiner phänomenologischen und daseinsanalytischen Erforschung*, Pfullingen, Günther Neske, 1965 (trad. fr. Par J.-M. Azorin et Y. Totoyan, revu par A. Tatossian, *Délire. Contribution à son étude phénoménologique et daseinsanalytique*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1993).
- [David-Ménard 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.
- [LU II/1]** : **Husserl (Edmund)**, *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (1900), Tübingen, Max Niemeyer, 1993 (trad. fr. par H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer,

*Recherches logiques. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance* (1961), 2 volumes, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2007/2005).

[Hua. III-1] : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913), Husserliana Bd. III-1, hrsg. von K. Schumann, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976 (trad. fr. par Paul Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*. Tome premier : *Introduction générale à la phénoménologie pure* (1950), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2003).

[Janet et Raymond 1903] : **Janet (Pierre) et Raymond (Fulgence)**, *Les obsessions et la psychasthénie II*, Paris, Félix Alcan, 1903.

[KrV A/B] : **Kant (Immanuel)**, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787), Kants gesammelte Schriften, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Bd. III/IV, 1911 (*Œuvres philosophiques*, t. 1, trad. fr. par J. Barni, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1980).

[Pierobon 1990] : **Pierobon (Frank)**, *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique*, préface de M. Richir, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1990.

[Richir 1996] : **Richir (Marc)**, *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie et mythologie*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1996.

[Richir 2004] : *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2004.

[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.

# De la connaissance philosophique

FLORIAN FORESTIER

On peut faire remonter plus ou moins loin et presque à volonté la question de l'origine de la philosophie autant que celle de son extension. Du sein de ce que nous appelons à présent philosophie, de l'intérieur de sa pratique et de sa tradition institutionalisée, nous pouvons chercher le philosophique dans bien des attitudes et formes de pensée, appeler philosophiques de nombreuses questions plus ou moins spontanées, courantes ou abstraites.

Nous pouvons tout aussi bien douter du sens et du statut d'une connaissance philosophique lorsque le tronc dispositionnel et intellectuel de la discipline s'est diffracté en de nombreux rameaux. D'une certaine façon, le philosophique est partout. Il habite nos existences, nos pratiques, nos activités scientifiques et techniques. D'une autre, la philosophie, atmosphérisée, n'est plus nulle part.

Historiquement, il est admis que la question « qu'est-ce que la philosophie » s'est posée une première fois quand quelques savants ou penseurs grecs, confrontés à la méfiance de leurs pairs, à la concurrence technicisante des sophistes, se sont mis en quête d'un nom et d'une compréhension de ce qu'ils faisaient.

La question « qu'est-ce que la philosophie » n'a pas cessé de se poser ensuite, chaque fois qu'un des rameaux issus du tronc philosophique s'affranchissait, s'instituait dans l'unité (réelle ou postulée) de son *telos* propre : autant d'institutions du sens du sens – ou d'une certaine pratique inscrite dans un certain niveau d'appréhension, de capture et de manipulation du sens du réel – en lesquelles la philosophie érigeait des disciplines au sein desquelles elle s'abandonnait et se perdait du même coup – la physique moderne philosophiquement instituée s'affranchissant par les effets de cette institution.

Les tentatives de ré-annexer les disciplines, ou au contraire de justifier une fois pour toutes les frontières n'ont elles-mêmes cessé d'accompagner ces mouvements – la philosophie cherchant tantôt à chapeauter, organiser ou engendrer l'arborescence des sciences et leurs principes, tantôt à se garantir de leur empiétement en instituant plus fermement son propre domaine, tantôt encore en se définissant comme discipline secondaire, épistémologique, incapable de produire par elle-même de la connaissance, et se contentant d'interpréter des connaissances venues d'ailleurs, ou plus radicalement encore, de

mettre en forme les langages dans lesquels s'accomplit la communication de ces savoirs.

Dans le présent texte, nous entendons explorer quelques aspects de cette immense et antique question et nous interroger à nouveau sur le statut de l'activité et de la connaissance philosophiques. La philosophie est pour nous habitée de ce paradoxe qu'elle vise une impossible transparence : enracinée dans une disposition qu'elle n'épuise jamais, dans ce qu'on appellera au choix institution symbolique, forme de vie, envoi destinal, elle demeure en tension – cherchant à se ressaisir, mais portée par des formations de sens dont l'épaisseur seule l'appelle et la motive.

Incapable de se surplomber elle-même – d'instituer une fois pour toute son emprise royale et de clarifier son sens, elle peut cependant – c'est le sens même de la démarche transcendante – se symptomatiser pour se comprendre dans son mouvement. Pour autant, l'abandon de la philosophie et de ses catégories pour une forme d'entente plus archaïque ou originelle paraît tout aussi naïf quand les catégories et dispositions de la philosophie, fragilisées, désancrées de tout fondement, ne cessent d'habiter et de moduler notre existence. La philosophie se poursuit ainsi au sein de son langage, qu'elle entend faire jouer, plastifier : une forme de doute demeure bien sa disposition fondamentale, mais un doute qui ne porte plus sur la véracité ni sur la réalité, ni même qui ne soit animée par la recherche d'un fondement. Un doute qui porte en quelque sorte sur la philosophie elle-même, qui œuvre au sein de son activité qu'il ne cesse de déranger, de suspendre, de déplacer et de moduler.

## 1. LA PHILOSOPHIE INNOMMABLE ?

On pourrait tout d'abord demander pourquoi la question même se pose – pourquoi la philosophie devrait se réfléchir pour justifier du type de connaissance qu'elle procure (si cela a même un sens de parler de connaissance), pourquoi elle devrait répondre d'elle devant une extériorité et ne pas seulement se pratiquer et se poursuivre.

Cependant, elle ne peut pas se retrancher dans la pure *vie philosophique*, car la philosophie s'est aussi instituée sur cette mise en question de son propre sens, et ne peut, contrairement à d'autres formes de pensées ou de sagesses, s'affranchir de cette inquiétude et de cette ombre du non-sens. L'institution de la philosophie elle-même engendre un effet de dissociation, puisque la philosophie, d'emblée, n'entend pas seulement se dire, mais toujours déjà se redire – se répéter pour dire en quoi ce qu'elle dit mérite de l'être, est juste, légitime, fondé. Ce faisait, elle interrompt toujours déjà la

pure (et sans doute fantasmée) expérience de la pensée autant que la quête de sa pure expression. Méfiante, dès les dialogues socratiques, à l'égard de sa transmission et même de l'affirmation, elle est aussi, à son corps défendant, habitée par la médiation de l'idéalité et de ses matérialisations – écriture, images, métaphores.

Pour prendre les choses autrement, la philosophie est peut être à considérer à la croisée de deux tendances ou de deux dispositions : la pulsion de connaissance et de systématisation de la connaissance d'une part, de l'explication d'une « vision du monde », ou plus exactement d'une modalité d'être-au-monde d'autre part.

D'une part en effet elle se pense, explicitement ou implicitement, comme science, comme discours légitime, en quête de sa propre légitimation, habitée par la quête du fondement et le mouvement de son retrait. Ce faisant, elle prolonge et radicalise la pulsion de connaissance, de distanciation et d'objectivation, au risque parfois de se retrouver prisonnière d'un régime de l'objet qui ne correspond pas à ses propres protocoles.

D'autre part, elle interroge toujours aussi le sens non plus en direction de sa fondation (elle ne cherche plus l'articulation, même symptomatisée et systématisée, de la question du sens à celle du sens du sens), mais dans son adresse irréflexible et irrelativisable.

En d'autres termes, il faut prendre en considération les deux volets kantiens du philosophe que sont le *Weltbegriff* et le *Schulbegriff* de la philosophie<sup>1</sup>. La recherche de la connaissance et de sa systématisation est inséparable de la quête du sens : le mouvement même qui appelle à la connaissance en outrepasse naturellement le champ. Avec Kant (et Putnam), il faut bien concéder que la philosophie est liée à ce qu'il y a dans l'entendement humain une tendance naturelle au métaphysique. Nous sommes emportés vers des questions dans lesquelles nous nous abîmons aussi ; la philosophie atteste d'un véritable frottement de l'existential et du métaphysique.

Avec Heidegger, cependant, nous pouvons tout aussi bien concéder que cette distinction, cette scission entre pulsion de connaissance et pulsion existentielle (éthique) s'enracine sans doute elle-même dans une modalité spécifique de l'être-au-monde, ou, dit autrement, dans une certaine institution symbolique, et que, par conséquent, toute institution symbolique ne jugera pas la « forme » philosophie comme l'expression la plus haute d'une attitude questionnante. Les questions philosophiques s'enracinent dans une disposi-

---

1. C'est là tout le projet d'une quête d'un « réalisme à visage humain » menée par H. Putnam dans une filiation kantienne revendiquée. Cf. H. Putnam, *Le réalisme à visage humain*, Paris, Gallimard, 2011. Putnam indique en particulier : « Comme Protagoras, nous renonçons à toute distinction entre *être dans le vrai* et *penser l'être* », p. 296-297.

tion que ni leur suspension, ni leur remise en question ne désactivera, l'épaisseur et la complexité de ce que Wittgenstein appelle les formes de vies (et que nous appelons, avec Marc Richir, l'institution symbolique) s'étendant bien en deçà du simple lexique. En effet :

Par institution symbolique, nous entendons donc tout d'abord, dans sa plus grande généralité, l'ensemble qui a sa cohésion, des « systèmes » symboliques (langues, pratiques, techniques, représentations) qui « quadrillent » ou codent l'être, l'agir, les croyances et le penser des hommes, et sans que ceux-ci en aient jamais « décidé » (délibérément) (...)<sup>2</sup>

La forme de vie, ou l'institution symbolique qui porte la philosophie procède d'une façon spécifique d'exister : inquiète, redoublant son inquiétude dans le langage, soucieuse de dépasser la pluralité des pratiques dans l'unité d'un monde. Elle implique aussi que notre interrogation se retourne sur elle-même. Dès lors, la capacité de toute pensée à se sentir se faire, se suivre, s'interpréter, se corriger, s'accompagner et s'accoucher, la structure du sens-se-faisant, implique un rapport singulier du sens à lui-même dans sa poursuite. Nous pensons en cherchant à penser la pensée : à faire que le sens se survole, se mette à la verticale de lui-même pour s'expliciter.

Heidegger donne une inflexion singulière à cette tension qu'il ancre en un irréflexible ou un indéterminable qui l'appellerait et en ouvrirait le jeu sans pouvoir s'épuiser dans ce jeu. L'histoire de la métaphysique est ouverte et envoyée par une « topologie de l'Être », en laquelle la philosophie n'est plus seulement recommencée mais symptomatisée. Dans les termes de Reiner Schürmann :

L'autre rupture est décrite par Heidegger comme la transition de la « vérité de l'être » à la « topologie de l'être ». (...) Ici, le temps est le « sens » de l'être pour autant que l'être assigne aux phénomènes leur site dans une économie donnée. Pareille économie n'est le fait d'aucun agent. Elle n'est rien d'autre que l'entrée des étants dans un arrangement qui fait époque.<sup>3</sup>

Le second Heidegger, n'a fait, en un sens, que chercher la logique des différentes institutions symboliques qui ont structuré l'existence « occidentale », la disposition dont les traits commandent toute la série, et enfin la structure originelle dont l'exister occidental n'a été lui-même qu'une disposition conduite par sa forme propre à son explicitation et son épuisement dans l'ère contemporaine de la « technique planétaire ».

---

2. M. Richir, *L'expérience du penser*, Grenoble, Millon, 1996, p. 14.

3. R. Schürmann, *Les hégémonies brisées*, p. 198.

## 2. LA FUITE DU FONDEMENT

Les façons mêmes dont la philosophie a cherché à se posséder nous guident dans la compréhension de cette *inquiétude* spécifique qui l'habite.

Instituer la philosophie par la mise en ordre systématique de ses objets et de ses catégories est sans doute la stratégie la plus ancienne. C'est en effet avec les écrits d'Aristote que la philosophie se constitue à proprement parler comme *corpus disciplinaire* et comme science susceptible de se transmettre et de se réguler. Cette mise en ordre entend épouser le champ du philosophable, en vue de déployer une terminologie, un programme, une spécialisation qui permet à la philosophie d'entrer dans une phase scolaire (avant d'être scolaistique).

Avec la révolution kantienne, l'ambition systématique s'intériorise ou s'endogénéise : la systématisation du tout a cédé le pas à une systématisation interne du pensable et à une interrogation sur la production des catégories organisant la pensabilité du tout. La philosophie cherche à se comprendre sous la forme d'une doctrine de la science, d'un système du sens ou de l'intelligibilité – s'explicitant par la symptomatisation de son propre mouvement, et passant de la quête plus ou moins explicite d'un principe ou d'une fondation à l'explicitation de la logique de la fondation – elle-même, comme on le verra, ouverte en creux sur celle de l'infondation (pour prendre un terme levinassien). La conceptualité philosophique s'y ressaisit comme geste, reprend prise sur la perspective qu'elle constitue. Fichte, en particulier, a mis en évidence le lien entre le thème de la *fondation* (qui n'est pas recherche d'un fondement, mais un mouvement), et la question de la légitimation en décomposant la question ancienne du *Théétète*.

Le problème n'est plus alors de fonder une connaissance par autre chose, mais de comprendre le mouvement même qui conduit à la recherche des fondements, ou plus précisément, de comprendre la fondation en ce mouvement même qui l'appelle. Qu'est-ce qui, demande ainsi A. Schnell, motive et fonde « (...) la recherche incessante et radicale des conditions de possibilité<sup>4</sup> », dont le mouvement devient, au-delà de la table kantienne des catégories, l'objet de la recherche de la philosophie classique allemande. Comme l'écrit aussi Marc Richir, la philosophie cherche à redoubler la question du sens en fixant le sens du sens, c'est-à-dire le sens de ce qui est et de ce qui n'est pas, et de ce en quoi ce qui est « est » et ce qui n'est pas « n'est pas »<sup>5</sup>. Mais ce

---

4. A. Schnell, *ibid.*, p. 81.

5. M. Richir, « (...) dès lors que surgit l'au-delà surgit du même coup le problème du rapport (de la référence juste) entre l'au-delà et l'en-deçà, de leur ajustement réciproque au sein du logos juste, en lui-même apophantique, c'est-à-dire au sein d'un logos (à la fois rapport et

redoublement est toujours formel, car déjà lui-même pris dans ce dont il entend s'abstraire. Un tel redoublement n'est donc au contraire possible qu'au sein d'une béance, de l'extériorité d'un non-sens originellement inscrite au sein du sens, d'une éclipse interne du sens qui est le lieu architectonique du réel en lui. Le fondement (ou ce dont il est le nom) ne peut, en d'autres termes, se manifester à la pensée que de façon négative, comme trace d'une altérité absolue qui l'habite.

Fondement inconnu et inconnaisable, que les néo-platoniciens thématiseront presque à l'extrême, fondement autoréférentiel, non théétique de soi, transcendant et autonome, où l'institution de la philosophie arrive presque à l'expression pure de son propre sens, c'est-à-dire aussi de sa propre énigme<sup>6</sup>.

Le transcendentalisme est l'assumption par la philosophie de ce moteur secret.

### 3. UNE AUTRE SYMPTOMATISATION DE LA FUITE DU FONDEMENT<sup>7</sup>

Chez Heidegger, la détermination de la philosophie comme philosophie première, la recherche explicite du principe ne correspondent qu'à une «époque» de l'être, qui trouve son expression et son achèvement dans les grands systèmes classiques. Déjà, dans la Parole d'Anaximandre, l'étant se

---

dire) véritablement philosophique qui, dans son accord avec lui-même, manifesterait, en même temps que lui-même, l'au-delà de lui-même », *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, Millon, 1990, p. 15.

6. M. Richir, *ibid.*, p. 19.

7. Remarquons que la question de l'ontologie est paradoxale, selon qu'on la comprenne dans les limites historiques de l'émergence du terme, ou bien comme l'indice de l'assignation de la philosophie à une réalité ou une concréitude. L'ontologie peut en effet se comprendre ou bien comme science des modalités originelles de ce qui est – comme une grammaire du déploiement de la question de l'être – ou bien comme grammaire des différentes modalités d'objectivation. Dans cette seconde acception, qui a été celle de Husserl, il ne s'agit certes plus de decliner les grands genres d'êtres ou d'inventorier le mobilier du monde, mais plutôt d'expliquer la logique même de constitution de champs d'objets comme relevant de ce champ. L'objet n'est plus considéré comme un donné, comme la structure ontologique de base, à partir duquel il faudrait ou non analyser le monde, mais comme *ce par quoi il faut passer pour poser la question du monde*, avec cela d'ambigu qu'il y a bien pour Husserl une logique – une *mathesis* de cette objectivation. Chez Heidegger, la comprehension de la question ontologique est tout aussi complexe – l'ontologie n'est pas à proprement parler le nom d'une philosophie assumant la question de l'être. La question ontologique se décale en effet de celle des domaines ou types d'objets à celle des modalités de rapport à l'étant (sous-la-main et devant la main), elles-mêmes éclaircies par une phénoménologie des modalités du *Dasein*. Celle-ci est cependant à son tour outrepassée – d'une part vers une pensée du monde intégrant le *Dasein* à une structure plus vaste, le monde plissé sur la singularité d'un là – d'autre part vers une contre-transcendance lestant l'objet, comprise comme sa choseité.

« fait entendre » comme *physis*, par sa venue et sa persistance dans l'être – dans le non-retrait – en ce qu'il est pensé comme la lutte, la différentiation de ce qui paraît. Dès l'origine en ce sens, la « forme du paraître », ou mieux, l'articulation réciproque du « retrait » et du « non-retrait » dans un paraître qui efface en lui sa propre donne, reste, elle, impensée. Dès l'aube grecque, l'étant est déjà « là », déjà quelque chose qui est dont on cherchera le sens d'être ; il est déjà quelque chose qui a « reçu » son sens d'être, tandis que demeure l'énigme de l'*Ereignis* dont il le « reçoit ». L'étant est déjà « entendu » en ce qu'il paraît, à partir ce qui le soutient et le maintient en son paraître, de ce qui, en lui, le fait accéder au paraître (bref, de son être), sans qu'on s'occupe de ce que ce paraître implique l'inapparent, le retrait, non seulement de ce qui « fait paraître », mais de l'accession au paraître, c'est-à-dire de ce en et par quoi l'être est « accordé » à l'étant, de ce qui permet à l'étant de recevoir l'être et de paraître, de se « recevoir » de l'être. Ce en quoi l'étant paraît, comme étant, ce qui en lui est proprement la source de sa possibilité d'être appréhendé comme étant, ne s'explique pas dans ce paraître, mais se « décide », en un sens, en une sorte de don, de disposition, de processus où s'ouvrent et se séparent et l'étant, et ce en quoi il paraît étant, qui les accorde l'un à l'autre de façon originale.

La logique de l'*Ereignis* est celle du pas en arrière, hors définitivement du cadre de l'histoire de la métaphysique. Pour Heidegger, l'*Ereignis* a « prescrit » la forme de cette histoire : l'ère de la technique planétaire en accomplit l'essence. L'étant, pensé comme toujours déjà paru, n'a en effet cessé d'être ramené à ce dont il tire son paraître ; dès lors, cette « puissance », ce fondement à même lui qui lui est pourtant hétérogène s'est séparée de lui, pour être d'abord renvoyée à un acte transcendant, puis à l'unité de la conscience qui s'y réfère, avant d'être remis, dépouillé de toute puissance cette fois, à sa simple et plate présence infiniment substituable et calculable. Mais cet accomplissement permet aussi à la pensée de se tenir dans l'imminence d'un autre envoi dont elle accompagnerait la venue.

On connaît en effet la fameuse formule que Heidegger aurait employée au colloque de Cerisy-la-Salle en 1955 selon Jean Beaufret<sup>8</sup> « Il n'y a pas de philosophie de Heidegger. Et quand bien même il devrait y avoir quelque chose de ce genre, je ne m'y intéresserais pas, mais seulement à la chose même dont il y va en toute philosophie ». Heidegger a toujours préféré évoquer son « chemin de pensée » (*Denkweg*), vers une pensée plus « originelle ». Le génie de Heidegger a bien été ici de revenir à la radicalité de ce que vise le terme de *penser* et de *pensée* – de questionner ce qui motive l'usage du mot même, plutôt que d'en définir des interprétations.

---

8. Jean Beaufret, *Introduction aux philosophies de l'existence*, Denoël, 1971, p. 147.

Pour Heidegger nous n'expérimentons pas de simples apparitions vides, mais des éstants qui se donnent sous l'horizon de leur étantité, comme mise en question de leur être. La pensée est *pensée de* : le *de* est la caractéristique structurelle de la pensée, elle est pensée de, à propos de, on parle de pensée à partir de l'idée d'un plus vers l'excès duquel on est d'une façon ou d'une autre tendu (d'une façon ou d'une autre parce que ce n'est pas nécessairement lui qu'on vise, mais qu'on pense sous sa contrainte : on pense en essayant de penser ce qu'on veut penser). *La pensée se saisit (ou est saisie) dans son mouvement comme pensée de*. De façon articulée la pensée non seulement se mesure aux choses, mais revient sur l'acte par lequel elle s'y mesure. La question du poids de la pensée est importante, parce qu'elle insiste qu'il n'y a de sens à parler de pensée qu'en tant que la pensée ne s'appartient pas, qu'elle est motivée, appelée, invoquée (gradation selon les dispositions de son exercice). Heidegger souligne bien que penser la pensée : « (...) pose à proprement parler la question de ce qui nous commande de venir à la pensée, de ce qui nous appelle à penser<sup>9</sup> »

#### 4. AUTREMENT QU'ÊTRE ET AUTREMENT QUE FONDER : LE RÉEL ET L'IDÉALITÉ

Le geste heideggerien consiste ainsi également en une symptomatisation de la problématique du fondement – mais sa négativité est transposée en emportement, et sous la tension vers la détermination est dévoilée l'indéterminabilité d'une concréitude. Tout au long de son chemin de pensée, Heidegger fait – dans son retournement même et sa volonté de revenir en deçà – de la prédication le fil qui le renvoie à ce dans quoi celle-ci s'enracinerait<sup>10</sup>.

En quelque sorte, Heidegger accorde ainsi trop et trop peu à la philosophie : trop, car il en exagère l'unité historiale, et trop peu, car il sous-estime sa vitalité symbolique. En effet, que la philosophie procède d'une certaine façon de se tourner vers le manifeste n'implique en rien pour nous que cette tournure philosophique ne puisse relativiser sans les abolir ses pôles transcendantaux : qu'elle assume l'infondation sans renoncer à la pulsion fonda-

9. M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser*, p.129.

10. Que comprend-on quand on comprend que le pommier est vert, demande Heidegger en déplaçant la thématique husserlienne de l'intuition catégoriale ? L'appartenance de la "verté" au pommier ? L'inhérence de la détermination à l'étantité, elle-même éclairée par l'Être ? Ou, encore une fois, l'abîme du mot être est-il une manière de dramatiser la simple profondeur du concret ? On peut aussi parler à propos du pommier d'un regroupement des qualités, d'une différenciation réciproque qui permet de les reconnaître, d'une polarisation, même si celle-ci doit être liée, *articulée*.

tionnelle qu'elle tentera plutôt de décrisper. Répétons avec Marc Richir, nous sommes plutôt

(...) conduits à relativiser la langue philosophique en elle-même, et par là, à l'éveiller à une instance *critique* au dedans d'elle-même, instance propre à l'inquiéter, à être plus prudente sur l'apparente évidence de son exercice, mais aussi à la démultiplier de manière, il est vrai, extraordinairement complexe, en tout cas trop complexe, sans doute, pour être comprise du premier coup<sup>11</sup>.

Dès lors, contre Heidegger et contre Husserl, il n'y a ni format *a priori* de l'objectivité ou de l'arrasonnement, ni croyance mère, ni absorption, et l'évidence de la concréétude à même l'immensité du champ de ses codages et de ses mises en forme n'a besoin d'aucun double fond. Il n'y a nulle mise en doute possible d'une *évidence factice du concret* qui n'a cependant pas d'abord ni prioritairement la forme de la thèse, dont le doute philosophique n'attaque que la conception projetée par la philosophie, mais la déliaison de ces codages et la circulation systématique en leur sein. La concréétude doit alors être désancrée de tout ce qui lui donne consistance, de tout ce qui assumerait son poids.

Dans cette perspective, la problématique de la concréétude n'est plus celle de l'Être mais celle du réel, même si la méditation heideggérienne sur l'être a contribué à désobjectiver la question du réel et à assumer son éloignement. Le réel en effet, dirons-nous une nouvelle fois avec L. Tengelyi « (...) n'est pas le « possible » devenu « effectif », mais (...) l'« impossible ». Ce qui est ainsi signifié n'est pas à nouveau la contrepartie conceptuelle du « nécessaire » ; ce qui est signifié est plutôt l'*indisponible* dans l'effectif (...)»<sup>12</sup> » Le réel en cette acception, ajouterions-nous, est une dimension *produite par la philosophie*, et qui la caractérise en retour. Avec Marc Richir, nous pouvons affirmer que

La métaphysique demeure (...) avant tout *interrogation symbolique du symbolique*, et c'est seulement *en tant qu'interrogation, dans ses questions et non dans ses réponses*, qu'elle est portée par le projet-de-monde en tant que pro-jet *dans la transcendance de monde*. Car c'est dans ses questions, et non dans ses réponses, qu'elle est portée, *en amont d'elle-même*, par l'abîme inclôturable de son impossible « fondation ». <sup>13</sup>

La philosophie est alors précisément l'usage du penser pour lequel le réel comme tel fait problème, l'usage du penser qui ne peut parler du réel, et qui

11. M. Richir, *L'expérience du penser*, Grenoble, Millon, 1996, p. 469.

12. László Tengelyi, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, Grenoble, Millon, 2005, p. 333.

13. M. Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, Millon, 1989, p. 24.

ne peut que convertir la question du réel en question de l'impossible. Pour le dire autrement, la dimension du réel manifeste la croisée d'une opacité – aucune discipline codant le sens de ce que nous rencontrons ne peut s'assurer d'elle-même hors de son propre exercice – et d'une inquiétude, cet exercice ne se faisant qu'au sein même de cette opacité.

En tant que pratiques symboliquement instituées – réflexives, mais pratiques malgré tout<sup>14</sup> – les sciences sont de leur côté moins connaissances du réel (ce qui serait un non-sens) que connaissances au sein du réel (au sein du concret), potentialité d'actions et de déterminations au sein du réel-concret. Les catégories posées par les sciences n'ont pas alors à être interrogées ou réfléchies sur le mode d'une fondation : elles sont des angles d'attaques. Nous ne déterminons pas ce qui est et nous précède : nous déterminons pour connaître, et la connaissance n'est pas autre chose qu'elle-même, elle est en tant que connaissance connaissance de ce qu'il y a à connaître, sans dès lors qu'il n'y ait aucun sens à chercher à s'assurer de sa forme au-delà ou hors d'elle. Dans ses développements contemporains, la science est même amenée à raffiner ce jeu de précompréhension : elle prend conscience de ce que les catégories à travers lesquelles elle interroge le réel ne sont pas réelles – elles n'ont pas à être enracinées en lui mais sont ce qui le révèle. La mécanique quantique s'avère ainsi moins une science d'objets mis à distance que du système que nous formons avec ce qui n'est pas nous ; comme le posait Heisenberg, une connaissance de notre connaissance : le réel n'est plus l'objet, ni derrière l'objet, mais le point de fuite de l'objectivation<sup>15</sup>.

14. À ce sujet, cf. M. Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, op. cit., chap. 7, « La crise des sciences européennes et le sens de l'épistémologie phénoménologique ».

15. Cf. M. Richir, « Mécanique quantique et philosophie transcendantale », *La liberté de l'esprit, Crises*, Paris, Hachette, n° 9-10, 1985. La singularité des observables quantiques apparaît radicalement contingente pour la théorie classique mais n'en manifeste pas moins l'insistance d'une chose, mais d'une chose dont l'objectivité est mathématiquement construite sans que cette construction ne puisse être physiquement et métaphysiquement interprétable. Marc Richir souligne en particulier que les états quantiques ne sont pas représentables par les moyens classiques de la représentation physique ou philosophique. Leur représentabilité mathématique fait ainsi de la mécanique quantique une théorie physique mathématique transcendantale (au sens kantien du terme) qui a réussi à intégrer dans son appareil les conditions *a priori* de sa possibilité : l'objet de la théorie physique est un objet réel, mais au sens transcendantal du terme. Richir souligne qu'« (...) il n'y a pas d'ontologie coextensive ou corrélative de la théorie quantique. Si la violation systématique des inégalités de Bell montre l'impossibilité d'attribuer à un système quantique des propriétés permanentes, ce n'est pas que le « réel » demeure « caché » ou « voilé », mais c'est au contraire qu'il n'a de sens physique qu'à être pris dans l'ordre du phénomène en lequel sont inclus, non pas les observateurs, en tant que contemplateurs, mais les appareils expérimentaux d'observation et de mesure », *ibid.*, p. 209.

## 5. L'INEXISTENCE DE L'IDÉALITÉ

La question de l'idéalité, dégagée par Husserl est de cette façon insérable de la question du réel-concret. Avec Marc Richir, il faut cependant considérer l'idéalité comme le prisme à travers lequel un agglomérat de qualités est saisi sous l'horizon d'une configuration essentielle, configuration qui n'a de sens que sous l'horizon de cette essence. Contrairement à ce qu'affirme Husserl dans le § 9 de la *Krisis*, l'idéalisation ne procède pas par extraction d'invariants déjà pré-inscrits dans la structure transcendantale du champ phénoménologique, mais par l'ontologisation de cette structure d'invariance qui est *transcendantalement seconde*. S'il y a idéalité (plutôt qu'essence), il faut comprendre comment celle-ci s'*institue comme telle*, comment, autrement dit, l'idéalité est amenée à être reconnue comme telle. Selon Richir, *il n'y a pas de donation concrète d'un eidos, mais son anticipation en image*. Non que l'*eidos* soit caché, car l'image n'est pas image de l'*eidos*, et se donne comme reflétant une idéalité, alors que cette dernière n'est elle-même qu'un effet de structure, qu'une déformation de la mobilité du champ phénoménologique. L'*eidos*, en ce sens, n'existe pas. Son idéalité n'est pas autre chose que son inexistence reflétée dans l'image. Il est l'horizon, lui-même indonnable, sous lequel le *Vorbild* est envisagé.

Dans un autre sens toutefois, l'*eidos* existe, mais n'est pas autre chose qu'une concréétude ordinaire transposée en *eidos* dans sa présentification en image qui la reflète *comme telle*. Cette concréétude joue le rôle d'image alors qu'elle est détachée de façon arbitraire, qu'elle est visée dans un horizon d'intelligibilité qui y creuse une infinité potentielle. L'idéalité est « visée » en l'idéalité plutôt que visée de l'idéalité. Elle n'est *a priori* liée à aucune concréétude déterminée bien qu'elle ait besoin de la base d'une concréétude occasionnellement détachée pour se maintenir.

(...) toute illustration d'un fait (formel) de structure de l'idéalité par un « exemple », tout « remplissement » de visée (vide d'intuition) de signification, catégorialement formée, peut aller puiser indifféremment aux différents registres architectoniques que traverse le registre de l'idéalité.<sup>16</sup>

La concréétude se phénoménalise comme l'image d'une essence éternelle cachée, même si cette essence n'est qu'un effet de rétroprojection. Elle s'absente de cette façon, en quelque sorte, de sa propre phénoménalisation pour se donner comme simple exemple de l'horizon qu'elle ouvre. La généralité de l'idéalité n'est pas seulement catégoriale. Elle est une *dimension*, non pas origi-

---

16. M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, Millon, 2000, p. 508.

nelle, mais constitutive de l'expérience humaine, sous l'horizon de laquelle toute concréétude peut être envisagée, et par là, trouver un autre statut.

Bien évidemment cependant, ce travail de mise au point de focales joue toujours avec des formes d'engagement d'un autre ordre, le prisme symbolique idéal ne pouvant jouer sans se viser lui-même, jouant comme une absence qui s'incarne et se cherche au sein de cela même qu'on vise et cherche à identifier en elle. Nous interrogeons ce qui est déjà possible de notre interrogation. L'idéalité n'opère pas sans stabilisations symboliques et sans habitualités. Il n'y aurait pas d'institution d'idéalité sans la prise en soi-même du schématisme, c'est-à-dire sans la *mémoire ou l'empreinte schématique* qui guide des parcours au sein du schématisme, y trace des voies, y dessine l'ombre de formes. Chez Richir, l'idéalité apparaît comme unité rythmique *se ressaisissant*. Mais ce ressaisissement est précisément un saut et une coupure. Les chemins de la variation, s'ils sont motivés par les rythmes primitifs du schématisme, ne sont en revanche guidés par rien d'autre qu'un élément arbitrairement détaché, qui devient le support à travers lequel se maintient la transposition d'un rythme.

## 6. L'INSTITUTION DE LA PHILOSOPHIE ET LA PLURALITÉ DES PHILOSOPHIES

Cette distinction dimensionnelle du réel de la concréétude et de l'inexistence de l'idéalité peut également nous aider à une meilleure compréhension de l'unité et de la pluralité de la philosophie ou des philosophies. Il faut en effet comprendre l'unité d'un horizon de questionnement ouvert dans l'institution progressive et inchoative de la philosophie et la pluralité de ses expressions.

L'histoire de la philosophie est en effet là pour nous rappeler la difficulté de trouver, derrière l'unité du nom, celle d'une définition ou d'un programme commun partagé sous l'horizon du philosophe : chaque tentative, si précise soit-elle, d'expliciter une logique d'ensemble ou d'y isoler des sous ensembles (onto-théo-logie, *katholou-proto-logie*, *katholou-tinologie*, etc.), suscite du même coup ses dehors, fussent-ils partiels. L'intégration des *corpus* de la philosophie aristotélicienne arabe et arabo-andalouse à un cours onto-théologique révèle en creux l'insistance du philosophique dans la mystique soufie d'Ibn Arabi ou dans le néo-platonisme persan de Sohrawardî dont le contenu est à entendre selon des modalités spécifiques<sup>17</sup>.

17. Henry Corbin, *En Islam iranien : aspects spirituels et philosophiques*, vol. II : *Sohrawardi et les Platoniciens de Perse*, Paris, Gallimard, 1971.

D’emblée même, l’institution de la philosophie a été, pour les Grecs déjà, l’enjeu de négociations et de conflits au sein d’un espace de discussion ; divers mouvements de pensée se jouaient, qui se rassemblèrent sous l’égide de certains noms, puis de certains programmes, et dont l’héritage a décidé d’une histoire. Comme le rappelle Annick Jaulin,

Pour tout philosophe, le choix de celui qui se revendique comme « philosophe », mais que personne ne revendique plus comme ancêtre éponyme, depuis le succès de la définition du métier au sein de l’Académie et du Lycée, est significatif. Il y a bien eu des rivalités au sein des « élites », notamment pour définir et constituer le profil de certains domaines de savoir. Il y a eu des gagnants et des perdants<sup>18</sup>.

À la logique des nécessités historiales s’opposerait l’agencement contingent des *epistemai* ; aux engendrements, le hasard des glissements, des traductions, des réceptions. Dans la version extrême de cette lecture, la philosophie ne serait que ce que chaque époque et chaque tradition a fait d’un héritage qui lui est parvenu de façon partielle et contingente et qui a été reçu sous le prisme d’un certain contexte<sup>19</sup>. Tout du moins, il faut admettre que les philosophies s’arrachent de manière aléatoire et risquée d’une institution symbolique toujours modelée par le jeu d’autres forces, et qu’« (...) aucune institution symbolique n’aboutit en fait à une détermination absolument positive de son sens<sup>20</sup> ».

Pour autant bien sûr, tout autant que la tentation d’instituer un intérieur et un extérieur, celle de céder à une définition purement nominaliste de la philosophie doit être écartée : contingente dans son institution progressive, la philosophie découvre en se cherchant l’étendue toujours plus vaste et toujours plus insaisissable de son champ. Les autres que chaque tradition ou chaque ré-institution au sein de cette institution suscitent demeurent aussi toujours des autres internes – chaque philosophe entend les autres, chaque philosophie peut faire résonner en elle une autre philosophie, ou tout autant faire résonner philosophiquement en elle ce qui insiste à la lisière de ce qui peut s’y entendre.

Sans être tout à fait traductible dans les structures de sens de la métaphysique occidentale, la mystique persane n’est pas inaudible pour nous ; de même, les pensées hindoues ou chinoises sont elles-mêmes autant d’appels et

18. A. Jaulin, « L’espace public dans l’Athènes classique », *Philonsorbonne*, 8 | 2014, 155-165.

19. Un tel regard archéologique semble avoir nourri certains travaux de J.-F. Courtine remettant en cause l’idée même d’onto-théo-logie : en particulier *Les catégories de l’être. Études de philosophie ancienne et médiévale*, Paris, P.U.F., 2003 et *Inventio analogiae : Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Vrin, 2005.

20. M. Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, op. cit., p. 24.

d'occasions de déplacement<sup>21</sup>, plutôt qu'elles n'expriment l'altérité d'envois historiaux que seule une remontée en deçà du grec saurait faire entendre. *L'attestation la plus nette de la vie philosophique vient bien plutôt de ce que nous nous comprenons au moins un tant soit peu quand nous tentons de parler de ce qu'on ne peut résolument pas dire*, de ce qui dépasse l'objectivité instituée. D'une façon confuse, nous sentons que, non seulement le monde ne va jamais de soi, mais que les questions que nous nous posons vis-à-vis de lui ne sont pas purement abstraites et gratuites. Nous « y » sommes toujours déjà, même si le sens de ce « y » est incroyablement enfoui et complexe.

## 6. LA POURSUITE DE LA PHILOSOPHIE

Ainsi donc, si la philosophie n'a rien à dire sur le réel sinon l'évidence de sa concrétude et la diffraction infinie de ses inscriptions, celui-ci n'est pour autant pas déproblématisable, parce que notre expérience, qui a porté, nourri et fait grandir la philosophie, est toujours déjà problématisante *à son égard*, qu'elle met elle-même en jeu une question *du réel-concret*, à laquelle il n'y a peut-être pas sens de répondre, mais qu'il faut correctement poser, de sorte aussi sans doute qu'il serait illusoire de prétendre guérir notre « complication métaphysique » en dénonçant de simples fautes de grammaire, et que, voués à « faire avec » la métaphysique qui code nos langues, habite nos institutions symboliques, et ne se laisse pas isoler d'elles, nous sommes aussi voués pour le meilleur et pour le pire à la complexification réflexive qu'est la philosophie.

À ce titre, Wittgenstein se montre sans doute naïf en s'imaginant que le travail thérapeutique de décrispation des nœuds du langage peut se passer de philosophie et d'histoire de la philosophie. Nous interrogeons de l'intérieur de notre langage, de nos formes de vie, de nos institutions symboliques. L'effacement des catégories philosophiques classiques (d'ailleurs illusoire et voué à la *hantise* et aux *spectres*) risque autant la confusion que leur remise en marche, et c'est bien plutôt à la traduction et la retraduction, sans doute infinie, de son insaisissable objet qu'est destinée la philosophie. Comme l'écrit Derrida :

---

21. C'est ainsi que M. Bitbol entreprend, dans *De l'intérieur du monde*, une mise en résonance fructueuse du criticisme kantien et de l'école bouddhique Madhyamika, la « voie moyenne », dont l'auteur de référence est Nagarjuna, tandis que François Jullien entend tisser un filet problématique entre la Chine et l'Europe pour construire les conditions d'une nouvelle réflexivité (avec par exemple *Un sage est sans idée*, *Ou l'autre de la philosophie*, Paris, Seuil, 2013).

(...) il n'y a aucun sens à se passer des concepts de la métaphysique pour ébranler la métaphysique ; nous ne disposons d'aucun langage – d'aucune syntaxe et d'aucun lexique – qui soit étranger à cette histoire (...)<sup>22</sup>

À quoi Alexander Schnell fait écho :

(...) le contexte historique à l'époque de la « fin de la fin de la métaphysique » rend redoutablement difficile de dissocier l'objet du penser et l'inscription de ce dernier dans une longue histoire qui a profondément marqué toute tentative de procéder à sa conceptualisation<sup>23</sup>.

Sous cet angle alors, la philosophie est problématisation et traduction à l'épreuve de l'infondation, hors de toute stratégie de résolution déterminée. Ce que Marc Richir dit de la phénoménologie peut être élargi à la philosophie comme telle, car celle-ci est bien pour nous

(...) à la fois, une invention symbolique, si limitée soit-elle, mais aussi, dans le même mouvement, une découverte symbolique, montrant en l'institution des ressources encore insoupçonnées<sup>24</sup>.

D'une certaine façon ici, l'enseignement, non de la philosophie mais du philosophe – ou plutôt, si celui-ci s'avère peut-être comme le pressentaient Kant ou Fink, inenseignable, la transmission au sein du philosophe de gestes philosophiques est peut-être la pratique la plus à même d'éclairer ce que fait le philosophe : mettons nous par exemple dans la position de quelqu'un qui devrait faire « entendre » à celui qui ne l'entend pas pourquoi ce que dit Platon a du sens, sans recourir à la leçon magistrale. Comment en effet rendre compte de ce qu'a fait Platon dans un langage qui n'est pas celui qu'il a institué (même s'il n'en sera jamais sauf) ? Comment reconduire au langage les questions qui ont été rencontrées une fois et les réinvestir autrement qu'en cette première institution ? L'enseignement ainsi compris nous invite bien à « ressortir » du philosophe pour nous le rendre mystérieux à nous-même, à philosopher contre, non seulement nos connaissances, mais nos habitudes et *habitus* de philosophes. Les façons de nourrir cette « sortie de soi » du philosophe sont évidemment multiples, faisant appel à l'histoire, à l'ethnologie, à nos propres phases de flottement, à cette autre extériorité au philosophe qu'est notre vie non philosophique, ou tout aussi bien aux souvenirs de notre propre accession au sens – qu'est-ce qui nous a poussés, nous à devenir philosophes, quelles questions nous posions-nous avant de les ressaisir sous l'horizon de la philosophie, et comment accédons-nous maintenant aux questions que nous posions alors ?

22. J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, p. 412.

23. A. Schnell, *En voie du réel*, Paris, Hermann, 2013, p. 6.

24. M. Richir, « La refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie* n° 7, 2008, p. 210.

Une telle philosophie problématologique met par ailleurs précisément de côté les engagements ontologiques et symboliques au sein desquels les réponses se sont codées : lorsque nous réactivons ainsi Platon, l'ontologie platonicienne, la dimension ou non principielle, ou non fondationnelle de sa philosophie nous importe bien moins dans cette transmission que le *geste* de partage par lequel Platon a été amené à distinguer puis nouer des dimensions (les idées et le sensible) pour interroger le réel. La question de ce que sont les idées (leur réalité ou non) est ici secondaire, les idées n'étant pas quelque chose mais une façon de poser la question du sens de ce qui est rencontré (du réel, et pas même de l'être, l'être étant déjà un codage philosophique).

Une telle démarche assume tout autant la nécessité de secouer la *doxa* que l'impossibilité de s'en détacher, et nous exerce plutôt à en jouer. La philosophe s'est constituée dans la remise en cause de la *doxa*, mais s'est tout aussi bien instituée dans les failles de cette même *doxa*, ou plutôt sans doute des attitudes et dispositions symboliques plus profondes de cette *doxa* amenant à l'usage des contradictions que seule l'ouverture d'un plan de questionnement distinct pouvait apaiser. La pensée s'y déploie bien autant comme comportement symbolique et pratique, s'enracinant dans du préréflexif et de l'irréflexible, que comme ressaisie réflexive, elle-même symbolique, de cette inquiétude.

C'est pourquoi, répétons-le une fois encore, la philosophie telle que nous la comprenons fait tout sauf fonder : elle met en forme, les formes procédant toujours aussi de son engagement et son appartenance au dehors qu'elle vise. Le déploiement de la philosophie procède d'une plastification de l'institution symbolique en elle-même. Dès lors, la vie philosophique se comprend comme une tension entre ce qui entrave sa propre prétrification symbolique et ce qui porte symboliquement son mouvement. La philosophie se dépose et se reprend : elle se dépose, car elle ne peut se posséder elle-même dans une intuition pure maintenue (ni, tout aussi bien, se recevoir d'une extase ou d'une adoration), mais ne cesse de se reprendre pour ne pas se laisser capturer par ce qu'elle dépose. De cette façon, on se ralliera à la conception que Fichte propose de la philosophie – vouée au *recommencement infini de la doctrine de la science* – bien plus qu'à celle de Hegel, pour qui l'accomplissement de la philosophie dépose en quelque sorte celle-ci dans la vie de l'esprit.

La reprise, ajouterions-nous, est tout aussi bien imposée par la finitude du philosophe et de la philosophie qui se déploie en tension, en entre-deux : à chercher trop avant à se sonder et à s'approfondir elle-même, à se réfléchir et à se sophistiquer, la philosophie finit toujours par se couper des "forces vives" de l'institution symbolique et du langage, à se recouvrir elle-même dans la pulsion éperdue qui la pousse à se posséder. Pousser à travailler et à exercer sa propre virtuosité, sa propre aisance, à se déployer sur fond de

gestes de pensée, elle risquera toujours aussi d'être perdue par les gestes qui la portent – ne se ressource et se reprend jamais, en fin de compte, qu'en son effondrement. La philosophie se déploie au sein de l'entrelacs de notre être au réel : elle explicite et module nos angles projectifs. Ici, la tension vers toujours plus d'exactitude et de précision, vers toujours plus de clarté méthodologique est aussi risquée que la pulsion fondationnelle : la mise au clair de la méthode devrait plutôt avoir le caractère d'un exercice spirituel exerçant une certaine disposition.

Telle que nous pensons ici la philosophie, elle s'exprime bien sûr de façon particulièrement puissante sous la forme de la phénoménologie<sup>25</sup> telle que la décrit Dorion Cairns :

(...) la recherche phénoménologique ne peut, après la réduction phénoménologique, se poursuivre comme en un champ homogène et doit continuellement procéder à des réductions plus profondes à l'instar de celles que les problèmes de « genèse impliquent. Le champ phénoménologique n'est pas du tout « là », mais doit d'abord être créé. Ainsi la réduction phénoménologique est-elle créatrice, mais créatrice de quelque chose qui possède une relation nécessaire avec ce qui est « là »<sup>26</sup>.

La phénoménologie de la phénoménologie, ici, ne questionne pas seulement les conditions de possibilités phénoménologiques de la phénoménologie : elle la conduit aussi à se mettre entre parenthèses elle-même, non seulement pour approfondir ses résultats, mais peut-être, de se mettre entre parenthèses comme phénoménologie. Ce à quoi ouvre positivement la phénoménologie n'est pas un champ plus profond qui constituerait ou rendrait compte de ce qui apparaît d'abord et le plus souvent, mais à la dynamique constituante, qui n'est pas action mais processus. Au premier degré, la suspension de l'attitude attitude naturelle ne dévoile qu'une autre attitude, qu'une autre phénoménalité plus latente si la question de la phénoménalité et de la phénoménalisation n'est pas délivrée de celle de la manifestation. Alors, la phénoménologie ne dévoile pas les fondements ou ancrages ontologiques et chosaux de l'apparaître, mais change la façon dont nous nous rapportons à ce poids *qui n'est plus porté* par rien.

25. Notons qu'ici, l'abîme entre la perspective phénoménologique et la perspective wittgensteiniennne n'est pas si important. Si la philosophie pour le phénoménologue a pour objet le devenir objet (les devenirs objets), elle a pour Wittgenstein le champ du non objectif : ce qui suscite de nouvelles perspectives permet de définir des objets, derange et féconde l'immanence de nos formes de vie.

26. D. Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink*, p. 94.

## CONCLUSION

Les gestes de reviviscence de la philosophie ont été pluriels, et se laissent classer en quelques grandes familles – toujours cependant intriquées les unes aux autres. L'un d'eux a été la systématisation – réflexive ou non ; un autre, la table rase, la réinstitution par recommencement, dont le doute, radicalisé, systématisé, hyperbolisé, a été l'instrument récurrent.

Un autre encore, plus implicite car moins directement thématisable, a été la réactivation et le réinvestissement des gestes philosophiques passés – réinvestissement toujours partiel et décalé : c'est là peut être le legs le plus intéressant de la phénoménologie husserlienne, et un des cœurs de l'œuvre de Marc Richir.

Une dernière stratégie, parente, a été la symptomatisation globale de la philosophie – la sortie des structures de pensée philosophiques, de la forme de vie philosophante, de la névrose philosophante ou de l'opium philosophique, suivant qu'on prenne les termes de Heidegger, Wittgenstein, Lacan ou Marx – cette attitude pouvant être couplée avec celle du réinvestissement selon des dispositions complexes « dehors/dedans » comme la déconstruction derridienne ou, là encore, la phénoménologie transcendantale richirienne nourrie par le zigzag.

La philosophie ne peut cependant, au risque de dogmatisme, pas se définir en se revendiquant de ses objets, s'instituant comme ontologie, ontologie formelle, ni même comme ontologie fondamentale. Elle ne peut pas non plus s'assurer d'elle-même en précisant le type de connaissance qu'elle procure, quand bien même cette question du statut de la connaissance et du connaître – de la légitimation de la connaissance – est centrale pour elle.

Toute tentative d'unification systématique d'un *corpus* philosophique, tout projet de clarification de la, ou même d'une philosophie au sein de la constellation des interrogations, questions, contradictions, apories ou angoisses plus ou moins philosophiques, semble vouer à l'égarement (le philosophique se perdant en s'arrimant à quelque chose qui n'est pas ou plus lui, science positive stabilisée, etc.).

La volonté d'enraciner la philosophie des commencements dans une expérience spécifique à partir de laquelle on en saisirait le sens est tout aussi naïve. La philosophie ne peut sans plus s'assimiler ou s'abandonner à la pensée – à la disposition simplement questionnante, ou ouverte, possible à l'énigmatичité des choses – précisément parce qu'elle s'est constituée dans la dissociation d'un savoir et d'une *praxis* de cette énigmatичité. C'est bien, nous disent tout autant Husserl que Heidegger, dans la transposition de la disponibilité en réflexivité, d'une sagesse s'interrompant pour s'interroger – au

risque de s'aveugler ou de se perdre dans l'infini des médiations mises en œuvre – que naît ce qu'on appelle à présent philosophie.

La philosophie se pensera alors hors des champs d'objets constitués, comme la pratique de ce reste qui résiste aux objectivations, comme la mise en évidence de l'activité de pensée et de mise en forme hors ou en deçà de tout protocole défini. Un tel repositionnement n'est d'ailleurs pas nécessairement déflationniste : la philosophie travaille à même ce vaste champ de pré-compréhensions, de pré-déterminations, de pré-conditionnement, explicitant et déployant le philosophique au sein de ce qui n'est pas elle, résistant aux tendances à la pétrification dogmatique, fluidifiant les systèmes d'oppositions, les pulsions idéalisantes (à confondre les mots et les choses) – redéployant le vaste espace interstiel qui sous-tend et prépare nos pensées, nos actions.

S'il y a crise, dès lors, il s'agit moins d'une crise du sens ou d'une crise de la philosophie que d'une crise du *métier de philosophe* dont le *telos* se heurte aux injonctions contraires ou contrariantes des institutions matérielles et historiques qui en rendaient la pratique possible. L'*habitus* s'affaiblit, se disloque, se fait douleur et nostalgie, et la philosophie, plus que jamais appelée à sa retraduction jamais épuisée, se retrouve enfermée en elle-même, vouée à un monologue qu'elle rejette, inaudible parce qu'à jamais interstiel, privée de lieu (symbolique autant que matériel : privé d'*université*) qui l'accueille, l'établit et la pérennise.



# Pour une description phénoménologique des poèmes (II)

JÜRGEN TRINKS

Dans la première partie de notre essai<sup>1</sup>, nous avons conçu le poème comme phénomène, ce qu'il faut alors expliquer. Tout d'abord, il s'avère comme phénomène en tant qu'il ne se compose pas des codages symboliques de l'expérience ou des rapports de signification dans le monde établi, mais qu'il ouvre à un monde totalement différent : le monde phénoménologique ou le phénomène-de-monde<sup>2</sup>. L'œuvre comme *phénomène*, est donc ce « lieu » où c'est le monde lui-même, qui vient à paraître dans l'un de ses phénomènes.

Pour nous le faire éprouver, le poème dépasse l'institution symbolique, il ne se contente pas de découper comme unités signifiantes les choses, affects, pensées ou événements pour les rapporter à l'unité d'un système symbolique. Il ne faut donc pas l'appréhender depuis un concept, inscrit dans les codages symboliques de la culture et de la société. À cet égard, l'esthétique phénoménologique aura recours à Kant, surtout au § 53 de la *Critique de la faculté de juger* :

La poésie qui doit presque entièrement son origine au génie et qui se laisse le moins guider par des préceptes et des exemples, élargit l'âme en donnant la liberté à l'imagination et en offrant à l'intérieur des bornes d'un concept donné et de la diversité sans limites des formes susceptibles de s'y accorder, celle qui lie la présentation de ce concept à une plénitude de pensées, à laquelle aucune expression du langage n'est parfaitement adéquate et, ce faisant, qui s'élève esthétiquement aux Idées. Elle donne des forces à l'âme en lui faisant ressentir sa faculté libre, spontanée, indépendante de la détermination naturelle, de contempler et de juger la nature – à des points de vue qu'elle ne présente point d'elle-même dans l'expérience, ni pour les sens, ni pour l'entendement et ainsi d'en faire usage au profit du supra-sensible et pour ainsi dire comme schème du supra-sensible. Elle joue avec l'apparence qu'elle suscite à volonté sans tromper par celle-ci ; elle

---

1. «Pour une description phénoménologique des poèmes. Accompagnant Celan, aban-  
donnant Gadamer», *Annales de Phénoménologie* n° 13, 2014, pp. 245-259.

2. Cf. Marc Richir, «Monde et Phénomènes», *Les Cahiers de Philosophie*, n° 15/16,  
1992, pp. 111-137.

définit elle-même son oeuvre comme un simple jeu, qui peut néanmoins être utilisé par l'entendement d'une manière finale pour sa propre tache (*Critique de la faculté de juger*, Section I, livre II, § 53, p. 154).

Le poème comme phénomène ne s'offre pas à la maniabilité sur un fond solide, il témoigne plutôt de l'abîme du monde, de *l'apeiron* des phénomènes-de-monde non réglé par des concepts. C'est l'abîme sur lequel se tend le schématisme libre (sans concept ou sans idée) de l'imagination transcendante « esthétique ». Au lieu de combler les abîmes poétiques il nous faut les accepter et vivre avec eux en nous laissant aller à la liberté hors de l'imagination, à la *phantasia* qui nous fait entrer dans un monde poétique d'autant plus fascinant qu'il est riche et profond et qu'il respire l'harmonie malgré ses incohérences apparentes. C'est cette richesse et cette profondeur indéfinies qui arrachent le poème à la banalité du bavardage et lui donnent sens, un sens qui n'est pas réductible aux conventions de telle ou telle culture symboliquement instituée.

Principalement le mot poétique ne se réfère qu'à soi-même, il n'est pas signifiant d'un signifié, inassimilable à des choses ou événements. Il repousse donc de soi d'être rempli par des significations prises de l'extérieur. Il ne peut pas être métaphore de n'importe quoi, il est donc non-spéculaire, car il est témoignage authentique du phénomène-de-monde sans se livrer à l'étant. C'est dans cette authenticité où gît le « mot vrai », dont parle Gadamer. Si l'œuvre est comprise comme un étant, comme une chose ou un événement, elle est dès lors appréhendée depuis un concept, celui de l'œuvre en tant qu'inscrite d'avance dans les codages symboliques de l'institution symbolique (la culture), et non pas, précisément, comme *phénomène*.

L'interprète à son tour est confronté à la difficulté qu'il doit à la fois revenir aux significations pour se faire comprendre et souligner que ses concepts sont insuffisants et illusoires en comparaison de la phénoménalité du poème. Au fond, il se heurte dans toutes ses analyses au problème de l'illusion transcendante qui tente « de tenir *ensemble* les deux « dimensions », l'une, phénoménologique, du monde comme phénomènes, l'autre, symbolique, du monde comme unitotalité. »<sup>3</sup> Les mots poétiques issus de la liberté du langage ne conservent leur sens profond que si l'interprète maintient leur pouvoir *virtuel* au lieu de les réduire à des *potentialités* définies ou à *l'actualité* de l'étant.

L'interprétation phénoménologique des poèmes ne peut pas se passer de la réflexion phénoménologique du sublime au sens kantien. Dans quelle mesure l'expérience poétique, surtout celle de Paul Celan, est imprégnée par le

---

3. *Op. cit.*, p.132.

sublime, peut aisément être déduit. Dans le sublime comme moment proprement phénoménologique de l'expérience se passe l'*epochè* phénoménologique de toute chose ou de tout événement, de tout étant, avec l'épuisement de l'imagination. Il est impossible de représenter ce qui se passe au moment du sublime où nous éprouvons que le monde même échappe à la schématisation complète et où nous prenons conscience du hiatus irréductible entre la phénoménalité « esthétique » et l'intelligible. Le monde même paraît dans une multiplicité de phénomènes, qui sont les phénomènes-de-monde, indéfinis et informes, impossible à englober. Les structures terrestres se voient bouleversées, ce qui produit l'impression de l'effrayant, de l'*Unheimlichkeit* du monde en ses phénomènes. Nous sommes confrontés au caractère déserté, inhabitable du phénomène-de-monde, un monde qui ne m'a pas attendu et qui ne m'attendra pas encore. C'est justement cette impression qui sort de la majorité des poèmes de Paul Celan. La phénoménalisation du monde même va ensemble avec l'imminence de la disparition du sujet. De cette manière le sublime est l'épreuve phénoménologique de la nihilité du sujet. C'est à partir de cette expérience que le sujet rencontre l'énigme de l'ipséité. Ce problème est également au centre de l'œuvre de Paul Celan, un problème qui dépasse la question thématique de Gadamer « Qui suis-je et qui es-tu ? »

Sensible au sublime de la poésie, l'interprète phénoménologique ne recourt pas immédiatement aux « choses » imaginables qui peuvent être plus ou moins facilement appropriées, car il reconnaît que c'est justement leur absence et l'anéantissement du sujet qui s'éprouve dans le sublime. Marc Richir n'a besoin que de quelques lignes pour bien élucider ces relations complexes :

L'œuvre d'art ne se tient pas en elle-même comme un étant ou une chose, elle est trouée de toutes parts par des horizons d'absence, qui plongent dans l'absence du champ ou de l'inconscient phénoménologique, et qui, par là, éveillent, à l'infini, des réminiscences transcendantales et des prémonitions transcendantales de monde, des fonds de concrétudes sauvages de monde qui n'ont jamais été aperçues et qui ne le seront jamais, dont certaines s'accrochent dans le temps de l'œuvre se faisant, tout d'abord au fil du travail de l'artiste, ensuite au fil de la réflexion sans concept des autres hommes qui lisent l'œuvre<sup>4</sup>.

Consciente de ces « horizons d'absence », l'interprétation phénoménologique se concentrera de prime abord à montrer l'importance des absences dans les mouvements poétiques du sens. Avant d'utiliser des concepts pour la formulation de son interprétation elle devrait se demander, s'ils s'arrêtent à des significations définies ou s'ils sont aptes à éveiller dans le lecteur plus de mouvements encore vers l'intérieur du poème.

4. *Op. cit.*, p. 127.

Ce n'est possible que s'il essaie de prolonger dans une temporalité spécifique de sa formulation le faire du sens poétique, une tâche extrêmement difficile. De toute façon, avant qu'on se fasse des pensées de l'intelligibilité des poèmes, on devrait se rendre compte du sens des absences, de l'énigme du monde et du soi. En tant que l'œuvre poétique même prend forme par le conflit entre le monde phénoménologique sauvage et la culture symboliquement instituée, l'interprète s'expose au même conflit et essayera de retracer la réflexion mutuelle du symbolique et du phénoménologique qui apparaît d'une manière poétique.

Dans la mesure où le phénoménologue tente de s'exprimer de manière compréhensible sur le poème, il présente des interprétations qui impliquent des significations, mais il y a bien une différence si elles sont à plat, sans profondeur dans le monde phénoménologique, si elles sont excessives, en tant qu'elles effectuent une transposition des éléments poétiques dans un contexte externe au poème, ou si elles témoignent du monde phénoménologique avec ses horizons d'absence.

À l'intra-mondain avec son ordre des choses, des événements et de l'étant s'oppose le monde phénoménologique comme « espace » du non-chosal et du non-être, avec des « lieux » où je n'ai jamais été et où je ne serai jamais présent, qui sont donc inaccessibles. Celan en parle dans son poème : ni œil ni doigt n'y arrivera, aucun regard ne les saisira. C'est dire que l'interprète phénoménologique fera bien attention à la temporalisation et à la spatialisation qui se passe dans le poème. Les « paysages » extérieurs et intérieurs dans les poèmes de Celan p.ex. sont tellement étranges, qu'ils éveillent toujours l'impression de l'effrayant et de *Unheimlichkeit*. Il n'y existe aucun lieu, aucun temps rassurant.

Le lecteur ne peut pas couvrir du premier coup d'œil ces paysages et le parcours à travers cet espace se passe dans une présence sans présent assignable, ils ne peuvent se résorber dans le présent. La temporalité poétique n'est pas réductible à la succession des moments temporels, consciemment suivis, elle est avant tout celle de l'affectivité. Il est donc en vain d'inventer comme Gadamer une substruction cohérente pour y échafauder par transposition une théorie qui est transportable dans le bon sens du lecteur. Dans cette perspective, le poème est considéré comme symbole de l'institution symbolique du monde dans une culture. Par contre, il faut accepter que le poème sublime *vive* des désaccords, des contingences, de la plurivocité, et qu'il nous semble beau parce qu'il ranime cette vie en nous-mêmes. Ce qui nous touche c'est leur dimension sauvage ou barbare, échappant à toute culture, c'est l'abîme sublime qu'il y a entre le monde phénoménologique sauvage et barbare, d'un côté, et le monde civilisé, symboliquement institué, de l'autre côté<sup>5</sup>. Voilà la condition poétique

---

5. *Op. cit.*, p. 131.

qui n'a rien à voir avec la position de la philosophie classique, qui est comme Gadamer à la recherche d'un fond stable qui la préserve de l'instabilité des phénomènes qu'elle *juge* comme chaos.

Herta Müller n'a pas peur du chaos, au contraire : c'est la source de la jouissance esthétique. Pour elle le critère de la qualité d'un texte consiste en ce « qu'il déclenche dans l'esprit un cours vagabond muet » impossible à maîtriser par les mots<sup>6</sup>. C'est une manière de décrire le sublime poétique et son effet : chaos phénoménologique, mouvement erratique sans intention, sans orientation et sans but, le manque de mots. Que nous restions stupéfaits devant le sublime poétique n'est donc pas une faute personnelle qu'il faut corriger, c'est plutôt un enrichissement, parce qu'il nous délivre de la manie de verbaliser et de déterminer immédiatement tout ce qui nous frappe, et nous ouvre à la richesse des phénomènes de langage et des phénomènes hors langage. C'est donc l'inconcevable qui nous remplit d'émotion profonde. Une telle émotion nous emporte justement au moment où se font jour à même le vécu individuel les immenses horizons qui dépassent les dimensions mesquines de notre vie habituelle. Dans ces moments, nous nous éprouvons totalement arrachés des liens du monde établi, nous tombons hors du temps, le cours de notre vieillissement semble interrompu, ce qui nous met en accord profond avec le poème, car le monde même, phénoménologiquement éternel, dont il témoigne, ne vieillit pas, et c'est par ce non-vieillissement dans les abîmes des mots poétiques que l'œuvre peut exister à travers les âges, toujours jeune, toujours mouvant. L'interprète se rendra compte aussi bien de ce fond archaïque et éternel et de son intégration dans les institutions symboliques de son temps.

On n'apprend pas le sens d'un poème à partir des significations logiquement cohérentes ou d'un contexte biographique extérieur au poème, mais tout d'abord dans la force de son impact affectif. Gadamer en est conscient quand il souligne dans sa postface que les lacunes dans le poème « Fleur »<sup>7</sup> ne sont pas vides, mais servent de concentration et intensification : « C'est comme si la déconnexion des mots et des parties syntaxiques chargeait leur puissance, si bien qu'ils disent plus, qu'ils rayonnent dans des directions encore plus diverses qu'ils ne le pourraient faire dans l'intégration syntaxique réglée<sup>8</sup>. »

6. Cf. mon article dans les *Annales de Phénoménologie* n° 11, 2012, p. 221.

7. Paul Celan, *Grille de Parole* (traduit de l'allemand par Martine Broda), édition bilingue (Points 1991), p. 34 et 35.

8. Hans Georg Gadamer, *Wer bin Ich und wer bist Du ? Ein Kommentar zu Paul Celans Gedichtfolge « Atemkristall »*, Frankfurt/M. : Suhrkamp, 1973, p. 122. Les références se rapportent à l'édition allemande, les traductions sont de l'auteur. (Traduction française par Elfie Poulain : *Qui suis-je et qui es-tu ?*, Actes Sud, 1987).

Ce qui nous touche vraiment ne dérive pas de n'importe quel étant, de ce qui est à-portée-de-la-main ou d'un concept, mais de la transcendence du monde phénoménologique comme la cohésion sans concept des phénomènes en leur multiplicité originale. Effectuant l'*epochè* phénoménologique l'interprète s'apprête à se laisser entraîner par le poème et à glisser tranquillement dans le monde du poème pour pressentir ce « lieu » vague, d'où il parle, « lieu » où se passera la rencontre « vraie » du poème et du lecteur. C'est d'une part et primordialement le poème qui rend possible cette rencontre en tant qu'il fait immédiatement apparaître sa phénoménalité en lui-même et en nous. D'autre part le lecteur ratera cette rencontre, s'il s'accroche aux idées préconçues qu'il a de soi, au lieu de s'accepter comme énigme, qui généralement est l'énigme de l'ipse, de l'individuation humaine avant qu'elle soit recouverte par les codages symboliques de l'institution symbolique qui s'imposent à nous sans égard pour l'homme phénoménologiquement originale, agissant donc aveuglement. Celui qui exerce l'*epochè* prendra son temps pour s'adonner à la phénoménalité du poème, évitant de mettre de l'ordre précipité aux apperceptions et affections de *phantasia* émergentes.

Tout lecteur qui n'est pas borné sentira en lisant un bon poème cette largeur qui va au-delà de son horizon antérieur de sentir et de penser. De cette temporalisation et spatialisation inouïe sort la fascination poétique, non pas de la belle décoration originelle des significations, pensées et idées déjà existantes.

Parce qu'il est principiellement impossible pour la conscience rétrospective de l'interprète de reproduire l'immédiateté de la rencontre poétique et d'analyser en détail tous les mouvements affectifs et les réminiscences et prémonitions multiples, l'interprète doit se contenter d'indiquer, conscient de cette impossibilité nécessaire, les « endroits » du poème, qui s'ouvrent à la transcendence d'où proviennent de telles oscillations. Si son interprétation est vraiment un faire de sens, il sera maintes fois contraint à des ralentissements en se rendant compte qu'il est plus ou moins soumis aux incertitudes. La « valeur » affective de son procédé se tend donc entre le risque et l'hésitation, une tension susceptible de le sensibiliser aux temporalisations poétiques. Puisque ces mouvements de sens ne se soumettent pas à un cours rectiligne et homogène du temps, ce qui est évident dans les poèmes de Celan, il y faut bien faire attention à la « fonction » de leur rythme<sup>9</sup>. L'interprète découvrira assez souvent la composition spécifique des rythmes poétiques dont les accords et les désaccords s'avèrent essentiels au sens se faisant sans qu'il soit contraint d'explorer en détail comment les éléments de signification se réfèrent à la réalité, ce qui maintient des possibilités qui

9. Cf. mon interprétation de *Anabasis* dans les *Annales de Phénoménologie* n° 11, 2012, pp. 224-228.

dépassent les cadres que la conscience a établis. De plus en plus la considération phénoménologique développe une sensibilité spécifique pour les obscurités cachées même dans les significations qui semblent univoques. Cela aiguise la conscience critique pour sentir combien la clarté et l'univocité des concepts est usurpée et nous donne une certitude injustifiée. Au fond, cette critique ne devrait jamais trouver de repos dans n'importe quelle certitude de sens rassasié. Le faire du sens ne se passe pas tout simplement dans les possibilités que le système de la langue, les opinions, les affects et les théories mettent à la disposition, sa créativité ne se réduit pas à les arranger à neuf, elle dérive plutôt de l'insoudable et de l'inattendu qui sont inhérents aux amorces de sens. Si la créativité du faire du sens ne consiste pas à combiner à neuf les signes symboliques déjà existants, elle n'aura lieu que dans l'affinité énigmatique entre les possibilités et les impossibilités de langage, visible dans tant de poèmes modernes. Il est crucial pour l'interprétation phénoménologique de ne pas concevoir la relation entre transpossibilité et possibilité comme transposition simple qui pourrait même faire disparaître le transposable. Cela étoufferait la vie du faire du sens poétique que justement l'interprète essaie de décrire.

Une prise de conscience que les mots poétiques ne s'épuisent pas en l'attribution à l'étant, mais qu'ils sont à référer au langage qui est virulent en eux, accorde plus d'attention aux mouvements *internes* de sens, à ce qui fait avancer le sens à travers ou sous les significations et les maintient en vie. Cela nécessite une sensibilité particulière de la pensée, qui aperçoit les vibrations subtiles des possibilités cachées aussi bien que des impossibilités. C'est de cette circonspection et prudence que se développe ce tact respectueux dont Gadamer parle mais qui lui manque assez souvent, comme nous l'avons vu dans la première partie de cet essai. Cela comprend aussi l'attention à l'indécision à laquelle Derrida accorde tant d'importance<sup>10</sup>, mais qui n'est pas à dériver de l'incertitude des déterminations à l'intérieur du système de la langue, mais de la phénoménalité du poème. En tant que la phénoménologie a élaboré un langage différencié pour les incertitudes phénoménologiques, elle est capable de décrire la raison profonde de ce qui fait vraiment échouer les tentatives de détermination.

Ce n'est qu'à partir d'ici qu'il faut se demander ce qui peut être compris par cohérence. Car l'expérience immédiate lors de la lecture ou l'écoute d'un poème nous fait apercevoir qu'il n'est pas complètement incohérent, malgré ses lacunes et ruptures intérieures. Comme démontré dans l'interprétation du poème, la cohérence est à rechercher dans la manière particulière

---

10 Jacques Derrida, *Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*, Éditions Galilée, Paris, 2003. <http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/beliers.htm>.

spécifique dont la temporalité et la spatialité se font entrevoir dans le poème. Ses « espaces » et son temps ne peuvent pas être réduits aux dates, sont donc inaccessibles, ils précèdent toute détermination et y échappent, opèrent donc en absence. Cela signifie qu'il faut présumer une torsion originale entre le temps et l'espace dans les phénomènes de monde, et une non-coïncidence du temps avec l'espace au présent, ce qui est encore évident dans les poèmes de Celan.

La consistance du monde poétique ne se forme donc pas à partir de l'étant, mais par leur « degré » d'absence. Tout ce qui ne devient pas présent dans la langue intramondaine nous laisse deviner le monde phénoménologique, et c'est cette absence qui trouve les significations, qui est la *hyle* de la création celanienne. Il est interdit à l'interprétation phénoménologique de prendre comme départ les grandes unités (cosmos, dieu, âme). Car le monde phénoménologique originale auquel puise la poésie n'a rien d'un cosmos harmonieux ou harmonique. S'il a vraiment quelque chose d'essentiel à dire, le poète s'expose de prime abord au désordre immense de dissonances et tend l'oreille à l'émergence de quelques consonances ou résonances éphémères auquel il donne le temps d'exister pour enfin les temporaliser et spatialiser en langage poétique. Le sentiment du beau et du sublime n'est donc pas suscité tout simplement par l'accord entre cosmos ou d'autres unités préconçues, ce qui ne serait qu'une mimesis spéculaire insipide. Au lieu de concevoir la cohérence à partir des données soi-disant claires de l'extérieur du poème, l'interprète phénoménologique cherchera une cohérence plus riche qui implique les obscurités du faire du sens, lesquelles témoignent de ce que les lambeaux de sens sont arrachés de la contingence du monde archaïque sauvage. Nous pourrions donc qualifier la cohérence comme celle de ces arrachements dont la beauté réside dans la composition des significations et des lacunes abyssales qui nous disent beaucoup plus sur la *Leiblichkeit*, les affections, l'espace, le temps et le soi. Bien que les éléments de sens de la composition poétique semblent pointer le perceptible, ce qui pourrait inciter à les forcer dans un contexte perceptible, il est évident dans les poèmes de Celan qu'ils lient des concrétdes phénoménologiques, que nous n'avons jamais vues et qui ne serons jamais perceptibles dans l'espace et le temps habituels. Cela nous est aussi familier dans la culture populaire des mythes, des contes de fées et des êtres fabuleux. Bien que ces êtres se composent de signifiants symboliquement codés dont chacun peut être lié à des signifiés identifiables de notre monde habituel, ils n'y trouvent pas leur cohésion, mais dans le monde phénoménologique de l'imagination et de l'affectivité, et c'est justement là, qu'ils nous touchent dans leur mélange bizarre d'étrangeté et de familiarité. Leur plurivocité originale dérive du fait qu'ils sont à la fois symboliquement codés et d'une sauvagerie indomptable.

tée, en tant que, en dépit de références symboliques, ils ne s'intègrent pas dans notre système établi. Dans la perspective de cet exemple, l'œuvre d'art est à la fois dans le processus de sa création et de son résultat l'expression du conflit irréconciliable entre le sauvage et la culture symboliquement instituée. Les êtres sauvages nous sont à la fois proches et éloignés, à savoir incompréhensibles *et* émouvants, flottant aux lisières de la conscience sans se réunir dans une totalité cohérente. Ainsi, l'interprétation doit être consciente que toute interprétation qui vise la cohérence – au fond, chacune qui veut se faire comprendre le fait de différentes manières – tombe principiellement en proie à l'illusion transcendante qui tente de tenir *ensemble* le monde phénoménologique et le monde symbolique dans l'unitotalité. Si cette illusion doit être considérée comme inévitable pour notre esprit, il s'ensuit qu'une interprétation phénoménologique sérieuse doit toujours refléter l'illusion d'un champ uniforme dans son propre esprit.

À son commentaire des poèmes de Celan Gadamer ajoute une postface assez longue, dans laquelle il explique ses principes d'interprétation et compréhension<sup>11</sup>. Il s'y occupe surtout du problème de l'unité et de la cohérence. Bien que nous puissions d'abord suivre Gadamer quand il dit qu'il ne suffit pas à une interprétation de constater dans les poèmes de Celan « l'échec oppressant du poète dans le mot cryptique ou l'arrêt abrupt de parler », mais qu'il faut « s'efforcer de comprendre le mot pas encore tacite en s'attachant à ce qui ferait avancer la compréhension pour dire ensuite comment on a compris »<sup>12</sup>. À cela il faut néanmoins ajouter que Gadamer néglige complètement ce qui doit accompagner l'interprétation, à savoir l'attraction étrange de l'incompréhensible – cette base affective sans laquelle nous n'aurions aucun désir de nous occuper d'un poème. Plutôt que de se diriger tout de suite sur l'intelligibilité, le lecteur est d'abord et avant tout pris par une autre immédiateté, à savoir par la vie épanouissante des affections obscures, des pointes de significations émergentes ici et là, des sons ou des bruits mystérieux. C'est la vitalité des affections de *phantasia*, qui pousse plus loin la passion d'interpréter, qui est aussi la jouissance de la diversité des explications possibles, une affectivité qui anime notre esprit et qui nous excite de son côté à la réfléchir et communiquer. Une partie de la « clarté » est obtenue par l'estimation de l'approximation avec laquelle les affections de *phantasia* gravitent pour ainsi dire autour les mots. À la première impression appartient l'étonnement que le poème se tient sans que nous sachions exactement pourquoi. On pourrait porter remède à cette ignorance par l'apport de connaissances générales et avec la rigueur logique dont on espère la génération d'une « consistance

11. Gadamer (1973), pp.112-156.

12. Gadamer (1973), p. 112.

uniforme »<sup>13</sup> saturée de saturations, une schématisation considérée comme essentielle à la compréhension. Le phénoménologue par contre parlera des accords et des désaccords pour s'approcher du schématisme hors langage qui est le véritable secret de la cohérence poétique.

Cependant, les explications de Gadamer sur l'univocité et l'unité sont assez complexes. D'une part, il fait valoir qu'il ne s'agit pas de « découvrir l'univocité de ce que le poète veut dire», non plus de définir « l'univocité du « sens » que les vers expriment », mais qu'il faut viser « le sens de la plurivocité et de l'indéterminé, que le poème a suscité »<sup>14</sup>. D'autre part, il insiste sur l'effort herméneutique « de faire autant visible l'unité de sens, qui est due à un tel texte comme unité linguistique, que les connotations qui s'y associent et trouvent leur consistance de sens. »<sup>15</sup> Gadamer trouve « l'univocité nécessairement propre à toute parole » dans « l'unité d'une figure de sens » qui prend forme pendant le faire du sens de la parole en tant que la polyvalence des mots se classe en significations résonantes qui font « avancer le sens » et ceux qui « l'accompagnent ». Ainsi, un poème serait à comprendre comme une condensation particulière des valences de significations. Il considère comme « le premier niveau de la compréhension » que « chaque mot doit être saisi tout d'abord dans la concréitude exacte de sa signification dans le discours ». Mais il avoue que « la précision vraie de l'être-dit ne s'accomplit pas, ce qui rend tellement difficile la tâche de la compréhension ». Cette difficulté semble résider dans le fait que la compréhension demande une précision qui ne se réalise pas directement dans la parole et dont l'accomplissement doit être recherché sur un autre niveau<sup>16</sup>. À la suite, Gadamer distingue les niveaux « du simplement signifiant » et « du vrai être-dit », ce qui le confronte à la difficulté que les poèmes de Celan ne permettent aucune transposition simple d'un niveau à l'autre, parce qu'ils suivent leur propre « syntaxe » unificatrice : « Les décisions de mots de Celan s'aventurent dans un entrelacement de connotations linguistiques dont la syntaxe cachée ne peut s'apprendre d'aucune autre source que des poèmes eux-mêmes [...]. Le texte ne nous renvoie pas à un monde de sens qui nous est familier dans sa cohérence. Des fragments de sens semblent se coincer mutuellement ». L'unité du poème n'est plus projetée sur un niveau de transposition pour y être reproduite par la compréhension. Le processus de la compréhension est différent : « Ce qui se passe dans la compréhension, c'est, plus qu'une transposition, l'actualisation perpétuelle de la transposabilité, c'est-à-dire l'*Aufhebung* de toute "positivité" du premier

13. Gadamer (1973), p. 120.

14. Gadamer (1973), p. 112.

15. Gadamer (1973), p. 113.

16. Gadamer (1973), p. 115.

niveau, qui précisément de cette façon est maintenu au sens positif de l'*Aufhebung*. »<sup>17</sup> En conséquence, la compréhension ne devrait jamais perdre sa dynamique et rendre mobile le transposé comme transposabilité. Gadamer souligne également que « les mots n'ont jamais de sens pour eux-mêmes et que ce n'est que par leurs significations peut-être multiples qu'ils forment le seul sens qui, dans les résonances des entrelacements multiformes des lignes de sens, garde, pourtant, l'unité du tout du texte et de la parole. »<sup>18</sup> Mais ces développements prometteurs s'arrêtent quand il écrit : « tout se resserre dans le texte, le degré de cohérence monte avec une nécessité évidente, ainsi que l'obligation générale de l'interprétation. Mais tant que l'ensemble d'un texte donné n'est pas encore entièrement couvert par la cohérence, tout peut être compris de travers. Mais dès que l'unité de parole va s'accomplir comme un tout, un critère éprouvé de précision est obtenu. Sans aucun doute, la cohérence est la condition supérieure de la configuration poétique. »<sup>19</sup> Voilà une description révélatrice de sa théorie de l'interprétation, qui est la domestication du phénomène poétique dans les structures symboliques sous le titre de l'unité. Avec cela un point de vue unilatéral gagne la suprématie qui – comme nous l'avons vu – a un effet dévastateur sur ses interprétations des poèmes. Phénoménologiquement, la raison de l'échec de l'application de sa théorie aux interprétations est dans le fait qu'il ne reflète pas suffisamment la différence entre sens et signification, entre langage et langue. Il fallait attendre la phénoménologie du langage de Marc Richir pour en avoir une réflexion différenciée.

Que Gadamer commette des erreurs évidentes, parce qu'il ne prête pas assez d'attention par exemple à la forme exacte de l'un ou l'autre mot, n'est rien en égard à son erreur fondamentale d'ignorer les mondes phénoménologiques régnant dans les poèmes. Il néglige cela que dans les poèmes de Celan transparaissent des mondes archaïques ou antécédents, qui originairement n'ont rien d'un cosmos harmonieux ni d'un paradis perdu ou promis. Ils sont d'un désordre immense de dissonances d'où émergent quelques consonances ou résonances fugitives. Le poète s'expose – comme les poètes des mythes anciens – à cet *apeiron*, se laisse prendre par des consonances vagues et les saisit avant qu'ils se dissolvent de nouveau dans le champ indéterminable de l'affectivité et de la *phantasia*. Il le fait *poétiquement*, c'est-à-dire sans la brutalité de les déterminer, mais avec une « tendresse » qui garde l'innocence sauvage de leur origine. Au moment où il les temporalise et spatialise dans la création poétique, il est impliqué dans le conflit qu'il se garde de dissimuler avec les pouvoirs de l'institution symbolique, ce qui est souvent le sujet

---

17. Gadamer (1973), p. 117.

18. Gadamer (1973), p. 152.

19. Gadamer (1973), p. 133.

explicite ou sous-jacent des poèmes de Celan. C'est ce travail conflictuel qui desserre la massivité de l'ordre symbolique pour qu'elle ait du jeu, une aisance même qui appartient à la beauté d'un poème<sup>20</sup>. De cette manière deviennent vivantes à la fois la naïveté, innocence, grâce, création originale et non déformée, et l'*Unheimlichkeit* de ce monde sauvage. Ce qui est marquant chez Celan, c'est que la beauté de ses compositions de mots et de sens ne font pas oublier que le fond dont proviennent ses poèmes est archaïque et de barbarie innocente, et non pas l'hypothèse d'un monde originairement sain et sauf, mais bouleversé par la barbarie intentionnelle. Il resterait à expliquer plus en détail que ce n'est que dans la conscience de ce genre de transcendance phénoménologique qu'une poésie, philosophie et exégèse sont possibles dans les barbaries de notre époque que les hommes ont faites.

La critique littéraire phénoménologique ne prescira pas une méthode d'interprétation, elle demande seulement cette attitude que le lecteur soit capable de pratiquer l'*epochè*. Essayant de mettre en parenthèses tout ce qu'il a cru savoir jusqu'à ce moment, il s'ouvre au phénomène et prend conscience de la complexité du faire du sens. Sa description des phénomènes poétiques « s'appuie » donc sur l'origine présubjective et pas encore historique de toutes les pensées et affections. Le vécu poétique se déploie d'abord et avant tout dans l'entre-voir du fond archaïque des mouvements non-datables de l'intérieur humain où les pensées et affections jaillissent brièvement pour en disparaître aussitôt. Le poète aussi bien que l'interprète phénoménologique ne s'y arrête pas. Tous les deux, chacun à sa manière, font un travail phénoménologique complexe qui connaît les « étapes » suivantes : le détachement de toute donnée prédéterminée, le pressentiment du fondement archaïque de nos pensées et de nos affections, et à partir de là le développement tâtonnant des processus de formation de sens qui en proviennent.

Grand art qui évoque le sublime et qui requiert de nous, si nous ne voulons pas rester dans l'affection subjective, de formuler de notre côté la rencontre passionnante entre le phénoménologique et le symbolique et de l'insérer dans la réflexion sociale. Pour réaliser ce travail, la critique littéraire phénoménologique ne peut pas se passer d'une réflexion de tels concepts architectoniques comme langue-langage, vécu-expérience, temps-temporalité, espace-spatialité, *phantasia*-imagination, moi-sujet-soi, systole-diastole, transpossibilité-transpassibilité, intentionnalité, sublime, institution symbolique, clignotement. Cette réflexion renforcée de la complexité du faire du sens déploie un pouvoir critique qui met en question tout ce qui se présente comme concept clair et distinct et se demande s'il n'est qu'usurpé subrepticement.

---

20. Cela se voit bien dans le poème *Anabasis*.

ment. Ce pouvoir critique ne provient pas d'une théorie, mais, ainsi que le poétique, d'une sensibilité particulière qui s'ouvre aux possibilités cachées du sens, au « bruit » des nombreuses possibilités qui murmurent encore dans les significations, si on y fait attention. Si un tel interprète transmet aussi, au-delà de ses explications, la joie de pouvoir être ouvert pour l'énigmatique inexplicable, il pense non seulement à l'énigmatique des mots énoncés dans le poème mais aussi au miracle de notre pensée elle-même. À sa manière la poésie nous fait éprouver la merveille que nous sommes capables de laisser de côté nos intentions et nos idées préconçues, de nous tenir à l'écart de nos imaginations des choses, des autres et de nous-mêmes.

Alors, dans cette capacité de renoncer au pouvoir, d'accueillir une impuissance dans laquelle nous pouvons temporairement abandonner notre identité symbolique historiquement et socialement déterminée, nous nous reconnaissons comme des êtres humains. L'interprète avec une telle attitude ne se livrera pas au fantasme de toute-puissance de la compréhension incontestable. La suspension de la pensée habituelle de « l'attitude naturelle » ne conduit pas à une compréhension à partir de ce qui est à notre disposition, mais de l'entre-apperception de ce lointain énigmatique d'où le sens s'ébauche.

L'interprète phénoménologique ne saute pas directement dans l'historique, mais remonte à l'archaïque et c'est seulement alors qu'il demande, comment l'auteur, le public et lui-même en prennent soin dans leur situation historique particulière. Un aspect essentiel à la description de la situation historique est justement le rapport chaque fois particulier de la société avec la phénoménalité. La phénoménologie et la poésie sont ainsi des observateurs critiques des institutions symboliques, sans vouloir les suspendre entièrement, mais avec l'intention de ne pas les laisser dégénérer dans les unilatéralités du *Gestell* symbolique et de garder les possibilités de leurs mouvements et de leurs développements dans toutes leurs dimensions. La phénoménologie est donc associée à une conscience aiguisée du symbolique. Ce n'est que la perspective phénoménologique qui rend évident ce que le symbolique signifie réellement pour l'individu et la société, ce qu'il suppose, effectue et à quels dangers il est exposé. Tout cela demande de la critique littéraire phénoménologique une procédure extrêmement précaire, car elle est constamment en danger de se briser sur les écueils aigus des formulations symboliques ou de se perdre dans l'illimité des mondes phénoménaux.

Ainsi la poésie et la critique littéraire phénoménologique vont de pair, faisant avancer un processus culturel qui favorise surtout l'ouverture, la sensibilité, la conscience critique, la compréhension de soi-même, le respect envers l'in-disponible, le dialogue compréhensif et la résistance contre tout positivisme.



# Notes sur poésie et philosophie

SARA PAIN

§ 01 Les arts sont liés à la matière, qu'elle soit plastique, sonore, corporelle ou langagière. C'est la pensée naissante dans sa fluidité, travaillant la matière inerte, qui va permettre à la pensée de vivre dans la matière, s'incarner en elle. Comme pour *Le baiser* de Rodin, le marbre sera chair et cette chair sera désir. La matière des mots aussi peut devenir éther : « Tu me parles du fond d'un rêve / Comme une l'âme parle aux vivants. / Comme l'écume de la grève, / Ta robe flotte dans les vents » (Victor Hugo, *Contemplations*). Or la matière de la langue utilisée pour la communication, dans cette alchimie poétique, se sublime, devient fantôme. La pensée phénoménologique doit aussi faire œuvre, mais son élément est la langue de la tradition philosophique, dont les mots sont comme des monnaies frappées à l'effigie des philosophes : ainsi lorsqu'on utilise un concept philosophique, on ajoute souvent « dans le sens de un Tel... ». Les mots, en philosophie, scintillent de toute cette polysémie, et quand on les choisit pour fixer des idées encore en amorce, ils semblent toujours en manque ou en excès de sens. Comme pour le poète, le philosophe doit sauter d'un mot à un autre de cette langue, et ce parcours parle alors des affinités inédites, déjà insinuées par les *phantasiai* éveillés. Ainsi dire « écart sans temps ni espace », c'est utiliser des mots pour annuler tout de suite leur signification académique, façon de les obliger à déménager de leurs positions établies.

§ 02 Certes, il y a dans chaque poésie un part de message, de références à un monde imaginaire ou symbolique, interprétable. Cela fait comme un fond familier, une redondance qui permet de supporter les ruptures de sens. La poésie est en cela une modalité de la culture, toujours déjà comme institution ; l'auditeur non seulement parle la même langue que le poète, mais il habite un univers humain historique où la modalité d'expression poétique existe. La langue est l'appareil qui minore l'impact de l'excès, en arrêtant partiellement l'élan de l'irruption de la diastole. Ainsi l'institution poétique, dans son obscur commencement historique, fait écouter les voix de ceux qui ne parlent pas comme tout le monde, contribuant à consacrer les passions des dieux, le pouvoir des rois et les aventures des héros.

§ 03 Une autre façon de protéger la pulsion du débordement sans recourir au barrage intellectuel, est de donner à l'ensemble du poème une certaine redondance grâce aux rythmes et particulièrement à la rime. Celle-ci produit un berçement captivant qui permet de revirer et d'anticiper, conduisant le courant du langage dans un lit de mots, de façon à guider les excès en gardant leur élan. Equilibre difficile tendant à contrôler la sauvagerie du langage archaïque sans que la domestication détruise sa vitalité. Le berçement induit par la rime, l'accentuation et la scansion, imite en écho les mouvements de procession et rétrocession des *phantasiai* et de ses affects, ouvrant à une compréhension non littérale du poème.

§ 04 La poésie s'effectue dans « l'entre-mots » des mots qui dialoguent entre eux. Le poète les place comme des personnages d'un drame auquel il assiste et qu'il dirige à la fois. Le poète recrée le mouvement éveillé au moment du sublime, au moyen d'un simulacre qui remplace l'instant par le définitivement inactuel, mais virtuellement présent. D'ailleurs, réciter convenablement un poème, c'est maintenir le sens (du phénomène poétique) comme un bouquet subtil d'impressions. Un faux pas et l'ambiance change : ainsi dans le poème qui dit « Au bout de mes cils tremble un prisme de larmes », (Louis Aragon, *Feu du Joie*) la respiration du vers peut donner le frisson en : « Au bout de mes cils // tremble un prisme de larmes » ou la lumière géométrique en « Au bout de mes cils tremble // un prisme de larmes ».

§ 05 En décrivant le parcours de ce qui se passe pour qu'il y ait du sens, le phénoménologue, celui qui fait l'*éPOCHÈ* hyperbolique de toute intentionnalité, rend compte des mouvements vibratoires qui favorisent les contacts entre les *phantasiai* investies par des affects. Cette description architectonique prend le penser au niveau du pur langage, sans images ni mots, dans aucun temps ni espace, et pourtant dans l'écart où ils palpitent, dans l'ébullition permanente d'ombres incertaines, les phénomènes de langage. Ces concrétudes s'appellent et se reconnaissent (se « perçoivent ») commençant à venir à la figurabilité à la manière des constellations dans la nébuleuse arbitraire du ciel, comme points à relier. En partant de cette base commune, quelle est la différence entre le poète et le phénoménologue au moment de la diastole ? Dans l'écart de soi à soi, d'un côté apparaît un style, de l'autre une méthode. Tous les deux essayent de saisir les mouvements, les frissons de l'abîme du langage, pour métaboliser tout cela en illusion, car c'est l'illusion, pleine de questions, qui suscite la rage humaine de savoir. Sauf que l'art s'offre directement comme un simulacre, et personne ne croit que la cou-

leur soit une qualité des voyelles. Or, depuis que le poète a établi pour nous ce rapport inusuel, les voyelles ont une âme.

§ 06 La phénoménologie se trouve face à un dilemme : ou elle est science, et elle se doit d'établir quelques certitudes servant de fondements à son édifice, ou elle est un art, et alors elle cherche son fondement dans l'indéterminable. Proposer l'illusion comme point de départ ne serait-ce pas tomber dans le piège du malin génie cartésien ? Ne risque-t-on pas finalement de prendre pour illusion ce qui est réellement, et passer à côté ? Pour penser poétiquement ou comme philosophe, l'humain se place donc inconfortablement dans l'indéterminable comme étant son destin, en essayant de vivre « sans Dieu ni maître », pour se donner les conditions permettant d'accompagner le parcours de la pensée dans ses revirements.

§ 07 Pour établir le sens qui s'amorce, pour le travailler, non seulement l'auteur doit faire vivre un discours, mais encore il peut l'objectiver par l'écriture. Ce support de la pensée facilite les tâtonnements sur un terrain plus solide. Or, dans son destin d'objet, la partie éthérée du sens risque de s'évaporer dans le néant. Maintenir à la fois le cristal et la fumée est un exercice extrême. Ainsi l'auteur peut éprouver comme une étrangeté face à sa propre écriture, le contact de soi à soi d'hier peut s'être égaré, voire définitivement perdu, signe de la fragilité de notre identité.

§ 08 La phénoménologie et la poésie parlent de la même Chose et tous les deux utilisent une langue pour l'expliciter ; c'est donc au niveau du langage même, de la pensée en train de se faire que, en partant d'une amorce ou d'élan commun, les deux chemins divergent.

L'amorce de sens se résout différemment chez le poète et le phénoménologue : ce dernier se sert d'un autre code, institué par des siècles de moulin philosophique, code qu'il s'agit de prendre à rebrousse-poil, de façon à dire autrement, à faire sonner autrement, avec ou sans guillemets, les vieilles questions et notions, qui sont aussi nouvelles pour chaque génération. Pour changer le sens des questions, l'exercice de l'*epochè* est radical, car réduire le monde et le moi à l'intentionnalité, oblige à repenser la portée de l'Etre lui-même. Un pas encore, hyperbolique, permet de mettre entre parenthèses l'intentionnalité elle-même et le moi avec. Alors, sans rien à voir, il ne reste que l'apparence du néant pour faire phénomène, et le savoir exprimable peut être conçu à partir de ce rien qui est déjà beaucoup, parce qu'il contient le virtuel inépuisable et infigurable du langage.

§ 09 Ce que le poète maintient vivant est le contact à distance de *phantasia* affective à *phantasia* affective, de façon que les mots disparaissent en tant que significations particulières, pour réussir à établir des amitiés surprises. Etablissement donc de relations inouïes, en sautant des distances sans étendue. Ce qu'on entend dans un texte poétique, ce sont les échos lointains du travail poétique où la turbulence de la sortie de la systole favorise les appels mutuels et les tâtonnements continuels et furtifs entre concrétudes. La grâce poétique consiste à les repêcher ensemble, dissolvant les significations instituées qui risquent de les étouffer, pour ne faire que du sens, toujours vivant, crépitant dans la variabilité de la polysémie. Ce ne sont donc pas les mots, mais leur composition par appel mutuel, qui fait du sens. Celui-ci n'est ni complètement explicité, ni ne forme avec le mot un binôme, mais se glisse furtivement dans les interstices des significations.

§ 10 Toutes ces stratégies pour protéger l'ouverture de la diastole, qui risque à tout moment de s'évanouir ou de se fixer dans la causalité de la diction. Le poète recréé le mouvement éveillé depuis le moment du sublime, par un simulacre imbibé des tremblements d'un moment inactuel, mais virtuellement présent.

§ 11 Si l'on dit, « à chaque voyelle correspond une couleur », il s'agit là d'une opération intellectuelle d'assignation symbolique, très peu poétique. Dans le poème d'Arthur Rimbaud (*Voyelles, revue Lutèce, Œuvres*) cela résonne comme une rencontre immédiate entre la couleur et la voyelle, le verbe être étant omis. C'est le point de départ, l'éveil ; en outre, le poète y ajoute les motifs des associations, qu'il nomme « naissances latentes », délibérément dégoûtantes, car il s'agit d'exalter la beauté de la laideur : « mouches puantes, sang craché », pour finir dans un choc sonore de « stri-deurs » (sic) et de silences, et par une imprécation impie portant sur la dernière lettre, l'Oméga, à laquelle Rimbaud attribue le rayon violet des Ses Yeux (avec majuscules)

§ 12 Dans *Harmonie du soir*, Baudelaire, avec sa plume au vitriol, utilise comme réplique sonore du *soir*, trois mots après dans trois comparaisons boiteuses : encensoir, reposoir et ostensoroir, artefacts d'église en franche disharmonie avec le Soir promis dans le titre. Pourtant il faut connaître la signification de ces trois mots pour tirer de la mascarade le plaisir poétique. D'ailleurs, ce poème est l'exemple même de la composition en écho puisque les vers se répètent sautant de quartet en quartet. Avec deux qui ne se répètent pas de la première strophe, et deux dans la dernière, on pourrait encore composer une strophe, qui est restée dans l'air comme une bulle de savon :

« Voici venir les temps où vibrant sur sa tige » / « Les sons et les parfums tournent dans l’air du soir » / « Du passé lumineux recueille tout vestige ! » / « Ton souvenir en moi luit comme un ostensorio ! ». On peut tourner le poème de tous les côtés et décrire encore et encore, il y a une partie toujours indescriptible, car il est déjà la description optimale de ce « rien que phénomène » d’où il surgit comme un défi au néant de l’absolu : « ... là où la pierre n’arrive et retombe.... L’infini, vers ce lieu où il n’y a plus que la nuit, et le flux du dessein, et la croix du désir. » (P. Neruda, *Le frondeur enthousiaste*).

§ 13 Chez Victor Hugo il y a toujours l’anecdote, le compte rendu d’un événement, événement lui-même poétique parce que reflet d’un état d’âme, qui effleure le fondamental dans le familier. Les mots de la langue passent avec grâce et sans entraves, donnant au sens une transparence démentie par des significations inabordables, transcendantes. Ainsi dans *Unité*, essai de dialogue de l’infime de la fleur avec « l’éternel azur, la lumière éternelle ». Dans *L'aube est plus claire*, après avoir décrit la mélancolie de la fin de l’été, Hugo dévoile le sens de son inquiétude face au temps qui passe « d’un pas précipité », avec le croisement de la certitude qui, en parlant des saisons, lui fait affirmer : « Vous reviendrez ! » et le doute angoissant qui se fait question : « Me retrouverez-vous ? »

§ 14 Sûrement que dans le poème de Corneille (*Que la vérité parle au dedans du cœur*), nous avons un sujet tout à fait explicite : le rejet de la parole prophétique et la demande d’un accès personnel à la parole directe de Dieu. Corneille était catholique mais la Réforme était passée par là. Que le message soit clair n’empêche pas le déploiement poétique dans toute sa force : Il y a plusieurs façons d’être « maudit ». Dans le baroque, la force vient de la confrontation des tensions dramatiques désespérées, par exemple, entre « Ce ne sont que des voix, ce ne sont que des cris », se référant à la parole prophétique, et l’« Eternelle, immuable, immense vérité », que Dieu lui escamote. Pour finir le poème avec un voeu dont l’inutilité prend la forme du présage : «... que je ne meure enfoncé dans la glace / De ma stérilité ».

§ 15 Un poème est une œuvre. Dans sa facture, il n’a rien d’innocent ni de spontané ni d’instantané. Le poète déploie toute une stratégie pour arriver à une construction où ce qui est à dire tient à la possibilité du lecteur de revivre le parcours. Le sens d’un poème est dans sa façon d’apparaître et non pas dans ses référents réels ou symboliques. Un poème ne raconte ni un sentiment ni un paysage ; s’il est réussi, il sera lui-même sentiment et paysage, comme dans *Secousses d’Aragon* : « Mon cœur est en morceaux le paysage en miettes ». Il n’y a que dans cet « état d’âme » que l’éclatement intime et

transcendant, est pensable et transpassible. Simulacre d'un instant unique, sublime, fugace. Dans *Eclairage à perte de vue*, le poète invite lui-même à jouer : « ... *Si le parasol change en paradis le sol / Jouons / À l'ange / À la mésange / Au passereau ...* » Le parasol réfracte le paradis et le sol. L'ange appelle la mésange, qui regarde du côté du passereau, et tout est un jeu des clignotements de connivences. Le style est stratégie, astuce inconsciente.

# Problèmes de la lyrique et autres essais

ANTONIO MACHADO

*Textes présentés par Fernando Comella  
et traduits par Fernando Comella et Pablo Posada*

*Antonio Machado (Séville, 1875 – Collioure, 1939) est bien connu dans le monde francophone comme l'auteur d'une œuvre poétique qui s'étend des Solitudes (1899) jusqu'aux dernières Poésies de la guerre (1937)<sup>1</sup>. Ses proses, en revanche, à commencer par Juan de Mairena (1936), y ont mené une existence plus confidentielle<sup>2</sup>. Et pourtant la prose – critique littéraire, sociale et politique, mais surtout réflexion poétique, morale et philosophique – revêt une importance majeure dans l'œuvre du poète sévillan, prenant le pas sur la production en vers tout au long des années 1930.*

*Cette œuvre en prose, essaimée d'abord dans de nombreux journaux et revues, cristallisera à partir des années 1920 dans plusieurs œuvres d'un genre hybride, où alternent compositions poétiques et essais fragmentaires en dialogue permanent : ce seront les Chansonniers apocryphes, inclus dans les éditions successives de ses poésies. Puis viendra, quelques mois à peine avant le début de la guerre, Juan de Mairena, son œuvre en prose la plus accomplie, un livre où s'entrecroisent la réflexion philosophique et la critique littéraire, les maximes et les boutades. À chaque fois, Machado n'écrira pas en son nom propre, mais aura recours à des hétéronymes : Juan de Mairena (1865-1909), professeur de rhétorique, et son maître, le philosophe Abel Martín (1840-1898), des hétéronymes dont le poète lui-même serait, à son tour, le disciple. Cela permettra à Machado de composer une œuvre à tonalités variables, procédant par décalages entre plusieurs voix qui se*

---

1. Œuvre recueillie dans le volume *Champs de Castille. Poésies de la guerre. Solitudes, Galeries et autres poèmes*, Paris, Gallimard, 1981.

2. Traduit en 1955 par Marguerite Léon chez Gallimard, *Juan de Mairena* est resté long-temps introuvable en France. Une nouvelle traduction, de Catherine Martin-Gevers, est apparue en 2006, aux Editions du Rocher, coll. Anatolia, traduction qui a entretemps été victime des aléas du marché éditorial. Il existe, en outre, chez Payot & Rivages, dans la collection Petite Bibliothèque Rivages Poche, une anthologie de proses de Machado, composée de textes de *Juan de Mairena* et du *Chansonnier apocryphe (De l'essentielle hétérogénéité de l'être)*, traduit par Víctor Martínez, 2003).

citent, se commentent et se répondent, et entre lesquelles la contradiction n'est jamais exclue, même si une certaine unité ou continuité de fond vient sous-tendre tout l'ensemble. Il mettait ainsi en œuvre cette sentence de ses Nouvelles chansons : « Cherche ton complémentaire,/ qui marche toujours à tes flancs,/ qui est souvent ton contraire »<sup>3</sup>.

On y cherchera donc en vain une philosophie ou même une poétique systématiques. On y trouvera, par contre, nourrissant sa réflexion personnelle, le précipité de ses lectures philosophiques assidues : de Leibniz et de Kant, d'abord, mais aussi de Lipps, de Bergson<sup>4</sup> et de Husserl, pour ne citer que les principaux. José Ortega y Gasset, que le poète lit attentivement et avec qui il entretient un rapport étroit jusqu'à la fin des années 1920, aura été une figure clé dans la réception faite par Machado de la tradition philosophique allemande.

Dans les pièces qui suivent on saura découvrir quelques-uns des problèmes qui, autour de la création poétique, ont hanté Machado pendant toute sa trajectoire. Ainsi, la place et la nature du sentiment dans la création poétique, le rapport du poète à son matériau, la parole, et le rapport entre poésie et temporalité y trouveront expression. Un motif, celui de l'autre dans la création poétique, s'esquissera au fil de ces pages, ne serait-ce qu'en filigrane : à commencer par l'hétéronymie qui caractérise ici l'instance narrative ou pensante, cet autre vient poindre aussi dans la réflexion sur le sentiment ou le langage, et se manifeste plus loin dans la critique de l'obsession faussement aristocratique pour la singularité qui, selon Machado, est un des vices propres du baroque espagnol.

Les textes que nous traduisons ici, inédits en langue française, sont issus du Chansonnier apocryphe de Juan de Mairena, paru dans l'édition de 1928 de sa Poésie complète, ainsi que du cahier, publié à titre posthume, intitulé Les complémentaires<sup>5</sup>. Ce cahier, dont la rédaction remonte à l'année 1912 et se poursuit jusqu'en 1925, est en quelque sorte le vivier de la prose de Machado : de nombreux textes ont trouvé leur expression définitive dans les pages des différents Chansonniers, et surtout dans Juan de Mairena.

3. « Busca a tu complementario,/ que marcha siempre contigo,/ y suele ser tu contrario. », dans "Proverbios y Cantares", poèmes dédiés à José Ortega y Gasset, et inclus dans *Nuevas Canciones* : Antonio Machado, *Poesías Completas*, Madrid, ed. Espasa, col. Austral, 1975, p.284.

4. Dont Machado suivit les cours au Collège de France en 1911.

5. Paru en 1957 à Buenos Aires sous forme fragmentaire, à l'initiative de Guillermo de la Torre, le cahier fut par la suite publié en édition critique et facsimilaire par Domingo Ynduráin (1972). La version que nous avons utilisée comme base pour cette traduction, complète elle aussi, mais dont l'agencement des textes a été revu par l'éditeur, Manuel Alvar, est celle de la collection *Letras Hispánicas*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1987.

*D'autres, tout aussi riches pour aborder la poétique de Machado, ne nous sont parvenus que grâce à ses disciples qui, contrevenant à la volonté du poète, ont décidé de mettre au jour ce cahier que « nul n'a le droit de publier »<sup>6</sup> : de ce nombre font partie les « Problèmes de la lyrique » et « Le matériau ».*

---

6. *Los Complementarios, op. cit.*, p.75.

## PROBLÈMES DE LA LYRIQUE<sup>7</sup>

On ne dit pas grand-chose, même pas chose suffisante, quand on affirme qu'il suffit au poète de sentir profondément et d'exprimer clairement son sentiment.

Dès lors que l'on fait cette affirmation, on tient pour résolus, sans même les énoncer, maints problèmes. Le sentiment n'est pas une création du sujet individuel, une quelconque élaboration « cordiale » du moi avec des matériaux du monde extérieur. Il y a toujours en lui une collaboration du « tu », c'est-à-dire, d'autres sujets. Il est impossible qu'une telle formule se tienne : « mon cœur face au paysage produit le sentiment. Une fois produit, je le transmets, par le truchement du langage, à mon prochain ». C'est à peine si mon cœur, face au paysage, serait capable de sentir la terreur cosmique car même ce sentiment élémentaire nécessite, pour se produire, le concours de la terreur d'autres coeurs en détresse en plein milieu de la nature incomprise. Mon sentiment face au monde extérieur, que j'appelle ici paysage, ne saurait surgir sans une atmosphère cordiale. Mon sentiment n'est pas, somme toute, exclusivement mien, mais plutôt *nôtre*. Sans avoir à me quitter, je sens que, dans mon sentir, vibrent d'autres sentir, et que mon cœur chante toujours en choeur, même si la voix de mon cœur s'avère être, pour moi, la mieux timbrée. Qu'elle le soit aussi pour les autres, voilà le problème de l'expression lyrique. Un deuxième problème. Pour exprimer mon sentir j'ai le langage. Mais le langage est déjà bien *moins mien* que ne l'est mon sentiment ; et ce à commencer par le fait que j'ai dû l'acquérir, l'apprendre des autres. Avant d'*être notre*, car exclusivement *mien* il ne le sera jamais, il était d'*eux*, de ce monde qui n'est ni objectif ni subjectif, de ce troisième monde sur lequel la psychologie ne s'est pas encore suffisamment penchée, de ce monde qui est celui *des autres moi*<sup>8</sup>.

7. « Problemas de la lírica » dans A. Machado, *Los complementarios*, op. cit., p. 96-97.

8. À la suite de cet essai, au début de la page suivante, Machado inclut ces *Notes* qu'il nous semble opportun de citer ici :

1. Le Moi = ce dont je ne sais que ce qui suit : il est activité pure et jamais réflexive. Ce qui n'est jamais objet de connaissance. L'œil qui voit, et qui ne se voit jamais lui-même.
2. *Le monde nouméenal*. Ce dont je ne sais rien non plus. Simple présupposé logique de choses qui doivent être en rapport les unes avec les autres, sans entretenir aucun rapport avec moi.
3. *Le monde objectif de la science*. Le monde des objets décolorés, déqualifiés, produit du travail de déssubjectivation de la pensée. Monde de rapports quantitatifs. Il n'a d'objectif que la prétention de l'être.
4. *Le monde de ma représentation en tant qu'être vivant*. C'est le monde des qualités, le monde phénoménal à proprement parler, produit de la réaction du sujet conscient face au réel, ou réponse du réel butant sur le sujet conscient.

DIALOGUE ENTRE JUAN DE MAIRENA  
ET JORGE MENESES<sup>9</sup>

MAIRENA : — Quels sont vos présages, mon ami Meneses, quant à l'avenir de l'art lyrique ?

MENESES : — Bientôt, le poète ne pourra que rengainer sa lyre et se consacrer à autre chose.

— Vous le croyez ?

— Je parle bien du poète lyrique. Le sentiment individuel ou, pour mieux le dire, le pôle individuel du sentiment qui gît dans le cœur de tout homme, commence à ne plus susciter d'intérêt, et il en suscitera de moins en moins à l'avenir. L'art lyrique moderne, depuis le déclin romantique, et ce jusqu'à nos jours (les jours du symbolisme), est peut-être un luxe, quelque peu abusif, de l'homme Mancunien<sup>10</sup>, de l'individualisme bourgeois, fondé sur la propriété privée. Le poète vient exhiber son cœur avec cette même infatuation du bourgeois parvenu qui fait étalage de ses palais, ses voitures, ses chevaux et ses maîtresses. Le cœur du poète, si riche en sonorités, est presque une insulte portée à l'aphonie cordiale des masses, tenues en esclavage par le travail mécanique. La poésie lyrique est toujours engendrée dans la zone centrale de notre *psychè*, qui est celle du sentiment ; il n'y a pas d'art lyrique qui ne soit sentimental<sup>11</sup>. Mais le sentiment doit tenir autant de l'individuel que du générique, car bien qu'il n'y ait pas de cœur en général, de cœur qui ressente pour tous — puisque chaque homme en porte un, le sien, et c'est avec lui qu'il res-

---

5. *Le monde de la représentation des autres sujets conscients*. Celui-ci, à vrai dire, apparaît englobé dans le monde de ma représentation ; mais on le reconnaît, à l'intérieur de ce dernier, par une vibration propre : ce sont des voix que je discerne de la mienne ainsi que du bruit que font les choses entre elles. Ces deux mondes, que nous avons tendance à unifier au sein d'une représentation homogène, l'enfant les discerne très bien, avant même l'acquisition du langage. Le visage qui se penche vers lui, souriant, ainsi que la voix de sa mère, sont pour lui tout autre chose que les objets qu'il prétend atteindre de la main.

1<sup>er</sup> août 1924

9. « Diálogo entre Juan de Mairena y Jorge Meneses », *Cancionero apócrifo*, dans A. Machado, *Poesías Completas*, op. cit., p. 355-359. Le poète Jorge Meneses est un hétéronyme de Juan de Mairena : « Mairena soutenait que ses *Chansons mécaniques* n'étaient pas vraiment les siennes, mais celles de la *Machine à chanter* de Jorge Meneses. C'est à dire que Mairena avait imaginé un poète qui avait, à son tour, inventé une machine, de laquelle provenaient les chansons qu'il se disposait à mettre sous presse », *op. cit.*, p. 355.

10. Adjectif désignant les habitants de Manchester.

11. Il convient de ne pas rapprocher « sentimental » ici, comme « sentimentalité romantique » ou « crise sentimentale » un peu plus bas, d'un quelconque « sentimentalisme », moins encore d'une certaine « sensibilité ». Il y va, dans ces expressions, de l'affectivité.

sent —, tout sentiment s'oriente vers des valeurs universelles, ou qui se veulent telles. Lorsque le sentiment raccourcit son rayon, qu'il ne transcende pas le moi isolé, borné, interdit à son prochain, il finit par s'appauvrir et, à terme, par chanter faux. Tel est le sentiment bourgeois, qui me semble être un échec ; telle est la fin de la sentimentalité romantique. En somme, il n'y a pas de véritable sentiment sans sympathie, le seul pathos n'exerçant aucune fonction cordiale, ni aucune fonction esthétique. Un cœur solitaire — quelqu'un l'a dit, peut-être La Palisse — n'est pas un cœur ; car personne ne ressent s'il n'est capable de ressentir avec un autre, des autres... et pourquoi pas avec tous ?

— Avec tous ! Attention, Meneses !

— Je vous comprends, oui. Vous, en bon bourgeois, vous avez la superstition de l'exclusif, qui est la plus plébéienne parmi les superstitions. Vous n'êtes qu'un snob.

— Merci.

— Vous pensez, vous, que ressentir avec tous c'est devenir multitude, masse anonyme. Et c'est justement l'inverse. Mais ne divaguons pas. Il y a une crise sentimentale qui affectera l'art lyrique, et dont les causes sont très complexes. Le poète prétend se chanter soi-même, car il ne trouve pas de sujets de communion cordiale, de véritable sentiment. Avec la ruine de l'idéologie romantique, c'est toute une sentimentalité qui, parallèlement, vient à s'écrouler. Il est fort improbable qu'une nouvelle génération continue de prêter l'oreille à nos chansons. Car ce qui vous arrive, dans le petit recoin de votre sentir, et qui commence à ne plus être communicable, finira par ne rien être du tout. Une nouvelle poésie suppose une nouvelle sentimentalité, et celle-ci, à son tour, de nouvelles valeurs. Un hymne patriotique nous touche à condition que la patrie nous soit chère ; autrement, cet hymne nous semblera vide, faux, trivial ou grossier. On commence à juger les romantiques insincères, déclamatoires, des hommes simulant des sentiments qu'ils n'éprouvaient peut-être point. Nous sommes en ceci injustes. Ce n'est pas eux qui ne ressentaient pas ; c'est plutôt nous, qui ne parvenons plus à ressentir avec eux. Je ne sais pas si vous arrivez à bien comprendre ceci, mon ami Mairena.

— Je le comprends bien. Mais vous, ne croyez-vous pas en la possibilité d'un art lyrique intellectuel ?

— Cela me semble aussi absurde qu'une géométrie affective ou une algèbre émotive. C'est là peut-être l'exploit des épigones du symbolisme français. Mallarmé portait déjà en lui le sombre professeur capable d'en faire l'essai. Mais c'est un chemin qui ne mène nulle part.

— Que faire alors, Meneses ?

— Attendre les nouvelles valeurs. Entretemps, comme un loisir, un simple jouet, je mets en marche mon orgue à manivelle poétique ou *machine*

à chanter. Mon modeste appareil ne prétend pas se substituer ni supplanter le poète (même s'il peut, avantageusement, remplacer le maître rhéteur), mais relever de façon objective l'état émotionnel, sentimental, d'un groupe humain, plus ou moins nombreux, comme un thermomètre relève la température ou un baromètre la pression atmosphérique.

— Quantitativement ?

— Pas du tout. Mon artifice n'enregistre pas en chiffres, ne traduit pas le lyrisme ambiant en langage quantitatif, mais nous fournit au contraire son expression objective, complètement désindividualisée, en un sonnet, un madrigal, une romance ou un rondeau que la machine compose et récite, à l'étonnement et l'enthousiasme de l'assistance. La chanson ainsi produite par la machine est reconnue par tous ceux qui l'écoutent comme une chanson qui leur est propre, même si aucun d'entre eux n'eût été, à vrai dire, capable de la composer. C'est la chanson du groupe humain face auquel la machine est mise en fonctionnement. Par exemple, dans une réunion d'ivrognes, épris de *cante hondo*, qui font la bringue entre hommes, à la façon andalouse, cette façon un peu sombre, la machine relève l'émotion dominante et la traduit en quatre vers essentiels, qui constituent son équivalent lyrique. Dans une assemblée politique, ou de militaires, ou d'usuriers, ou de professeurs, ou de *sportsmen*, elle produit une autre chanson, non moins essentielle. Ce qu'elle ne nous offre jamais c'est la chanson individuelle, même si l'individu en question est très nettement caractérisé, par exemple : *la chanson du bourreau*. Elle nous offre par contre, si on le souhaite, la chanson des passionnés de l'exécution capitale, etc.

— Et en quoi consiste alors le mécanisme de cet organe poétique ou machine à chanter ?

— C'est très compliqué, et je peinerai bien à vous l'expliquer sans un support graphique. En outre, cela est mon secret. Qu'il vous suffise, pour l'instant, d'en connaître la fonction.

— Et la manipulation ?

— La manipulation est plus simple que celle d'une machine à écrire. Cette sorte de piano-phonographe dispose d'un clavier divisé en trois secteurs : le positif, le négatif et l'hypothétique. Ses phonogrammes ne sont pas des lettres, mais des mots. L'assistance face à laquelle fonctionne la machine choisit, à la majorité des voix, le substantif qu'elle juge, au moment de l'expérience, le plus essentiel, par exemple : *homme*, et son corrélat logique, biologique, émotif, etc., par exemple : *femme*. Le verbe qui est toujours en fonction dans les trois zones de l'appareil, sauf dans le cas où le manipulateur déciderait de sa substitution, est le verbe objectivant, le verbe *être*, sous ses trois formes : *être, non être, pouvoir être*, c'est-à-dire le verbe dans ses formes positive ou ontologique, négative ou divine, et hypothétique ou

humaine. L'appareil contient donc déjà des éléments très essentiels pour un couplet : *il est homme, il n'est pas homme, il peut être homme, elle est femme*, etc. Logiquement, les mots rimés seront *homme* et *femme* ; ceux de la rime à proprement parler : *femme [mujer]* et (peut) *être [ser]*. Seul le substantif *homme* reste orphelin de rime sonore. Le manipulateur choisit le phono-gramme avec la plus grande affinité logique, entre ceux que la consonance rapproche de *homme [hombre]*, c'est-à-dire, *nom [nombre]*. Et avec ces ingrédients-là, le manipulateur tente un ou plusieurs couplets, en procédant par essais successifs, en collaboration avec son public. Il commence donc ainsi :

*On dit (le sujet est le plus souvent impersonnel) que l'homme n'est point homme.*  
 [Dicen que el hombre no es hombre]

Cette proposition essentiellement contradictoire est issue mécaniquement du passage du substantif *homme* de la première vers la deuxième zone de l'appareil. Mon artifice n'est pas, comme celui de Lulle, une machine à penser, mais à enregistrer des expériences vitales, des désirs, des sentiments, et leurs contradictions ne peuvent pas se résoudre logiquement, mais psychologiquement. C'est par cette voie-là que le manipulateur doit la résoudre, et avec ces seuls éléments dont il dispose encore : *nom* et *femme*. Et c'est ainsi que le substantif *nom* entre en lice. Le manipulateur se doit de le placer dans le rapport le plus essentiel avec *homme* et *femme*, qui peut être l'un des deux suivants : *le nom d'un homme* prononcé par *une femme*, ou *le nom d'une femme* prononcé par *un homme*. Nous tenons ainsi le schéma de deux couplets possibles pour exprimer un sentiment des plus élémentaires dans une conversation masculine : le sentiment de l'absence de la femme, qui nous fournit la raison psychologique expliquant la contradiction logique du vers inaugural. L'homme n'est pas homme (il l'est insuffisamment) pour un groupe humain qui définit la virilité en fonction du sexe, ou bien par le manque d'un nom de femme, celui de l'aimée, que chaque homme peut prononcer, ou bien par l'absence d'une femme dont les lèvres puissent faire résonner le nom de tout homme.

Pour abréger, mettons que notre organe nous donne ce couplet :

<i>On dit que l'homme n'est point homme,</i>	[Dicen que el hombre no es hombre
<i>tant qu'il n'entend pas son nom</i>	<i>mientras que no oye su nombre</i>
<i>des lèvres d'une femme.</i>	<i>de labios de una mujer.</i>
<i>Peut-être</i>	<i>Puede ser.]</i>

Ce *peut-être* n'est pas du simple remplissage, un rajout superflu ou une partie morte du couplet. Il se trouve dans la troisième zone du clavier, et le manipulateur aurait pu l'omettre. Mais il le fait résonner, sur la requête de l'assistance, qui retrouve en lui l'expression de son propre sentir, au bout

d'un moment de réflexion introspective. Une fois le couplet produit, il peut être chanté en chœur.

\*  
\* \* \*

Dans la préface de ses *Couplets mécaniques* Mairena fait l'éloge de l'artifice de Meneses. Selon lui, l'organe poétique est un moyen, parmi d'autres, de rationaliser l'art lyrique, sans glisser pour autant dans le baroque conceptuel. La sentence, réflexion ou aphorisme que ses couplets contiennent adhèrent nécessairement à une émotion humaine. Le poète, inventeur et manipulateur de l'artifice mécanique, est un chercheur et un collectionneur de sentiments élémentaires ; un *folkloriste*, à sa façon, et un créateur impassible de chansons populaires, sans jamais tomber dans le *pastiche* du populaire. Il se passe de son sentir propre, mais relève celui de son prochain et le reconnaît en lui-même comme un sentir humain (lorsqu'il le voit objectivé dans son appareil), comme une expression exacte de l'environnement cordial qui l'entoure. Son appareil ne versifie pas, ne pédantise pas, et peut même être fécond en surprises, enregistrer des phénomènes émotifs étranges. Certes sa valeur, comme celle de bien d'autres inventions mécaniques, est plus didactique et pédagogique qu'esthétique. La *machine à chanter*, en somme, peut divertir les masses et les initier dans l'expression de leur propre sentir, en l'attente des nouveaux poètes, des chanteurs d'une nouvelle sentimentalité.

LE MATERIAU<sup>12</sup>

1. La matière sur laquelle les arts travaillent, sans en exclure totalement la musique, mais tout en excluant la poésie, est une matière quelque part molle [*feble*], non façonnée par l'esprit : pierre, bronze, briques, substances colorantes, sons : nature brute : choses et faits dont les lois, que la science interroge, sont pour l'artiste en tant que tel parfaitement incompréhensibles.

Le matériau que le lyrique manie est le mot [*la palabra*]. Le mot n'est pas matière brute. Il est aisément de saisir la différence qui existe entre un tas de pierres et un groupe de vocables, entre un dictionnaire et une carrière. Néanmoins, le matériel du poète lui est donné : les mots, tout comme les matériaux, marbre ou bronze, sont donnés au sculpteur. Il est censé y voir, en premier lieu, ce qui n'a pas encore reçu de forme, ce qui peut être simple support<sup>13</sup> d'un monde idéal : matière, somme toute, non élaborée. Cela veut dire que, si le plasticien commence par vaincre la résistance de la matière inerte, le poète, lui, lutte contre des résistances d'un tout autre genre : celles qu'offrent les dits produits spirituels : les mots ; et qui constituent son matériel à lui. Les mots, à la différence des pierres, bois ou métaux, sont d'emblée et par eux-mêmes des significations humaines auxquelles le poète confère, nécessairement, une autre signification.

Voilà la part négative du problème du langage, et que l'on exposera de la sorte : le mot est valeur d'échange, conventionnelle, pièce de monnaie en cours ; le poète fait de celle-ci moyen d'expression, valeur unique de l'individuel ; il est obligé de transformer la pièce de monnaie en joyau.

2. Or l'orfèvre fera un joyau du métal de la pièce de monnaie : en la fonduant, puis en y imprimant une nouvelle forme. En revanche, pour travailler son joyau, le poète, quant à lui, se doit de ne pas effacer la pièce de monnaie. Car son matériel de travail n'est pas ce qui, dans le mot, serait l'équivalent du métal dans la pièce de monnaie, à savoir, le son, mais ces significations de l'humain que le mot, devenant pièce de monnaie, prétend objectiver.

Une solution grossière de ce problème fut tentée à l'aide de l'interprétation littérale – littérale et, à vrai dire, calomnieuse – du précepte verlainien

de la musique avant tout chose,

---

12. « El material », dans A. Machado, *Los complementarios*, op. cit., p. 97-100.

13. « Substentáculo » : Machado y fait résonner « réceptacle » : cependant « substentacle » existe en espagnol.

faire des mots un simple ensemble de sons modulés pour le loisir de l'ouïe.

[...]<sup>14</sup>

Voici, selon son aspect négatif, le problème du matériau lyrique, du langage. Le mot est valeur d'échange, produit social, instrument d'objectivité (de convention entre sujets). Le poète prétend en faire un objet unique, un moyen d'expression du psychique individuel, une valeur qualitative. Il existe, entre le mot utilisé par tous et le mot lyrique, la même différence qu'il existe entre une pièce de monnaie et un joyau du même métal. Le poète fait, de la pièce, joyau. Comment ? La réponse est difficile. L'orfèvre peut défaire la pièce, voire fondre le métal pour lui donner, par après, une nouvelle forme. Cette nouvelle forme ne doit certes pas être arbitraire ou capricieuse, mais elle n'en sera pas moins l'une parmi les formes multiples que peut recevoir, de par sa nature, le métal utilisé. Le poète, par contre, ne peut pas détruire la pièce pour y travailler ensuite son joyau. Son matériau de travail n'est pas l'élément sensible sur lequel s'appuie le langage (le son), mais ces sens de l'humain que le mot, comme tel, recèle. Le poète travaille avec des objectivations de l'esprit qu'il n'a pas le droit de détruire.

19 août 1924

---

14. Nous omettons ici deux paragraphes qui reprennent, presque au mot près, les paragraphes initiaux. Leur inclusion, indispensable dans l'édition critique et facsimilaire de Ynduráin (1972) et justifiable dans celle, complète, d'Alvar (1987), serait ici non seulement superflue, mais aussi rébarbative.

## L'« ART POÉTIQUE » DE JUAN DE MAIRENA<sup>15</sup>

Juan de Mairena se veut le *poète du temps*. Il soutenait que la poésie est un art temporel – ce que beaucoup d'autres avaient dit avant lui – et que la temporalité propre à l'art lyrique ne pouvait être trouvée, dans son expression pleine, que dans ses propres vers. Cette présomption, quelque peu provinciale, est propre au néophyte qui débarque dans le monde des lettres, prêt à écrire en lieu et place de tous les autres – non pas pour tous – et, en dernier lieu, contre tous. Dans son *Art Poétique* ne manquent pas les paragraphes virulents, dans lesquels Mairena s'avance à décrire la bêtise de quiconque soutiendrait une thèse contraire à la sienne. Nous les omettons ici pour leur vulgarité, et nous reproduisons d'autres, plus modestes et avec plus de substance.

« Tous les arts – nous dit Juan de Mairena dans la première leçon de son *Art poétique* – aspirent à des produits permanents, en réalité, à des fruits intemporels. Ceux que l'on appelle arts du temps, comme la musique ou la poésie, n'y font pas exception. Le poète prétend, en effet, que son œuvre transcende les moments psychiques dans lesquels elle est produite. Mais n'oublions pas que, précisément, c'est le temps (le temps vital du poète avec sa propre vibration) que le poète prétend intemporaliser<sup>16</sup>, disons-le avec toute sa pompe : éterniser. Le poème dont l'accent temporel ne serait pas très marqué est plus proche de la logique que de la lyrique. »

« Tous les moyens dont le poète se sert : quantité, mesure, accentuation, pauses, rime, les images elles-mêmes, sont, du fait de leur énonciation en série, des éléments temporels. La temporalité nécessaire à doter une strophe d'une intention poétique marquée est à la portée de quiconque ; cela s'apprend dans les Précis les plus élémentaires. Cependant, il n'est que de rares poètes pour rendre une intense et profonde impression de temps. En Espagne, par exemple, on la retrouve chez don Jorge Manrique, dans le *Romancero*, chez Bécquer et, en de rares occasions, chez nos poètes du siècle d'or.

Voyons ce qu'il en est – dit Mairena – de cette strophe de don Jorge Manrique<sup>17</sup> :

15. « El Arte Poética de Juan de Mairena », *Cancionero apócrifo*, op. cit., p. 346-353.

16. « Intemporalizar » : néologisme introduit par Machado et n'existant pas non plus en espagnol.

17. *Stances sur la mort de son père*, Jorge Manrique, traduit du castillan par Guy Debord, Bazas, ed. Le temps qu'il fait, 1996.

Où sont passées les dames,  
 Leurs coiffes, leurs vêtements,  
 Leurs parfums ?  
 Où sont passées les flammes  
 Des feux qui brûlèrent tant  
 Les amants ?  
 Mais où sont leurs poésies,  
 Et les suaves musiques  
 Qu'ils jouèrent ?  
 Que reste-t-il de leurs danses,  
 Et des habits chamarrés  
 Qu'ils portèrent ?

Si l'on compare cette strophe du grand lyrique espagnol – ajoute Mairena – avec cette autre de notre baroque littéraire, dans laquelle on prétend exprimer une pensée analogue : la fugacité du temps et l'éphémère de la vie humaine, à savoir : le sonnet *Aux fleurs*, que Calderón met dans la bouche de son Prince Constant, il en ressort clairement la différence qui sépare l'art lyrique de la logique rimée.

Rappelons le sonnet de Calderón :

Celles qui furent pompe et joie,  
 Se réveillant à la clarté du matin,  
 Au soir seront vainement  
 Dormant dans les bras de la nuit froide.  
 Cette nuance qu'au ciel défie,  
 Iris rayé en or, neige et écarlate,  
 Sera châtiment de la vie humaine :  
 Voilà qu'on apprend au terme d'un jour.  
 Pour fleurir les roses se levèrent tôt,  
 Et pour vieillir elles fleurirent.  
 Berceau et sépulture trouvèrent-elles sur un bouton  
 Tels les hommes leurs fortunes virent :  
 Elles naquirent puis expirèrent en un jour  
 Qui, au fil des siècles, ne fut qu'heures.

Pour rejoindre cette finalité intemporalisatrice [*intemporalizante*] de l'art, force est de reconnaître que Calderón prend un chemin par trop plat : l'emploi d'éléments en eux-mêmes intemporels. Concepts et images conceptuelles – images pensées et non pas intuitionnées [*intuidas*] – se trouvent en dehors du temps psychique du poète, du flux de sa propre conscience. Au *panta rhei* d'Héraclite ne fait exception que la pensée logique. Concepts et images faisant fonction de concepts – substantifs accompagnés d'adjectifs

définissants [*definidores*], non pas qualifiants [*cualificadores*] – affichent, tout au moins, cette prétention : celle d'être aujourd'hui ce qu'elles étaient hier, et d'être demain ce qu'elles sont aujourd'hui. La *clarté du matin* vaut pour toutes les aurores ; la *nuit froide*, dans l'intention du poète, pour toute nuit. Parmi ces notions définies s'établissent des rapports logiques, ceux-ci n'étant pas moins intemporels que celles-là. Tout le charme du sonnet de Caderón – s'il en est un – repose sur sa correction syllogistique. La poésie, ici, ne chante pas, elle raisonne, elle discourt autour de quelques définitions. Elle est – comme tout ou presque tout notre baroque littéraire – scholastique à la traîne.

Dans la strophe de Manrique on retrouve un tout autre climat spirituel, même si, pour l'analyse sommaire que l'on a coutume de nommer critique littéraire, la différence passe inaperçue. Le poète ne commence pas par asseoir des notions à traduire en jugements analytiques servant à leur tour à construire des raisonnements. Le poète ne prétend rien savoir ; il s'enquiert de dames, coiffes, vêtements, odeurs, feux, amants... Et le où sont-ils passés ? [*¿qué se hicieron ?*], leur devenir, sous l'espèce de l'interrogation, individualise d'emblée ces notions génériques, les place dans le temps, dans un passé vivant, où le poète prétend à leur intuition et les remémore ou évoque comme des objets uniques. Il ne s'agit pas et ne peut s'agir de quiconque dames, et de coiffes, odeurs et vêtements quelconques, mais de ceux-là mêmes qui, estampés sur la plaque du temps, touchent – et ce toujours et encore ! – le cœur du poète. Et *ce chant-là* [*aquel trovar*], et *leurs danses* [*el danzar aquel*] – ceux-là [*aquellos*] et pas d'autres – où sont-ils (passés) ? [*¿qué se hicieron ?*], n'a de cesse de demander le poète, jusqu'à atteindre cette merveilleuse strophe : *et des habits chamarrés* [*y aquellas ropas chapadas*], aperçues dans les virevoltes [*giros*] d'une danse, ceux que portèrent les chevaliers de l'Aragon – ou qui que ce fût –, et qui, à présent et comme évadées d'un rêve, font irruption dans le souvenir, actualisant, voire presque matérialisant, le passé au gré d'une anecdote vestimentaire triviale. Une fois la strophe terminée, elle reste tout entière vibrant dans notre mémoire, telle une mélodie unique qui ne pourrait ni se répéter ni s'imiter car il aurait fallu, pour cela, l'avoir vécue. Tout, dans la strophe de don Jorge, tient à l'émotion du temps ; celle-ci n'est rien, ou presque rien, dans le sonnet de Calderón. La différence s'avère plus profonde que ce qui en ressort à première vue. Elle explique à elle seule pourquoi, chez don Jorge, l'art lyrique recèle toujours un avenir, alors que chez Calderón, notre grand baroque, elle n'est qu'un passé aboli et définitivement mort. »

Mairena s'étend après sur des considérations à propos du baroque littéraire espagnol. D'après Mairena – il sied de le souligner – le concept du baroque diffère beaucoup de celui que les romantiques allemands ont mis en l'usage, et qui – soit dit en passant – pourrait bien être faux, même si notre critique l'accepte, comme à son habitude, sans critique, parce qu'il vient de l'étranger.

Le baroque littéraire espagnol, selon Mairena, est caractérisé :

*1° Par une grande pauvreté en intuition.*

Dans quel sens ? Au sens de l'expérience externe ou contact direct avec le monde sensible ; au sens de l'expérience interne ou contact avec l'immédiat psychique – états uniques de conscience – ; au sens théorique du face à face [*enfrentamiento*] avec les idées, essences, lois et valeurs comme objets de vision mentale ; et dans le reste des acceptations du mot. « Les images du baroque expriment, déguisent ou décorent des concepts, mais ne contiennent pas d'intuitions ». « Avec elles – dit Mairena – on discourt ou l'on raisonne, quoique mécaniquement et superficiellement, mais en aucun cas ne saurait-on chanter. Car il est tout à fait possible de raisonner, en effet, au moyen de concepts sobrement [*escuetamente*] logiques, au moyen de concepts mathématiques – nombres et figures – ou bien au moyen d'images, sans que l'acte de raisonner, de discourir entre des termes définis, ne cesse pourtant de demeurer toujours le même : une fonction homogénéisatrice de l'entendement en quête d'égalités – réelles ou convenues –, éliminant, de ce pas, les différences. L'emploi d'images, plus ou moins scintillantes, ne pourra jamais troquer une fonction essentiellement logique en fonction esthétique et de sensibilité. Si l'art lyrique baroque, pleinement conséquent avec lui-même, arrivait jamais à sa réalisation parfaite, il nous fournirait une algèbre d'images, aisément comprise en un traité à la portée des savants, et qui aurait la même valeur esthétique que l'algèbre proprement dite, c'est-à-dire, une valeur esthétique nulle ».

*2° Par son culte de l'artifice et son dédain du naturel.*

« Dans les époques où l'art se trouve être vraiment créateur – nous dit Mairena –, il ne tourne jamais le dos à la nature, et par nature j'entends tout ce qui n'est pas encore de l'art, y compris le cœur même du poète. Car si l'artiste se doit de créer, et pas à la façon du dieu biblique, il lui faut une matière à informer et à transformer, qui ne peut être – bien entendu ! – l'art lui-même. Du fait qu'il existe, il est vrai, une forme d'apathie esthétique, qui prétend substituer l'art par la nature elle-même, on en déduit fort grossièrement, que l'artiste peut être créateur en se passant de cette dernière. Cette abeille qui butine dans le miel, et non pas dans les fleurs, est plus étrangère à toute acti-

vité créatrice que le modeste compilateur de documents réels, ou que ce miroir du réel qui prétend nous faire passer pour de l'art la réplique non nécessaire de tout ce qui ne l'est point ».

*3° Par son manque de temporalité.*

Dans ses analyses du vers baroque, Mairena signale la prépondérance du substantif et de l'adjectif qualificatif sur les formes temporelles du verbe, l'emploi de la rime à caractère plus ornemental que mélodique et l'oubli complet de sa valeur mnémonique.

« La rime – nous dit Mairena – est la rencontre, plus ou moins réitérée, d'un son avec le souvenir d'un autre. Sa monotonie est plus apparente que réelle car ce sont là des éléments hétérogènes, à savoir, sensation et souvenir, qui se conjuguent dans la rime ; par eux on est au-dedans et en dehors de nous-mêmes. La rime est un bon artifice, quoique pas le seul, pour placer le mot *[la palabra]* dans le temps. Or, quand la rime se complique avec des entrecroisements excessifs et s'écarte à tel point que sensation et souvenir n'arrivent plus à se conjuguer, elle devient alors artifice superflu. Et ceux qui suppriment la rime – cette invention tardive de la métrique –, la jugeant non nécessaire, oublient souvent que l'essentiel chez elle est cette fonction temporelle, et que son absence oblige à chercher quelque chose qui la remplace ; si la poésie chevauche depuis des siècles sur des assonances et consonances, ce n'est point par un caprice de l'inculture médiévale, mais parce que le sentiment du temps, que d'aucuns nomment improprement sensation du temps, ne contient d'autres éléments que ceux que la rime indique : sensation et souvenir. Mais dans le vers baroque la rime a, en effet, statut d'ornement. Sa tâche première de conjuguer sensation et souvenir pour ainsi créer l'émotion du temps n'en demeure qu'oubliée. C'est que le vers baroque, cultiste ou conceptiste, ne contient pas des éléments temporels, étant donné que concepts et images conceptuelles sont – c'est toujours Mairena qui s'exprime – essentiellement achrones *[ácronos]*. »

*4° Par son culte de la difficulté artificielle et son ignorance des difficultés réelles.*

La difficulté n'a pas, pour elle-même, de valeur esthétique, ni de valeur d'aucune autre sorte – nous dit Mairena –. On applaudit, à raison, le fait de s'y attaquer et de la vaincre, mais il est illicite de la créer de toutes pièces pour s'en vanter ensuite. Le propre du classique, en vérité, est de la vaincre, de l'éliminer ; le propre du baroque, de s'en pavanner. Pour la pensée baroque, essentiellement plébéienne, difficile vaut toujours précieux : un sonnet aura toujours plus de valeur qu'une chanson en rime assonante, et l'acte d'engendrer un enfant, moins que celui de briser un pavé à pleines dents.

*5° Par son culte de l'expression indirecte, périphrastique, comme si elle recelait en soi une valeur esthétique.*

Puisqu'il n'existe pas de commensurabilité parfaite entre sentir et parler, le poète a toujours eu recours aux formes indirectes d'expression ; qui, par-là, prétendent être celles qui expriment directement l'ineffable. C'est la manière la plus simple, la plus droite et immédiate de rendre l'intuitionné [*lo intuido*] à chaque moment psychique, cela même que recherche le poète, tout le reste admettant des formes adéquates d'expression en langage conceptuel. Pour ce faire, il a toujours recours à des images singularisées, c'est-à-dire, à des images qui ne sauraient receler des concepts mais des intuitions entre les-quelles il établit des rapports capables, par la suite, de créer de nouveaux concepts. Le poète baroque, qui, précisément, a vu le problème à l'envers, confond la métaphore essentiellement poétique avec l'euphémisme de l'obscur universitaire. *L'or* (aux cheveux) *blanc(s)* [“*el oro cano*”], le *pin carré*, la *flèche ailée*, l'*aspic métallique*, sont, en effet, de bien stupides manières de faire allusion à l'argent, à la table, à la flèche et au pistolet.

*6° Par son manque de grâce*

« La tension baroque – nous dit Mairena – avec sa véhémence froide, son outillage de force et de faux dynamisme, son art de tordre et de démesurer arbitraire – syntaxe hyperbatique et imagerie hyperbolique – dans son acharnement à dénaturer une langue vivante pour l'ajuster de façon barbare aux schémas plus compliqués d'une langue morte, dans sa boursouflure, son maniérisme et son artifice superflu, pourra, aux heures de l'épuisement ou de la perversion du goût, produire un effet qui, mal analysé, s'apparente à une émotion esthétique. Mais il est quelque chose à quoi le baroque ne peut que renoncer, car il ne peut même pas en contrefaire l'apparence : c'est la qualité de ce qui est gracieux, qui ne se produit que lorsque l'art, au faîte de sa maîtrise, parvient à l'oubli de soi, à se faire pardonner son écart nécessaire vis-à-vis de la nature ».

*7° Par son culte superstitieux de l'aristocratique.*

À propos de Góngora, Juan de Mairena affirme : « Tout ce qui, chez lui, relève du folklore tend à être, plutôt que populaire (ce que Lope avait, lui, saisi avec tant de finesse), picaresque et grossièreté. Cependant, ce qui chez Góngora est vraiment plébéien, c'est son propre gongorisme. Face à Lope, si entièrement espagnol en tant qu'homme de cour, Góngora ne sera jamais rien d'autre qu'un pauvre curé provincial ». Et, à vrai dire, « l'obsession pour la distinction et l'aristocratisme n'a produit, dans l'art, que des niaiseries ». Le vulgaire dans l'art, c'est-à-dire le vulgaire dont l'artiste a coutume de parler,

est, sous un certain jour, une invention des pédants, ou mieux : une entité de fiction que le pédant fabrique à partir de sa propre substance. « Il n'est aucun esprit créateur – ajoute Mairena – qui, pendant ses moments vraiment créateurs, ait pu penser à autre chose qu'à l'homme, à l'homme essentiel qu'il voit en lui-même et qu'il suppose chez le voisin. Qu'il existe une masse inattentive, incompréhensive, ignorante, rustre, c'est ce que l'artiste n'a jamais ignoré. Mais de deux choses l'une : soit l'œuvre de l'artiste atteint et pénètre, à un degré ou à un autre, cette même masse barbare, qui cesse alors sur le champ de constituer le vulgaire pour devenir le public de l'art, soit il bute sur une imperméabilité totale, une totale indifférence. En tel cas, le vulgaire à proprement parler n'entretient plus aucun rapport avec l'œuvre d'art et ne peut plus être l'objet d'une obsession de la part de l'artiste. Mais le vulgaire du cultiste, du précieux, du pédant, est une masse de nigauds à laquelle on assigne une fonction positive : celle de rendre à l'artiste un tribut d'étonnement et d'admiration incompréhensive ».

En somme, Mairena ne suce pas son pouce dans son analyse du baroque littéraire espagnol. Plus loin, il ajoute – en prévision des objections faciles – qu'il n'ignore pas comment, à toute époque, qu'elle soit d'apogée ou de décadence, ascendante ou déclinante, ce que l'on produit est bien la seule chose qui peut être produite, et que même les perversions du goût les plus flagrantes, lorsqu'elles sont vraiment d'actualité, pourront compter sur de subtils avocats pour défendre ses extravagances les plus manifestes. Mais en réalité ces avocats ne défendent, au fond, ni ces perversions-là ni ces extravagances, mais bien cet esprit incapable de produire autre chose. C'est Quevedo qui a commis la plus grande ineptie à l'encontre du cultisme, lorsqu'il a publié les vers de Fray Luis de León. Fray Luis de León fut, encore, un poète, mais le sentiment mystique qui a atteint chez lui une admirable expression de quiétude, était déjà aussi loin de Góngora que de Quevedo, c'était précisément ce que ce dernier ne pouvait plus chanter, quelque chose de définitivement mort aux mains de l'esprit jésuitique dominant.

# Sur l'anthropologie de la musique

HELMUTH PLESSNER

*[Lors du Second Congrès d'esthétique et de science générale des arts, organisé à Berlin du 16 au 18 octobre 1924, Helmuth Plessner répondait, à une conférence de Hans Mersmann sur la phénoménologie de la musique, par un « co-exposé » dont la première traduction française a été publiée ici même<sup>1</sup>. Le philosophe (alors Privatdozent à l'université de Cologne) y posait la question des conditions de possibilité de la musique pure et répondait par certaines propriétés phénoménales des données acoustiques, notamment la « voluminosité » qui confère aux sons à la fois une valeur de position et une valeur d'impulsion directionnelle, par opposition aux données optiques qui sont des qualités planes et essentiellement statiques. Sur cette base, l'auteur esquissait une comparaison contrastée entre l'art musical et l'art visuel (et notamment, concernant ce dernier, les expériences cinématographiques de l'expressionnisme).*

*Le texte que nous présentons aujourd'hui, et qui a connu une destinée un peu mouvementée, se rattache immédiatement à cette esquisse, dont il prolonge, approfondit et systématise les aperçus. Entre-temps, démis de ses fonctions en 1933, Plessner a tenté d'abord de prendre pied à Istanbul, pour se réfugier en 1934 aux Pays-Bas où, à partir de 1936, il enseigne la sociologie à Groningue<sup>2</sup>. La même année – soucieux, probablement, de diversifier ses contacts scientifiques internationaux – il fait paraître en français une étude intitulée « Sensibilité et raison. Contribution à la philosophie de la musique » dans le sixième (et dernier) volume des Recherches philosophiques fondées en 1931 par Alexandre Koyré, Henri-Charles Puech et Albert Spaier<sup>3</sup>. L'article en question se compose d'une brève introduction,*

---

1. Cf. *Annales de phénoménologie* n° 11, 2012, p. 312-316.

2. Sur la biographie de Plessner, cf. Carola Dietze, *Nachgeholtes Leben. Helmuth Plessner 1892-1985*, Goettingen, Wallstein, 2006, 2<sup>e</sup> éd. 2007.

3. Helmut Plessner, « Sensibilité et raison. Contribution à la philosophie de la musique », *Recherches philosophiques*, vol. VI (1936/1937), p. 144-189. On notera non sans intérêt que le même volume de la revue contient également, entre autres contributions : Gabriel Marcel, « Aperçus phénoménologiques sur l'être en situation » ; Günther Stern, « Pathologie de la liberté. Essai sur la non-identification » ; Arnaud Dandieu et Denis de Rougemont, « L'acte

*suivie de quatre parties d'inégale longueur. L'introduction situe le propos : il s'agit d'intégrer le problème classique des relations du corps et de l'esprit à la connaissance de la nature historique de l'homme. La première partie pose « Le problème du fondement de la pluralité des sens, et le principe qui les fait correspondre ». La deuxième partie, digressant dans l'histoire de la philosophie, examine les « Positions traditionnelles et modernes opposées à la position de ce problème ». Une troisième partie développe la distinction entre « Fonction de perception et fonction de médiation des sens ». Ces trois parties, à caractère préliminaire, synthétisent des développements détaillés qui figurent dans un ouvrage de 1923, L'unité des sens. Linéaments d'une esthésiologie de l'esprit<sup>4</sup>, qu'on peut considérer comme le premier grand livre de Plessner, malheureusement non traduit en français à ce jour. La quatrième et dernière partie, qui est aussi la plus substantielle, de l'article de 1936 étudie « La fonction de médiation de l'ouïe et la phénomène de la musique » ; c'est elle qui correspond au texte qu'on va lire ci-dessous.*

*À la dernière page figure la mention : « Traduit de l'allemand par P.-A. Stéphanopoli », indiquant que Plessner a rédigé son texte en allemand et en a confié la traduction française à l'un des collaborateurs des Recherches philosophiques, sans nécessairement avoir validé le travail de celui-ci<sup>5</sup>. L'auteur a-t-il pris conscience, par la suite, des insuffisances de cette traduction ? Toujours est-il qu'il a jugé utile de publier – en 1951, c'est-à-dire l'année même de son retour en Allemagne après guerre – le manuscrit original (allemand) de la quatrième partie de l'article de 1936, sous un nouveau titre (« Sur l'anthropologie de la musique<sup>6</sup> »), et en l'assortissant d'une brève introduction qui remplace, à quelques détails près, le paragraphe conclusif de la version française.*

---

comme point de départ » ; Raymond Aron, « L'idéologie » ; Jean-Paul Sartre, « La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique » ; Paul-Louis Landsberg, « L'acte philosophique de Max Scheler » ; Hans Lipps, « Pragmatisme et philosophie de l'existence ».

4. Helmuth Plessner, *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes*, Bonn, Friedrich Cohen, 1923.

5. Je n'ai pu trouver aucune information sur ce traducteur, si ce n'est que, dans le même volume des *Recherches philosophiques* (cf. ci-dessus note 3), le même P.-A. Stéphanopoli a également assuré la traduction française de l'article de Günther Stern (auteur qui deviendra célèbre sous le pseudonyme Günther Anders), traduction sur laquelle les commentateurs francophones expriment des réserves unanimes.

6. Helmuth Plessner, « Zur Anthropologie der Musik », *Jahrbuch für Ästhetik und allgemeine Kunswissenschaft* [Annales d'esthétique et de science générale des arts], 1951, p. 110-121. Cette revue, dirigée par Heinrich Lützeler, reprend, à partir de 1951, la suite de la *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunswissenschaft* que Max Dessoir avait dirigée de 1906 à 1943, et dans laquelle avait paru, en 1925, le co-exposé de Plessner « Sur la phénoménologie de la musique ». Cf. *Annales de phénoménologie* n° 11, 2012, p. 279, p. 312.

*Aussi bien le texte français de 1936 que le texte allemand de 1951 sont repris dans les Œuvres complètes de Helmuth Plessner<sup>7</sup>. Aussi curieux que cela puisse paraître, cette édition de référence reproduit scrupuleusement toutes les coquilles d'imprimerie du texte figurant dans les Recherches philosophiques<sup>8</sup>. En outre, aussi bien dans la table des matières au début du volume que dans la notice éditoriale en fin de volume, le texte de 1951 est présenté comme un « résumé allemand » de l'article français, alors que l'auteur lui-même précise explicitement – comme on lira ci-dessous – qu'il s'agit exclusivement de sa quatrième partie, reprise en intégralité.*

*La confrontation entre l'original allemand publié en 1951 et la traduction française publiée dès 1936 permet de se convaincre rapidement que cette traduction (certes pionnière et d'un texte assurément difficile, qui mobilise des compétences non seulement de germaniste et de philosophe, mais aussi de musicologue et d'acousticien) laisse beaucoup à désirer. À côté de quelques solutions particulièrement heureuses et élégantes pullulent les approximations, les faux-sens et les contresens, au point de rendre, le plus souvent, le propos inintelligible<sup>9</sup>. Ce sont ces insuffisances qui nous ont déterminé à proposer ici une nouvelle traduction de cette étude.*

*Entre autres difficultés, une telle entreprise se heurte à la richesse du lexique allemand concernant les phénomènes acoustiques. Pour traduire Geräusch, Lärm, Laut, Schall, Klang, Ton, le français ne dispose guère que de « bruit », « sonorité », « son ». La situation est analogue pour les verbes correspondants. Le lecteur voudra donc bien excuser la fréquence des termes*

7. Helmuth Plessner, *Gesammelte Schriften VII : Ausdruck und menschliche Natur*, éd. Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker et al., Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1982, p. 131-200.

8. Je ne donne que quelques exemples : « Hornsbostel » au lieu de « Hornbostel » (p. 155), « que préjugé » au lieu de « que le préjugé » (p. 158), « on avait pas » au lieu d'« on n'avait pas » (p. 163), « l'ouïe lui-même » au lieu de « l'ouïe elle-même » (p. 166).

9. Pour ne pas accabler le lecteur de listes fastidieuses, je me limite, ici aussi, à quatre exemples. *Dirigent* est traduit par « dirigeant » ; *recte* : « chef d'orchestre ». La proposition *wenn auch immer nur für denjenigen, der die Möglichkeit hat, auf die fragliche Weise sinnlich zu empfinden* est rendue par : « ceci étant dit toutefois pour [les modes] qui donnent des impressions sensibles de la manière que nous étudions » ; je traduis : « et encore, seulement pour quelqu'un qui a la possibilité d'éprouver des sensations selon le mode sensible en question. » La question *Wie wäre es sonst möglich, dass die eine Wiedergabe unbefriedigt lässt und die andere überzeugt, selbst wenn beide auf gleicher Höhe stehen ?* est ainsi rendue : « Comment pourrait-il se faire autrement qu'elle [l'objectivité] satisfasse les uns et laisse les autres indifférents, alors que tous disposent de moyens techniques identiques ? » ; je traduis : « Comment pourrait-il se faire autrement qu'une restitution nous laisse insatisfaits et qu'une autre nous convainque, même si toutes deux se situent à un même niveau technique ? ». La proposition *Sie kann mehr « sagen » (wenn auch darum nicht weiteres besser sein)* est traduite « Elles peuvent "dire" beaucoup plus (bien entendu si elles sont de meilleure qualité) » ; je traduis : « Elle peut "dire" davantage (sans être de ce fait forcément meilleure) ».

allemands ajoutés entre crochets, qui nous a semblé indispensable pour faire saisir, autant que possible, certaines nuances précises.

Le texte qui sert de base à ce travail est celui des *Gesammelte Schriften* (cf. note 7), dont nous indiquons la pagination entre parenthèses. Nous publions cette traduction avec l'aimable autorisation des éditions Suhrkamp ; qu'elles en soient chaleureusement remerciées.

Patrick LANG]

(184) Il y a de cela vingt-huit ans, j'ai tenté, dans mon livre *L'unité des sens. Linéaments d'une esthésiologie de l'esprit*<sup>10</sup>, d'apporter la preuve que des correspondances existent entre [1°] la différenciation de notre sensibilité en modalités optiques, acoustiques et autres, [2°] nos possibilités de mouvement, plus exactement nos possibilités motrices d'expression, et [3°] les directions selon lesquelles peut procéder notre compréhension (artistique, linguistique, scientifique) ; et [j'avais tenté de montrer] que ces correspondances permettent d'y voir plus clair (que cela ne nous a été possible jusqu'ici) dans la connexion humaine des fonctions du corps propre [*Leib*] et de l'esprit. Je n'ai malheureusement aucune raison de considérer que cette tentative serait dépassée, bien que je souhaite lui donner une autre forme, une version moins surchargée de prolongements et d'allusions que celle qu'elle reçut à l'époque ; ce qui explique en partie pourquoi elle a pu certes intéresser, mais non déterminer à coopérer, un public qui n'avait pas encore été mis en alerte par le slogan de l'anthropologie philosophique. Je n'étais que trop conscient du caractère provisoire de cette tentative exploratoire en terre philosophique inconnue, ainsi que de la richesse des aspects esthétiques, gnoséologiques et anthropologiques qu'elle impliquait ; aussi l'effort pour fonder et étendre l'anthropologie me parut-il plus urgent. C'est ainsi que je laissai de côté les problèmes de l'esthésiologie, et ce n'est qu'en 1936 que je publiai, dans les *Recherches philosophiques*, une étude intitulée « Sensibilité et raison<sup>11</sup> », qui proposait à nouveau les questions esthésiologiques à la discussion publique. Le présent essai en constitue la dernière partie et paraît, avec des modifications minimes, pour la première fois en allemand.

Qu'on nous permette une remarque préliminaire, concernant le fait que nos modalités sensibles sont caractérisées par la conformité à un plan interne. (185) Cette remarque ne pourra être précisée ici que pour le mode acoustique

10. Cf. ci-dessus, note 4. (N.d.T.)

11. Cf. ci-dessus, note 3. (N.d.T.)

au moyen d'une analyse de l'activité musicale<sup>12</sup> : cela n'aurait guère de sens de faire valoir les unes contre les autres les possibilités d'expression et de compréhension spécifiques qui sont coordonnées aux modalités de l'œil et de l'oreille. Il serait faux, également, de répliquer désormais, à la négligence traditionnelle de l'ouïe dans la théorie de la connaissance – depuis les Grecs, ce sont des concepts dérivés de la vue qui dominent ici, et ce n'est d'ailleurs pas un hasard, car « voir » et « être » s'appartiennent mutuellement – par l'exaltation excessive de cette même ouïe, et de faire d'elle en quelque sorte – concernant la pensée et le langage, l'expression et la compréhension – le sens plénier de l'esprit. Chaque modalité possède ses chances propres, mais aussi ses limites. Chaque type de compréhension possède son triomphe et son universalité. C'est de plein droit que l'exactitude pratiquée sur le mode optique se soumet le monde de l'expression, de l'affectivité et de la musique, tout comme le rapport d'expression pratiqué à l'origine sur le mode acoustique n'hésite pas, inversement, à investir aussi la rationalité et l'agir, en tant que modes d'expression d'une existence calculatrice. D'un côté il y a constructivité, univocité et nécessité des progressions ; de l'autre, liberté ludique, équivocité ouverte, composition créatrice. D'un côté, une symbolique terminologique et une formalisation des signes dans le commerce de sujets rationnels interchangeables ; de l'autre, une symbolique irrésistible dans le « l'un-avec-l'autre » et le « l'un-contre-l'autre » d'êtres sentants [qui sont faits] de chair et de sang. Le fait qu'il s'agisse d'un côté de vérité, de l'autre de beauté, ne doit pas cacher la collusion, propre à chacun des deux cas, de la compréhension, de la sensibilité et de la motricité, collusion qui, dans sa variabilité spécifiquement humaine, dévoile seule le plan spirituel d'organisation des sens.

\*

Si, dans ce qui suit, nous essayons de formuler les propriétés typiques du mode acoustique, nous avons bien conscience, en le faisant, que telle ou telle de ces propriétés peut être mise en évidence aussi pour un autre mode sensible. On sait que la sensation auditive et la sensation de vibration (dans le

12. Je traduirai toujours par « activité musicale » l'infinitif substantivé *das Musizieren*. « Employer le mot “musiquant”, c'est faire retour au verbe “musiquer” qui n'est pratiquement plus utilisé de nos jours, mais qui l'a été naguère et qui figure dans le *Litttré* avec d'excellentes références, puisqu'elles renvoient à Rousseau et à Diderot. Dans l'état actuel de l'usage, l'incapacité où l'on est en français d'exprimer d'un seul mot l'action de “faire de la musique” est incontestablement gênante. L'emploi de ce verbe y remédie et ouvre de nombreuses possibilités », écrit Gilbert Rouget dans *La Musique et la transe*, Paris, Gallimard, 2<sup>e</sup> éd. 1990, p. 213. On ne saurait mieux dire ; mais « le musiquer » ou, ici, « l'analyse du musiquer » me semble tout de même relever du barbarisme. (N.d.T.)

domaine du toucher) ont beaucoup de caractères communs. Mais ces parentés entre les sens, qui reposent sur la similitude d'une ou de plusieurs propriétés modales, ne rendent pas vaine l'analyse d'un seul mode. Qu'un mode ne puisse pas être confondu avec d'autres, cela peut seulement (186) faire l'objet d'une intuition immédiate, alors que, pour l'énoncer, il faut recourir à la médiation de l'expression langagière. Il n'y a que l'ensemble des propriétés constatées pour un mode qui puisse rendre compte de son unicité – et encore, seulement pour quelqu'un qui a la possibilité d'éprouver des sensations selon le mode sensible en question. Ce faisant, l'analyse manque d'un critère pour déterminer si cet ensemble est complet. La formulation dépend du point de vue de l'analyse et aussi des autres sens auxquels on fait appel à des fins de comparaison contrastée. Si bien que la manière dont nous posons la question nous impose une certaine limitation, y compris en ce qui concerne la discussion avec des auteurs qui, par intérêt psychologique ou esthétique, ont fait progresser la phénoménologie du son (tels Helmholtz<sup>13</sup>, Drobisch<sup>14</sup>, Brentano<sup>15</sup>, Stumpf<sup>16</sup>, Hanslick<sup>17</sup>, Schapp<sup>18</sup>, Konrad<sup>19</sup>, Koehler<sup>20</sup>, Révész<sup>21</sup>, Kurth<sup>22</sup>, Handschin<sup>23</sup>).

13. Cf. Hermann von Helmholtz, *Die Lehre von den Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik* [La théorie des sensations sonores comme base physiologique pour la théorie de la musique] (1863), Braunschweig, Vieweg, 6<sup>e</sup> éd. 1913 ; trad. fr. par G. Guérout et A. Wolff, *Théorie physiologique de la musique fondée sur l'étude des sensations auditives* (1868), Sceaux, Jacques Gabay, 1990. Du même auteur, cf. également *Die Tatsachen in der Wahrnehmung* (1878), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959 ; trad. fr. par C. Bouriau, « Les faits dans la perception », *Philosophia Scientiae*, vol. 7 (2003), n° 1, p. 49-78. (N.d.T.)

14. Cf. Moritz Wilhelm Drobisch, *Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode* [Psychologie empirique selon la méthode des sciences de la nature] (1842), Hambourg, Voss, 1898 ; du même auteur, cf. également « Über die mathematische Bestimmung der musikalischen Intervalle » [Sur la détermination mathématique des intervalles musicaux], in : *Abhandlungen bei Begründung der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften am Tage der zweihundertjährigen Geburtstagsfeier Leibnizens*, herausgegeben von der fürstlich Jablonowkischen Gesellschaft, Leipzig, Wiedmannsche Buchhandlung, 1846, p. 87-128. Sauf erreur, ces ouvrages n'ont pas été traduits en français. (N.d.T.)

15. Cf. Franz Brentano, *Untersuchungen zur Sinnespsychologie* [Recherches sur la psychologie des sens] (1907), éd. par Roderick M. Chisholm et Reinhard Fabian, Hambourg, Meiner, 1979. (N.d.T.)

16. Cf. Carl Stumpf, *Tonpsychologie* [Psychologie du son], 2 vol., 1883/1890, réimpr. Hilversum et Amsterdam, Knuf / Bonset, 1965 ; *Zur Einteilung der Wissenschaften*, Berlin, Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1907 ; trad. fr. par D. Fisette : « De la classification des sciences », in : Carl Stumpf, *Renaissance de la philosophie, quatre articles*, Paris, Vrin, 2007 ; *Erscheinungen und psychische Funktionen*, Berlin, Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften, 1907 ; trad. fr. par D. Fisette : « Phénomènes et fonctions psychiques », in : Carl Stumpf, *Renaissance de la philosophie, op. cit.* ; *Die Attribute der Gesichtsempfindungen* [Les attributs des sensations visuelles], Berlin, Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften, 1917 ; *Empfindung und Vorstellung* [Sensation et

Quelles sont les propriétés du mode acoustique qui le destinent à ce rôle particulier de médiateur entre un type de manifestation [*Kundgabe*<sup>24</sup>] et un type de mouvement, rôle qui se fait jour dans l'activité musicale ? Cette inter-

---

représentation], Berlin, Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften, 1918. Voir également ci-dessous, note 25. (N.d.T.)

17. Cf. Eduard Hanslick, *Vom Musikalisch-Schönen. Ein Beitrag zur Revision der Ästhetik der Tonkunst* (1854), réimpr. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010 ; trad. fr. par Ch. Bannelier (1877), rév. et compl. par G. Pucher, *Du Beau dans la musique. Essai de réforme de l'esthétique musicale*, Paris, Christian Bourgois, 1986, 1993 ; trad. fr. par A. Lissner, *Du Beau musical. Contribution à la réforme de l'esthétique musicale*, Paris, Hermann, 2012. (N.d.T.)

18. Cf. Wilhelm Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung* (1910), Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 5<sup>e</sup> éd. 2013 ; trad. fr. partielle (Introduction et section I, chap. 1<sup>er</sup>) par M. Élie, « Contributions à la phénoménologie de la perception », *Noesis*, vol. 6 (2003), p. 49-97. (N.d.T.)

19. Telle quelle (et ainsi orthographiée), la référence est équivoque, et les autres travaux de Plessner sur des sujets voisins ne donnent pas d'indices supplémentaires. Il est probable qu'elle renvoie à Waldemar Conrad, « Der ästhetische Gegenstand. Eine phänomenologische Studie » [L'objet esthétique. Une étude phénoménologique], *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunswissenschaft*, vol. 3, 1908, p. 71-118 et p. 469-511, et vol. 4, 1909, p. 400-455. Mais il est également possible qu'elle renvoie aux travaux de Theodor Conrad, *Definition und Forschungsgehalt der Ästhetik* [Définition et contenu des recherches de l'esthétique], Bergzabern, Schmidt, 1909 ; « Sprachphilosophische Untersuchungen » [Recherches en philosophie du langage], *Archiv für die gesamte Psychologie*, XIX, 1910, p. 395-474 ; « Über Wahrnehmung und Vorstellung » [Sur la perception et la représentation], *Münchener philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zum 60. Geburtstag gewidmet*, Leipzig, 1911, p. 51-76. (N.d.T.)

20. Cf. Wolfgang Köhler, *Gestalt Psychology* (1929), New York, Liveright, 1947 ; trad. fr. par S. Bricianer, *Psychologie de la forme*, Paris, Gallimard, 1964 (nombr. rééditions). Du même auteur, cf. également « Physiologisch-psychologische Untersuchungen über den Tonsinn » [Investigations physiologico-psychologiques sur le sens sonore], in : *Verhandlungen der Deutschen Otologischen Gesellschaft auf der zwanzigsten Versammlung in Frankfurt a. M.*, 2. und 3. Juni 1911, Iéna, Fischer, p. 412-417 ; « Tonpsychologie » [Psychologie du son], in : G. Alexander et O. Marburg (ed.), *Handbuch der Neurologie des Ohres*, Vienne et Berlin, Urban et Schwarzenberg, 1923, p. 419-464. Voir également ci-dessous, note 27. (N.d.T.)

21. Cf. Géza Révész, *Zur Grundlegung der Tonpsychologie* [Sur la fondation de la psychologie du son], Leipzig, Veit, 1913 ; *Einführung in die Musikpsychologie* [Introduction à la psychologie de la musique] (1946), Berne / Munich, Francke, 1972. (N.d.T.)

22. Cf. Ernst Kurth, *Musikpsychologie* (1931), Hildesheim / Zürich / New York, Georg Olms, 1990. (N.d.T.)

23. Cf. Jacques S. Handschin, *Der Toncharakter. Eine Einführung in die Tonpsychologie* [Le caractère des sons. Une introduction à la psychologie des sons] (1948), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995. (N.d.T.)

24. La traduction de *Kundgabe* par « manifestation » n'est pas très satisfaisante, mais en l'absence de solution préférable (on a également proposé « intimation » qui ne me semble pas plus heureux), je me résous à suivre l'usage instauré en France, notamment par la traduction, assurée par H. Élie, A.-L. Kelkel et R. Schérer (Paris, PUF, 1961), de la première des *Recherches logiques* de Husserl (cf. chapitre III, § 25 : « Rapports de recouvrement entre le

pénétration particulière de l'esprit et de la matière, sans détour par le monde des choses qui caractérise d'autres formes d'art (et qui est parfois éprouvée par eux comme un poids de résidu terrestre), peut-on l'atteindre seulement par voie acoustique, ou bien également par d'autres voies, par exemple par la couleur et la forme en peinture ? Ou bien l'activité musicale est-elle indissolublement attachée à l'élément de l'audition, et que nous apprend alors ce monopole, concernant la connaissance du fondement de la diversité des sens, ou encore concernant le rapport entre sensibilité et entendement ?

## 1.

L'homme fait partie des êtres *qui produisent des sons* [*Laut produzierende Wesen*]. Ce qui lui est impossible concernant la lumière et les couleurs, il peut le faire avec les sons. Il peut se soulager [*sich Luft machen*] aussi bien par un cri inarticulé que par des phonèmes articulés ou des sons formés. En cette expression, en cette décharge motrice d'une tension intérieure, l'individu brise la strate par laquelle il se sent délimité et séparé d'un monde extérieur qui lui est étranger. Quelque chose s'arrache à lui et lui revient de l'extérieur comme son [*Ton*] ; ce qui lui appartenait originairement retourne à lui comme « son » expression.

(187) Si la langue utilise d'ordinaire les termes *émettre, exprimer, extérioriser, originarité*, sans rappeler leur signification spécifique liée au corps propre, elle y est cependant renvoyée dans le présent contexte. La *production* (vers l'avant) et l'*émission* (vers le dehors) *à partir d'une origine* sont intuitivement évidentes dans la production des sons par la voix. Aucune production n'est comparable, en termes de profondeur et de centralité, à celle-ci qui parcourt les régions abdominale et thoracique ainsi que la tête, c'est-à-dire l'entièrre latitude de la respiration. Elle reflète immédiatement l'état d'excitation de la personne en cédant aux variations de sa pression « intérieure ». Aucune autre fonction n'a une telle valeur *de décharge et de soulagement émotionnels*, renforcée encore par la station debout et l'accentuation de la tête, qui sont essentielles chez l'homme. La percée à travers la strate-limite entre intérieur et extérieur, qui se présente – en toute rigueur phénoménale – ni seulement comme l'extension d'un intérieur originairement propre [au sujet] vers l'extérieur, ni comme le rapport inverse, mais bien comme une

---

contenu de la manifestation et le contenu de la dénomination »). L'idée du verbe *kundgeben* peut être circonscrite par « communiquer », « annoncer », « donner à connaître », « faire connaître en propageant », avec la connotation de « proclamer » ou de « déclarer », mais sous une forme non nécessairement verbale. (N.d.T.)

liaison de ces deux directions, cette percée ne dépend pas pour autant du *seul* moment de l'extériorisation, mais aussi bien de celui de la sonorisation [*des Verlautens*], de la réalisation sonore. Contrairement à la position d'éloignement des données optiques et à la position de proximité des données tactiles, les données acoustiques possèdent une « proximité-éloignée » [*Fern-Nähe*] qui ne se réduit pas aux catégories précédentes, et qui par ailleurs n'appartient qu'à l'odeur, aux vibrations et à la chaleur irradiante.

Les deux moments, la *productibilité* et la *proximité-éloignée du son* [*Laut*], traduisent le rapport particulier du sujet humain à son corps propre. On a souvent signalé l'importance, pour la conscience du corps propre, des doubles sensations dans le domaine du toucher. Si je touche un membre de mon corps avec un autre, j'ai, dans les deux membres, des sensations qui se *correspondent*. La pression et la résistance se rejoignent en un cercle. Le moment moteur est inséparablement lié à l'élément sensoriel. Cette possibilité de parvenir, par des mouvements issus de sa propre initiative, à des sensations doubles dans le tact de soi-même, confère au corps propre une position remarquable, entre le statut d'objet [*Gegenständlichkeit*] et celui d'état [*Zuständlichkeit*]. Le corps propre est – (188) notamment pour le sens visuel – chose objective, corps [*Körper*] ; dans les sensations de position et d'équilibre, dans les sensations vitales et celles de douleur, il est aussi une dimension propre aux états. Cependant, en tant que champ de sensations tactiles, il embrasse ces deux manières opposées de la donation, [et les inclut] dans une strate-limite qui sépare l'intérieur de l'extérieur de telle sorte que l'espace est à la fois *rempli* et *épuisé*. C'est ainsi qu'il devient mon « corps propre », c'est-à-dire une possession qui n'est pas seulement possédée par son possesseur ou qui ne l'héberge pas seulement, mais qui le possède aussi lui-même.

Au contraire, c'est seulement en tant que corps propre sonore [*tönender Leib*] qu'il donne à son possesseur la distance – à la fois à l'intérieur de ce rapport et à l'égard de lui – que requiert le concept de « mon » corps propre. L'être-hors-de-soi est requis par l'authentique objectivation du corps propre, sans falsification ni dénégation de sa donation sous forme d'états [*seiner zuständlichen Gegebenheitsweise*], et devient effectif de fait dans la maîtrise de l'attitude et du mouvement, de l'expression et du langage, et même d'un grand nombre de fonctions animales et végétatives. Cet être-hors-de-soi s'atteste lui-même, parvient à son propre remplissement sensible dans la production (et, par suite, dans la production réglée) de sons [*Laute*]. Cela n'efface pas la frontière entre l'homme et les [autres] animaux. Bien des espèces sont typiquement caractérisées par certains sons et certaines séries de sons [*Lautfolgen*] susceptibles de variations déterminées. Mais l'homme est seul à pouvoir *jouer avec eux* et à leur donner des règles au regard d'un pouvoir de variation presque illimité.

## 2.

En vertu de sa productibilité originaire, de son lien permanent à l'émotivité, et de son moment de proximité-éloignée, le son [*Laut*] est le moyen tout indiqué de l'échange de signes entre les hommes. Il est médiation entre « ici » et « là-bas », parce qu'en tant que ce qui résonne [*Schall*] il n'est ni ici ni là-bas, mais abolit la séparation bien plus qu'il ne la franchit (car on en resterait alors à un entre-deux). Non que cette particularité du résonner [*des Erschallens*] contrevienne aux lois de l'acoustique physique, notamment à celles de la propagation des ondes sonores, ni aux observations sur la localisation du son. Elle n'a rien à voir avec elles. Si l'on confronte le son [*Schall*] avec le phénomène de la couleur, ce « ni ici ni là-bas » se révèle comme une détermination de son mode. La couleur, tant qu'elle n'est pas aveuglante, est par essence donnée en position éloignée (189) ou en vis-à-vis. Les données optiques – qu'il s'agisse de couleurs du spectre ou de niveaux dans la série des gris, qu'il s'agisse de ce qu'on appelle des couleurs de surfaces, de plans, ou encore de volumes, de corps (ce sont là des différences seulement pour la perception de choses et seulement d'appréhension des couleurs, mais non du mode de donation de la couleur elle-même) – sont par essence, selon une expression de Stumpf<sup>25</sup>, « en extension » ; ou encore, pour citer un mot de Hering<sup>26</sup>, elles sont une « qualité plane ». Par opposition à quoi – et d'abord indépendamment de toutes déterminations intermodales d'une impression, telles que la vivacité, l'intensité, la pénétration, la clarté – le son [*Schall*] est une qualité volumineuse, donnée dans la proximité-éloignée, c'est-à-dire jamais en « vis-à-vis » (comme la couleur) ni en « ici » (comme une impression tactile ou, de manière insigne, la douleur), mais spacieux [*geräumig*], englobant, remplissant, partout et nulle part.

Les sonorités [*Klänge*] sont toujours pleines, amples, creuses, incisives, pointues, grêles, ou dénuées de profondeur. Les *caractères* apparentés à l'espace [*raumhaft*] (non pas spatiaux [*räumlich*] !) de la *voluminosité* se manifestent dans les timbres du domaine tant vocal qu'instrumental, dans la possibilité de réunir, au moyen d'un accord, plusieurs sons [*Töne*] dans des configurations sonores « spacieuses », enfin dans la hauteur ou gravité du

25. Cf. Carl Stumpf, *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung* [Sur l'origine psychologique de la représentation de l'espace] (1873), Amsterdam, Bonset, 1965. (N.d.T.)

26. Cf. Ewald Hering, *Zur Lehre vom Lichtsinne* [Sur la théorie du sens de la lumière], Vienne, Gerolds Sohn, 1878 (rééd. : Sarrebruck, VDM Müller, 2007) ; *Grundzüge der Lehre vom Lichtsinn* [Linéaments de la théorie du sens de la lumière] (1907), Berlin, Julius Springer, 1920. (N.d.T.)

son. Indépendamment de la manière dont elles sont produites, et par conséquent de leur origine vocale ou instrumentale, les sonorités [*Klänge*] ont, par leur voluminosité, la capacité d'exercer un effet décisif [*durchgreifend*] ou saisissant [*ergreifend*] sur le maintien et le mouvement du corps propre. *Elles sont conformes à la position corporelle* [der leibhaften Position] *de l'homme*. La voluminosité du son [*Schall*] « convient » à [« *passt* » *zu*] la voluminosité de notre corps propre et de notre existence corporelle<sup>27</sup>. Le corps propre « répond » à cette voluminosité comme un corps de résonance. Ce fait que le corps propre puisse être interpellé [*Ansprechbarkeit*] se manifeste jusqu'à un certain point même à l'égard de percussions purement vibratoires, situées aux bornes du domaine audible, sans pourtant pouvoir s'élever à la même plasticité et précision, ni par conséquent à la même liberté que celle qui est possible à l'égard de la sonorité même. Car le son [*Laut*] ne serait pas, pour des raisons inhérentes au mode acoustique seulement, le moyen tout indiqué de l'échange de signes interhumain – c'est-à-dire la base du langage –, si aux propriétés de la proximité-éloignée et de neutralité à l'égard de l'ici et du là-bas ne s'ajoutaient pas une indépendance et une *structuration en éléments séparés par des intervalles* [intervallmäßige Gegliedertheit in Elemente], (190) qui confèrent à un son [*Ton*] sa délimitation et sa solidité. Le lien inter-subjectif entre les hommes n'est donc pas confié à un moyen où tout s'estomperait en vertu d'une force formatrice émotionnellement subjuguante et irrésistible, sans que soit également pris en compte cet autre côté, celui de son ordre qualitatif quasi atomistique, déterminé par des pas ou des intervalles. Ainsi, émettre un son [*Tönen*], c'est toujours communiquer [*Mit-teilen*], même là où il n'y a rien à communiquer. Même sans porter un sens linguistique, les sons [*Töne*] agissent non seulement comme des impulsions qui nous excitent en nous traversant, mais comme des entités autonomes, où l'indifférence de l'objectivité [*gegenständlich*] me faisant face se confond avec l'implication totale d'un état [*zuständiglich*] éprouvé dans l'ici. Des couleurs ont assurément des effets émotionnels, qui pour des personnes sensibles ne sont parfois pas moindres que ceux des odeurs. Mais ces effets émotionnels se communiquent de manière cachée. Les sons [*Töne*], au contraire, ont des effets émotionnels, parce qu'ils possèdent une *valeur d'impulsion* pour les

27. La preuve par W. Köhler du caractère vocal, c'est-à-dire de la vocalité des sons appartenant à un registre moyen, peut s'inscrire dans ce contexte. (N.d.A.) – Cf. Wolfgang Köhler, « Akustische Untersuchungen I » [Recherches acoustiques I], *Beiträge zur Akustik und Musikwissenschaft*, vol. 4 (1909), p. 134-181 ; « Akustische Untersuchungen II », *Beiträge zur Akustik und Musikwissenschaft*, vol. 6, (1911), p. 1-82 ; « Akustische Untersuchungen III », *Zeitschrift für Psychologie*, vol. 72 (1915), p. 1-192 ; « Psychologische Beiträge zur Phonetik » [Contributions psychologiques à la phonétique], *Archiv für experimentelle und klinische Phonetik*, vol. 1 (1914), p. 11-26. (N.d.T.)

attitudes et les mouvements de notre existence corporelle [*leibhaft*]. C'est pourquoi une suite de sons [*Töne*] accentuée selon une mesure nous emporte et nous entraîne dans son *rythme*. Les sons nous « traversent de part en part<sup>28</sup> ». Aucun autre mode sensible, excepté le mode vibratoire, ne dispose de cette possibilité.

### 3.

De façon réitérée, des peintres révolutionnaires ont revendiqué la possibilité de libérer l'art de la couleur de son lien traditionnel à un sujet, et de conquérir pour lui, à l'encontre du préjugé populaire qui le voit voué à une sorte quelconque de description et de restitution, la liberté même de l'activité musicale. Notre époque semblait enfin posséder les possibilités techniques requises, en premier lieu le film. Mais non pas seulement les possibilités techniques. La tentative de l'expressionnisme n'était-elle point un prélude à cela, privé de développements ultérieurs pour la seule raison que le facteur du temps n'y avait pas encore été pris en compte ? La photographie et la cinématographie ne satisfaisaient-elles point le besoin de restitution, délestant d'autant la volonté artistique ? Pourtant, toutes ces intéressantes tentatives de film absolu, de projection de suites de couleurs sur des surfaces courbes, de couleurs spatiales, du jeu de transformation de couleurs préconisé par Goldschmidt<sup>29</sup>, perfectionnant les possibilités de transition entre (191) les couleurs projetées, souffrent d'un manque fondamental. Elles opèrent (comme le faisait déjà l'un des théoriciens de l'expressionnisme, Kandinsky<sup>30</sup>) avec les valeurs affectives des couleurs, sans être en mesure de leur conférer des valeurs d'impulsion. C'est pourquoi la succession temporelle reste extérieure aux couleurs, et sans motif. On ne réussit pas à introduire dans cette succession une direction, en quelque manière contraignante, vers une résolution et une issue [*ein lösendes Ende*]. Le jeu des formes et des transformations de couleurs se déroule, motivé seulement pour celui qui le produit.

Ce qui est décisif, au contraire, pour la possibilité de l'activité musicale, c'est que *la succession soit motivée par les sons eux-mêmes*, sans l'appui

28. Je traduis ainsi, assez littéralement et correctement, l'expression allemande *durch und durch gehen*, qui appartient également au registre familier, où elle équivaut à la locution française « prendre aux tripes ». Plessner joue justement sur ce double sens. (N.d.T.)

29. Cf. Richard Hellmuth Goldschmidt, *Postulat der Farbwandelspiele* [Postulat des jeux de changements de couleurs], Heidelberg, Winter, 1928. (N.d.T.)

30. Cf. Wassily Kandinsky, *Über das Geistige in der Kunst, insbesondere in der Malerei* (1912), Berne, Benteli, 2004 ; trad. fr. par Nicole Debrand et Bernadette Du Crest, *Du spirituel dans l'art, et dans la peinture en particulier*, Paris, Gallimard, 1989. (N.d.T.)

d'un « programme » quelconque, d'un contenu poétique ou pittoresque. L'individu dénué de musicalité échoue habituellement à ce point précis. Il n'est pas capable de s'abandonner à la traction contraignante des sonorités [*Klänge*], à leur tensions aspirant à des résolutions, au jeu des détours et des engorgements surprenants. Il « ne parvient pas à y entrer » et c'est pourquoi « cela ne lui dit rien ». Il est à la recherche de raisons et de motifs rationnellement ou verbalement communicables, là où il y a certes des motivations, mais point de motifs ni de raisons ; il cherche quelque chose derrière les sons, au lieu d'être à leur écoute.

Aux sons, la succession dans le temps n'est pas extérieure comme elle l'est aux données optiques, couleurs et figures. Tout au contraire, concernant leur multiplicité, il y a une nécessité du « l'un-après-l'autre » qui fait défaut dans le cas des données optiques. Si nous projetons sur un écran le spectre des couleurs ou la série des gris, nous embrassons d'un seul regard toutes les qualités dans la juxtaposition. Les nuances de couleur ne se chassent pas les unes les autres du champ visuel. En revanche, une présentation simultanée analogue de tous les sons [*Töne*] du champ auditif ne peut aboutir. Ils s'estompent dans un indéfinissable magma. Seulement si certains sons manquent, les qualités qui sonnent à différentes hauteurs s'assemblent en accords *consonants* ou *dissonants*, entre lesquels il y a des rapports de *tension* et de *réolution*.

La *structure en intervalles* de la série des qualités acoustiques, la *disposition ordonnée* des sons selon leurs *hauteurs* et le remarquable phénomène de la *ressemblance d'octave* (propriété que n'exploitent pas du reste tous les systèmes musicaux) procurent aux sons un (192) avantage important pour la succession temporelle : la *directionnalité* et l'*ordre de déroulement* en groupes (modes [*Tonarten*]<sup>31</sup>). Ces caractères manquent aux couleurs et aux figures. À voir du jaune, on ne voit pas que le jaune se situe entre le rouge et le vert ; il n'indique pas ce voisinage. Ce qui caractérise le spectre, c'est la transition continue sans limite tranchée d'une qualité de couleur à une autre, ces qualités ne pouvant pas, toutefois, être délimitées *ad libitum*, mais ayant chacune son maximum de saturation. La multiplicité des couleurs qui, refluant en elle-même, s'accumule dans le pourpre<sup>32</sup>, appartient à leur absence de direction interne. Il est vrai que dans la série des gris chaque niveau a sa place bien déterminée d'après la valeur de clarté. Chacun se situe dans une série qui va du blanc au noir. Mais puisque tous les niveaux peuvent

31. *Tonart* signifie « tonalité », comme on parle de la tonalité *d'ut* majeur ou de *la* mineur. Mais en allemand, ce terme n'exclut pas la musique modale, etc. Le terme le plus approprié serait celui de « gamme » ou d'« échelle » (en allemand *Skala*). (N.d.T.)

32. Plessner fait ici allusion au fait que l'addition des lumières monochromatiques situées aux extrémités du spectre visible (rouge et violet) donne, en fonction des proportions, la série des pourpres. (N.d.T.)

être présentés simultanément, passent de l'un à l'autre sans intervalle, et, par suite, ne se laissent pas lier en accords de dissonance, il leur manque la contrainte de la successivité et aussi le moment de l'égalité dans le mouvement.

Que certaines couleurs sont incompatibles et que d'autres, au contraire, vont ensemble, c'est là un fait bien connu. Il est pourtant inexact de parler [à ce propos] de dissonances et de consonances. Il manque aux couleurs la possibilité de se repousser les unes les autres dans telle ou telle direction. Certes on peut dire : voici une combinaison crue, criante, dépourvue de goût ; on pourrait l'atténuer ou la remplacer par telle ou telle couleur. Mais dans ce cas, c'est une autre combinaison qui prend la place de la première, sans avoir de relation interne avec celle-ci. Elle offre aux yeux du repos, mais elle n'est en rien la résolution d'une tension antérieurement donnée. Souvent, dans des tentatives de ce genre, le besoin de changement donne l'illusion d'une direction, et seule la mise hors circuit scrupuleuse de ce facteur enseigne à l'observateur qu'il a pris pour une motivation objective ce qui n'était en réalité qu'un besoin de changement.

Leur faculté de succession motivée dans la consécution temporelle, les sons tiennent de certains caractères essentiels du mode acoustique, telles la contrainte de présentation en une succession, la fongibilité en accords ayant caractère de tension ou de résolution, la structure en intervalles, la ressemblance d'octave et la valeur de hauteur ou encore de direction. Les sons apparaissent et disparaissent dans le temps en tant qu'*entités temporalisées* [*gezeitigte Gebilde*]. (193) Les couleurs et les formes n'ont par elles-mêmes aucune relation au temps. Certes, elles apparaissent, demeurent et disparaissent, elles changent et se transforment « plus ou moins longtemps », mais elles ne remplissent jamais que le *temps espace*, et non pas le *temps durée*<sup>33</sup>. Il en va autrement des sons. Par leur voluminosité, par la proximité-éloignée qui leur est propre, ils ne se laissent pas attacher à une région déterminée de l'espace comme la « qualité plane » de la couleur. Où et à quelque moment qu'ils retentissent [*erklingen*], ils remplissent toujours un certain *continuum*, qui est d'une ampleur ou d'une extension plus ou moins grande. Réverbérer [*Hallen*], retentir [*Klingen*] est un *processus* qui apparaît le plus nettement dans le vécu lors de diminutions d'intensité. Le son [*Schall*] peut *enfler et diminuer* [*an- und abschwellen*], ce que ne peut pas la couleur. Mais, outre les caractères de l'ampleur apparentée à l'espace, le volume enflant [*Schwellvolumen*] possède aussi une tendance vers ce qui vient [*Tendenz ins Kommen*], de sorte qu'une brusque interruption de la sonorité [*Klang*] qui ne parvient pas à son *évanouissement* [*Verklingen*] laisse derrière elle un vide dont on ressent bien la nature temporelle, un vide qui a une valeur dynamique. C'est en elle

33. *Temps espace* et *temps durée* figurent en français dans le texte. (N.d.T.)

que se fonde la possibilité des moyens artistiques du *silence* et de la *rythmique* comme anticipation d'accents futurs non liés aux temps forts ou faibles de la mesure.

## 4.

Des considérations utopiques sur les possibilités artistiques futures de l'humanité en reviennent toujours à cette idée selon laquelle la vue, le toucher et l'odorat seraient appelés à la liberté et à la spiritualité mêmes que l'ouïe a conquises dans la musique, aucune raison ne s'opposant à ce qu'une époque future élabore également la musique des couleurs, des touchers et des odeurs ; mais l'analyse du mode acoustique qui précède a sans doute passablement ébranlé leur argumentation. La possibilité de susciter, par une succession de simples sensations, des effets qui dépassent le simple agrément et s'adressent non plus seulement à l'état ressenti [*Befinden*], mais à la *compréhension* de l'auditeur (encore que cette compréhension ne soit pas intellectuelle), cette possibilité est manifestement réservée aux sons pour des raisons qui tiennent à leur mode et non à des préjugés historiques. L'objectivité spécifique qui est inhérente à une musique et qui adresse ses exigences à l'exécution de celle-ci ne peut pas exister seulement dans l'imagination, même si elle se déploie dans le milieu des sons évanescents.

(194) Comment pourrait-il se faire autrement qu'une restitution nous laisse insatisfaits et qu'une autre nous convainque, même si toutes deux se situent à un même niveau technique ? L'interprétation par les artistes producteurs conserve assurément des libertés que nous ne connaissons pas par ailleurs et qui s'expliquent par la transmission seulement indirecte de l'œuvre d'art à ses exécutants par les signes de la notation. L'acte de la mise en sons [*des Erklingens*] peut certes être fixé dans une large mesure par des indications de tempo et d'intensité, mais en tant qu'acte créateur il <est soumis<sup>34</sup>> à certaines influences qu'il est impossible de calculer à l'avance, celles que véhiculent, par exemple au piano, le toucher, à l'instrument à cordes, la tenue d'archet, à l'orchestre, la spécificité du jeu commun, la fraîcheur et l'animation de la mise en sons [*Tongebung*], et de même une infinité de facteurs techniques et personnels. Mais l'appréhension de cette totalité *comme* totalité, qui guide nécessairement l'exécution et la composition elle-même, par la produc-

34. Le texte porte *entzieht sich*, « se soustrait à ». Il semble s'agir d'une inattention de l'auteur, puisque le sens de la phrase semble bien être que l'acte créateur du musicien exécutant peut être fixé d'avance, mais dans une certaine mesure seulement, par le compositeur, puisqu'il est soumis à plusieurs facteurs qui, ne dépendant que de l'exécutant, se soustraient au compositeur. Je conjecture donc *unterliegt*, « est soumis à ». (N.d.T.)

tion des sonorités, *vers une fin déjà fixée mais non encore dévoilée*, doit avoir affaire à un sens « objectal », à une connexion « objective ». À défaut de quoi la succession resterait dépourvue de ce moment d'*anticipation* qui, tant pour ceux qui jouent que pour ceux qui écoutent, motive par avance la consécution des sonorités et la rend compréhensible.

La production et la reproduction se déroulent en direction d'une fin voilée, c'est-à-dire *dans le sens* d'une totalité que seuls peuvent anticiper le déploiement des suites de sons et les tensions qu'elles comportent. C'est sous le signe de cette totalité que ces suites de sons retentissent [*erklingen*]. À cette totalité, à ce signe, c'est-à-dire, par conséquent, au « sens objectif », il n'y a pas d'autre accès que le chemin de son déroulement jusqu'à la fin. Celui qui est incapable de lancer vers la fin la corde que lui offrent les premières mesures n'est ni compositeur, ni chef d'orchestre, ni musicien, ni auditeur. (Et il n'est interdit à personne de comprendre le compositeur « mieux » qu'il ne s'est compris lui-même ; pas même au compositeur.) Personne, en dehors de l'œuvre d'art elle-même, ne peut dire ce qu'elle « signifie » [*meint*]. Ce que les sons donnent à comprendre réside dans cette signification non détachable de la mise en sons successifs [*vom Erklingen im Nacheinander*], signification qui a besoin d'être ouverte sur une fin non encore remplie, mais néanmoins présente à chaque pas, et qui vit de cette ouverture, (195) qui est signification spécifiquement musicale *en vertu de cette ouverture sur la fin*.

Cet être-projeté [*Entworfensein*] vers une fin à venir, la musique le partage avec toutes les formes littéraires. Mais comme elle ne dispose pas du verbe, son « signifier » et ce qu'elle donne à comprendre restent ouverts et plurivoques jusqu'à la fin. Même comprise à partir de la fin, la totalité conserve cette polysémie ouverte (à la différence des formes littéraires). Cela n'est pas dû seulement à cet aspect d'ouverture-sur-ce-qui-vient et à son incertitude, ni à l'attente et aux surprises qu'elle rend possibles. Mais c'est au moyen d'expression même, au son, que fait défaut la clôture [*Abgeschlossenheit*] univoque qui appartient au verbe. C'est pourquoi du reste la musique n'« évoque » pas (quoiqu'elle puisse le faire à l'occasion, selon sa manière ouverte et plurivoque), comme si elle se référât de manière cachée à un sens dissimulé mais univoque ; elle ne manque pas non plus de netteté. Évoquer et manquer de netteté, le langage verbal le peut aussi bien que le « langage » des sons, et cela ne touche point à la différence essentielle de leur signifier et de ce qu'ils donnent à comprendre : d'un côté, univocité (ou ambiguïté) sur la base de significations verbales closes, de l'autre interprétabilité [*Deutbarkeit*] ou plurivocité sur la base de sons qui laissent ouvert.

L'activité musicale s'accomplit en direction d'une fin voilée, c'est-à-dire dans le sens d'une totalité qui peut être anticipée par le déploiement des suites de sons et les tensions qu'elles comportent. Non plus que la fin, la tota-

lité ne peut être détachée de la suite des sons elle-même, ni communiquée encore une fois séparément et pour elle-même<sup>35</sup>. On ne peut pas parler du « contenu » d'une marche, d'une danse, d'une symphonie, mais seulement de la teneur des formes. Simplement, une symphonie, une sonate, requiert d'entrée de jeu d'autres dimensions de profondeur qu'une marche. Elle peut « dire » davantage (sans être de ce fait forcément meilleure), mais elle ne le dit pas autrement que ne le font une marche ou une danse. C'est pourquoi il est erroné d'attendre d'une musique qu'elle veuille communiquer « quelque chose », comme si elle n'était qu'un moyen d'exprimer sans mots des idées. Toute grande musique comporte des sous-entendus ; mais ses sous-entendus et sa profondeur se déploient dans la strate même de la sonorité et non dans une strate qui serait située « derrière ».

## 5.

*Comment des suites de sons produisent-elles un tel effet ?* (196) Pour quelles raisons le mode acoustique seul est susceptible d'opérer, entre mouvement et compréhension, la médiation qui est propre à l'activité musicale et à ses effets, c'est ce que notre analyse a tenté de mettre en évidence. Mais il manque encore une détermination plus précise du type de mouvement et du type de compréhension qui se compénètrent grâce aux propriétés spécifiques du mode acoustique. Nous ne pourrons circonscrire clairement la fonction de médiation du son [*Schall*] qu'après avoir répondu à cette question.

Voici un phénomène qui peut préparer cette réponse : le mouvement d'*imitation* et d'*interprétation* [*ausdeutend*] qui est celui de la *danse*. Nous ne discutons pas de savoir si la danse est une forme d'art indépendante. Dans le présent contexte, elle nous intéresse seulement dans la mesure où elle est une sorte de transposition en mouvements corporels de la teneur d'un sens ou d'une expression musicaux. Nous concédonns que la tentative d'exprimer une musique en attitudes dansées sera d'autant plus déplacée que cette musique est plus intérieure et plus profonde, c'est-à-dire que la configuration, l'élan et le poids de la conduite de ses lignes sonores sont plus indépendants des accents de la mesure. L'« expression » réelle dégrade au rang d'une allégorie ce que donnent à comprendre symboliquement les lignes sonores, comme s'il s'agissait d'une intention de l'âme ou de l'esprit qui tend à se faire jour en sons, mais qui aurait

35. Le texte porte *noch einmal und für sich mittelbar*, qu'on pourrait traduire « encore une fois et médiat pour soi », ce qui est passablement obscur. *Je conjecture une coquille dans le dernier mot, et je corrige : noch einmal und für sich mittelbar*, qui me semble bien plus vraisemblable au vu du contexte, et qui correspond d'ailleurs à la traduction de 1936. (N.d.T.)

besoin du corps pour se réaliser pleinement. L'« expression » réelle amoindrit la finesse de la teneur du sens, le prive de la plurivocité qui reste en suspens, de l'ouverture sur la fin encore cachée, et évacue d'une manière trop directe une tension qui veut se résoudre dans l'« étendue » [*Fläche*] de l'entendre et du comprendre, mais non pas dans une motricité réelle. En dépit de tout ce malaise, la tentative dansée témoigne pourtant d'une *connexion interne* entre la conduite des lignes sonores et les mouvements corporels, connexion qui va *au-delà* de ce que rendent possible la voluminosité et le caractère d'impulsion propres au son. Elle montre qu'il est possible d'appréhender la conduite des lignes sonores *en tant que geste*, ou plus exactement de se laisser entraîner par elle en direction du geste, c'est-à-dire d'entrer dans un rapport aux événements sonores qui supprime la distance de l'auditeur à ce qu'il entend, la différence entre apprécier et être apprécier.

De plus, cette compréhension des suites de sons en tant que gestes (par exemple [197] gestes d'interrogation, de bravade, d'à-propos, de langueur, d'espièglerie) n'est pas appropriée à toute musique ni à tout style. Elle correspond à une époque d'humanisation du « langage » des sons qui semble aller de soi pour nous qui sommes les héritiers du XIX<sup>e</sup> siècle, tandis qu'elle demeure inaccessible à des temps ou à des peuples pour qui la musique reste liée au culte ou à la cérémonie. On ne doit pas oublier non plus que l'« approfondissement » émotionnel de l'activité musicale n'a pu devenir possible que par l'abandon du primat de la musique vocale, abandon à la faveur duquel la sonorité instrumentale a acquis son autonomie en se libérant des limites et des timbres de la voix humaine. C'est précisément cette émancipation en direction de l'harmonique instrumentale qui a ouvert à l'activité musicale des possibilités du « donner-à-comprendre » qui sont interdites au chant lié à un texte et qui ne pouvaient être rendues fécondes que sur le terrain de la découverte du domaine sonore « objectif », extra-humain. Sur la base de l'harmonique instrumentale, on pouvait ensuite également détacher la voix humaine de l'aspect du chant verbal et la traiter, au même titre qu'un instrument, comme source de combinaisons sonores objectives.

Devant l'arrière-plan de cette objectivité du monde sonore [*Klangwelt*], dont l'émancipation de la musique instrumentale avait permis la découverte, l'appréhension de ses textures de lignes sonores [*tönende*] en tant que gestes à valeur expressive est une voie d'accès dont la légitimité reste seulement partielle. *Mais elle nous montre la strate* où se situent ces types de compréhension et de mouvement dont la compénétration, par la fonction médiatrice du mode acoustique, rend possible l'activité musicale : *c'est la strate des comportements et des conduites*. Cette strate peut être une strate d'expression et refléter des mouvements [*Regungen*] de l'âme dans des gestes, mais elle dispose aussi de ces formes de mouvement, indifférentes à l'expression, qui

se manifestent dans la marche, dans la danse non allégorique, dans toute sorte d'activité.

C'est à cette strate que s'adresse la coexistence et la succession des sons. Sa dimension de déploiement objectif d'éléments sonores [*Einzelklänge*] proches-éloignés, distingués par leurs valeurs d'impulsion et de position, qui se fondent en complexes accroissant ou résolvant des tensions, qui se stratifient (198) « les uns sur les autres » ou « les uns derrière les autres », cette dimension est douée d'une *affabilité* [*Umgänglichkeit*] particulière : on en aborde les sons avec la même facilité que celle avec laquelle ils nous abordent, et les sons s'abordent eux-mêmes entre eux. En jouant entre eux, ils jouent avec nous, et nous avec eux. La réciprocité de l'incitation et de la réponse s'accorde, quoique non toujours sans tensions, à la simple écoute, qui doit conserver la maîtrise pour permettre de comprendre pleinement, de se laisser emporter sans être impliqué, de garder son sang froid et d'y voir clair dans l'emportement même. Les *stimuli* de l'ascension et de la descente, du retour, de l'imitation et du renversement, du réfléchissement en miroir, du contraste, de l'engorgement, de la surprise, du détour et de la résolution, du déplacement des accents et du tempo, ces *stimuli* se déploient donc assurément par rapport (on devrait dire, d'une manière plus exactement conforme au son : en faisant appel) à la strate du comportement, mais ils laissent entendre que leurs impulsions ne peuvent pas entraîner une obéissance motrice directe. La musique signifie au corps propre d'omettre les mouvements qu'elle éveille et qu'elle interpelle, et de laisser aux figures sonores elles-mêmes le soin de résoudre les tensions dynamiques (parfois émotionnelles et expressives) qu'elle met en œuvre. Le jeu de ces figures entre elles tient lieu de leur jeu avec nous.

Dans le cas d'une marche, d'une valse, c'est-à-dire dans le cas d'une musique légère, c'est chose difficile. Un auditeur doué de sens musical aura plus de facilité en présence de configurations rythmiques plus nuancées. Le sens musical n'est rien d'autre que la faculté de rester maître de son propre emportement par des sons. C'est seulement l'absence d'implication dans cet emportement même [*die Unbeteiligung in der Mitgenommenheit*] qui rend compréhensibles les lignes sonores. Ce qu'elles donnent à comprendre provient de leur connexion interne – mise au point par le compositeur et « comprise » par l'auditeur – à une fin encore voilée, sous le signe de laquelle elles retentissent. Le compositeur peut la mettre au point, l'auditeur peut la comprendre, parce que le jeu affable des sons, selon ses lois particulières de l'attraction et de la répulsion, intègre la strate de notre comportement corporel. C'est seulement l'inhibition de la motricité sollicitée, inhibition dont l'homme est capable en tant qu'il est véritablement maître de son corps propre, qui fait des sons les porteurs d'un jeu entre eux, qui en fait les signes d'un enchaînement de sens se dévoilant au cours même de ce jeu. L'activité

musicale obéit (199) à cette loi de possibilité, indépendamment des idéaux stylistiques qui l'orientent tantôt vers l'abstraction et l'introversion, tantôt vers la puissance expressive et la vitalité.

C'est en quoi consiste la raison de l'universalité de la musique. Dans l'inhibition de la motricité par elle incitée, la conduite des lignes sonores puise les caractères de la significativité [*Zu-bedeuten-Haben*] et du donner-à-comprendre [*Zu-verstehen-Geben*]. Inhibition et incitation ne font qu'un au sein de la mise en forme musicale. Toutes les propriétés dynamiques ancrées dans la voluminosité : mélodie, rythme, gradation, timbre, qui sont « accordées » à la strate du comportement, se déplient dans les voies rigoureuses de l'harmonisation et du contrepoint et, ce faisant, renvoient les unes aux autres les suites de sons et donnent à leurs valeurs d'impulsion une direction « objective ». Les formes architecturales d'une fugue de Bach ou les actions de mimique expressive d'un prélude orchestral de Wagner, si différentes que soient les strates du donner-à-comprendre où ils se situent, ont la même autonomie et le même rapport fondamental à la strate du comportement. Qu'il s'agisse d'expressivité ou d'abstraction, elles ont ici leur base de départ, qui englobe toutes les formes possibles de mouvement et d'impulsions motrices, qu'elles soient déterminées par des sentiments ou indifférentes au sentiment, qu'elles soient vitales au sens le plus fort ou qu'elles soient laissées à un ordre de déroulement simplement mécanique.

Eu égard aux possibilités de la musique, l'analyse de l'ouïe a révélé cette faculté réservée à elle seule, qui est d'assurer la médiation entre un type particulier de mouvement et un type particulier de compréhension. Aucun des autres sens ne peut lui disputer cette supériorité. Pour autant, cette particularité ne fonde aucune supériorité de valeur par rapport à d'autres sens, non plus que la fonction de médiation d'un sens n'épuise son importance dans l'interaction de l'organisme et de son environnement. Les sens ont encore d'autres tâches, en premier lieu celle de percevoir, dont il ne pouvait être question dans le présent contexte, ou seulement en relation avec la fonction de médiation. Une (200) analyse de l'ouïe élargie à l'étude de sa fonction de *perception* jettera assurément, sur nombre des caractères essentiels du mode acoustique que nous avons nommés, une lumière différente, ou même en révélera d'autres.

*(Traduit de l'allemand par Patrick LANG  
avec l'aimable autorisation des éditions Suhrkamp)*

## Annales de Phénoménologie

### N° 1 – 2002 (épuisé) (en ligne)

- PIERRE KERSZBERG, *Éléments pour une phénoménologie de la musique*  
ALBINO LANCIANI, *Éléments pour une critique phénoménologique des sciences cognitives*  
VINCENT GÉRARD, *La mathesis universalis est-elle l'ontologie formelle ?*  
ROLAND BREEUR, *Sartre et le souvenir d'être*  
MARC RICHIR, *Narrativité, temporalité et événement dans la pensée mythique*

\* \* \*

EDMUND HUSSERL, *Lettre à Stumpf*

EDMUND HUSSERL, *Sur la résolution du schème contenu d'apprehension-appréhension*

### N° 2 – 2003 (épuisé) (en ligne)

- LÁSZLÓ TENGELYI, *L'expérience et la réalité*  
GUY VAN KERCKHOVEN, *La logique herméneutique de Georg Misch*  
RAYMOND KASSIS, *Les sources de la phénoménologie husserlienne de l'intro-pathie*  
MARC RICHIR, *Les structures complexes de l'imagination selon et au-delà de Husserl*  
JÜRGEN TRINKS, *Phénoménologie et poésie chez Paul Celan*

\* \* \*

EDMUND HUSSERL, *Méthode phénoménologique et philosophie phénoménologique (Conférences de Londres, 1922)*

### N° 3 – 2004

- STANISLAS BRETON, *Le Centaure Joueur de Flûte*  
ANTONIN MAZZÙ, *Psychologie empirique et psychologie métaphysique chez F. Brentano*  
ALEXANDER SCHNELL, *Temporalité hylétique et temporalité noématique chez Husserl*  
BERNARD BESNIER, *La conceptualisation husserlienne du temps en 1913*  
ALBINO LANCIANI, *Musique et silence*  
MARC RICHIR, *Pour une phénoménologie des racines archaïques de l'affection*  
LAURENT JOUMIER, *Le renouvellement éthique chez Husserl*

\* \* \*

EDMUND HUSSERL, *Psychologie et Phénoménologie (1903-1907)*

## N° 4 – 2005

ALBINO LANCIANI, *Présentation de Gian-Carlo Rota*

GIAN-CARLO ROTA, *Fundierung*

GIAN-CARLO ROTA, *L'influence néfaste de la mathématique sur la philosophie*

LÁSZLÓ TENGELYI, *Du vécu à l'expérience*

YASUHIKO MURAKAMI, *De la dissociation au moment de l'épreuve traumatique*

ROLAND BREEUR, *La matinée des Guermantes*

ALBINO LANCIANI, *L'harmonie entre musique et jeu*

MARC RICHIR, *Langage et institution symbolique*

EDMUND HUSSERL, *Psychologie et Phénoménologie (1925-1936)*

CARLOS LOBO, *Éthique et théorie de la valeur chez Husserl*

\* \* \*

EDMUND HUSSERL, *Éthique et théorie de la valeur*

## N° 5 – 2006

WATARU WADA, *Auto-constitution et passivité dans les Manuscrits de Bernau*

LÁSZLÓ TENGELYI, *Nombre transfini et apparence transcendante*

ALBINO LANCIANI, *Infinit mathématique et infinit absolu*

ALEXANDER SCHNELL, *Pulsion et instincts dans la phénoménologie génétique*

GUY VAN KERCKHOVEN, *La gêne comme affection existentielle (H. Lipps)*

ROLAND BREEUR, *Valeur et bêtise. À partir de Sartre*

YASUHIKO MURAKAMI, *L'origine de l'expression*

CARLOS LOBO, *Temporalité et remplississement*

MARC RICHIR, *Affect et temporalisation*

CARLOS LOBO, *Introduction à l'inédit K III 12*

\* \* \*

EDMUND HUSSERL, *Variation et ontologie K III 12*

EDMUND HUSSERL, *K III 12 (1935) (TEXTE ALLEMAND)*

## N° 6 – 2007

ANTONINO MAZZU, *La « motivation » chez Husserl. Questions et enjeux*

CARLOS LOBO, *Le temps de vouloir – La phénoménologie de la volonté chez Husserl*

RÉNÉ-FRANÇOIS MAIRESSE, *Sur le phénomène musical*

ALBINO LANCIANI, *Quelques problèmes phénoménologiques à propos de la mélodie*

LASZLO TENGELYI, *Aux prises avec l'idéal transcendental*

MARC RICHIR, *Sur voir et penser; doxa et noesis. La question de l'extériorité*

ROLF KÜHN, *Traumatisme et mort comme accès à la Vie*

ALEXANDRA MAKOWIAK, *L'invention kantienne de l'imagination – Kant lecteur de Baumgarten*

\* \* \*

IMMANUEL KANT, *Réflexions sur l'Anthropologie*, § 117-§ 172

EDMUND HUSSERL, *Manuscrits de Bernau* N° 1 ET 2

**N° 7 – 2008**

BRUCE BÉGOUT, *Le phénomène de la fusion chez Stumpf et Husserl*

PATRICK LANG, *Introduction à la phénoménologie du vécu musical*

ALEXANDER SCHNELL, *La phénoménologie du temps d'Eugen Fink*

CARLOS LOBO, *Phénoménologie de l'individuation et critique de la raison logique*

PIERRE KERSZBERG, *La physique au prisme de la phénoménologie husserlienne*

YASUHIKO MURAKAMI, *L'espace bidimensionnel chez les autistes*

ROLAND BREEUR, *Corps et chair chez Sartre*

LASZLO TENGELYI, *Marc Richir et la théologie politique*

MARC RICHIR, *La refonte de la phénoménologie*

\* \* \*

EDMUND HUSSERL, *Temporalité egoïque et hylétique considérées sous l'angle génétique*

**N° 8 – 2009**

RENÉ-FRANÇOIS MAIRESSE, *Phantasia perceptive et perception musicale*

MARC RICHIR, *Langage, poésie, musique*

PATRICK LANG, *Y a-t-il une objectivité du jugement esthétique ?*

GEORG SIMMEL, *La légalité dans l'œuvre d'art*

GUY VAN KERCKHOVEN, *Sur le Kant-Seminar de Fink*

ALEXANDER SCHNELL, *Leib et Leiblichkeit chez Maurice Merleau-Ponty et Marc Richir*

YASUHIKO MURAKAMI, *Découverte d'autrui chez les autistes et structuration du sujet*

ANTONINO MAZZU, *Franz Brentano – Deux études de psychologie descriptive*

FRANZ BRENTANO, *Psychognosie et psychologie génétique*

FRANZ BRENTANO, *Éléments de conscience*

CARLOS LOBO, *Mathématicien philosophe ou philosophe mathématicien*

\* \* \*

*Correspondance Husserl-Weyl*

*Correspondance de Becker à Weyl*

## N° 9 – 2010

MARC RICHIR, *Sublime et pseudo-sublime*

JEAN-FRANÇOIS PESTUREAU, *Merleau-Ponty et la perspective à la Renaissance*

ALEXANDER SCHNELL, *Remarques sur le transcendental chez Maurice Merleau-Ponty*

GUY VAN KERCKHOVEN, *Épines du Dasein*

YASUHIKO MURAKAMI, *De la télépathie transcendantale*

PATRICK LANG, *Phénoménologie et sociologie*

CARLOS LOBO, *Pour introduire à une phénoménologie des syntaxes de conscience*

\* \* \*

EDMUND HUSSERL, *Introduction à la philosophie. Leçons de 1922-1923*

## N° 10 – 2011

RICARDO SANCHEZ ORTIZ DE URBINA, *L'obscurité de l'expérience esthétique*

STÉPHANE FINETTI, *L'épochète méontique chez Eugen Fink*

PIERRE KERSZBERG, *Le monde de la vie comme monde premier en soi*

ALEXANDER SCHNELL, *Homo imaginans. Pour une nouvelle anthropologie phénoménologique*

MARC RICHIR, *L'infinitésimal et l'incommensurable*

ROBERT ALEXANDER, *La question du mouvement dans la phénoménologie de Marc Richir*

GUY VAN KERCKHOVEN, *Des pas vers soi*

YASUHIKO MURAKAMI, *Affection d'appel et prénom. Pour une phénoménologie de l'acquisition de la langue et de la communication*

TETSUO SAWADA, *Schéma corporel et image corporelle en phénoménologie*

JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Vitalité, âme, esprit*

JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Sur l'expression, phénomène cosmique*

## N° 11 – 2012

PABLO POSADA VARELA, *Concrétudes et concrèscences*

FLORIAN FORESTIER, *Mathématiques et concrétudes phénoménologiques*

MARC RICHIR, *Hyperbole dans la philosophie positive de Schelling*

ALEXANDER SCHNELL, *La précarité du réel. Sur le statut de la “réalité” chez J.G. Fichte et M. Richir*

ROBERT ALEXANDER, *Notes phénoménologiques sur l'espace-temps*

PIERRE KERSZBERG, *L'absurde est pensable : à propos de la dernière phrase de la Krisis*

STÉPHANE FINETTI, *La construction phénoménologique chez Eugen Fink*

YASUHIKO MURAKAMI, *La gravité et l'eau. – Dialogue avec un patient atteint de la SLA*

AURÉLIE NÉVOT, *Par-delà la structure, en deça de la relation*  
TETSUO SAWADA, *Phénomène du cercle fermé dans le dessin enfantin*  
JÜRGEN TRINKS, *Mouvements poétiques dans les poèmes Anabasis et Sommeil et Nourriture de Paul Celan*  
FRIEDRICH NIETZSCHE, *La vision dionysiaque du monde*  
JOSE ORTEGA Y GASSET, *Essai d'esthétique en guise de préface*

*Les débuts de la phénoménologie de la musique*

MORITZ GEIGER, HANS MERSMANN, HELMUTH PLESSNER, GUSTAV BECKING  
(dossier présenté et traduit par Patrick Lang)

## N° 12 – 2013

GUY VAN KERCKHOVEN, *La déclaration des choses. Expression évocatrice et lyrisme chez G. Misch*

ROBERT ALEXANDER, *Phénoménologie de l'implexe valéryen*

ALEXANDER SCHNELL, *Éléments pour un transcendentalisme spéculatif*

MARC RICHIR, *De la négativité en phénoménologie*

GEORGY CHERNAVIN, *La doctrine phénoménologique de l'attitude et le mode d'accomplissement de la mise-en-fLOTtement*

STÉPHANE FINETTI, *La réduction de la langue chez Eugen Fink*

PABLO POSADA VARELA, *Introduction à la réduction méréologique*

FLORIAN FORESTIER, *Variation sur la poussée et la pulsion. L'action, le soi et l'implication*

LUCIA ANGELINO, *L'entrelacs de la vision et du mouvement. À la naissance d'un soi et de son activité consciente chez Merleau-Ponty et Patočka*

YASUHIKO MURAKAMI, *Le passé imaginaire pour un bébé avorté et l'appel chez Maldiney*

TETSUO SAWADA, *Dessin et cure de l'enfant névrosé*

CARL DAHLHAUS, *Sur la phénoménologie de la musique* (traduction et notes de Patrick Lang)

DANIELLE COHEN-LÉVINAS, *Le temps du son. De l'idéalisme musical allemand à la phénoménologie de la perception musicale*

RICARDO SANCHEZ ORTIZ DE URBINA, *Le principe de correspondance*

## N° 13 – 2014

STÉPHANE FINETTI, *La transformation finkienne du transcendental et ses difficultés méthodologiques*

FLORIAN FORESTIER, *La phénoménologie transcendante comme réflexivité agie*

ALEXANDER SCHNELL, *Approches phénoménologiques du réel*

GEORGY CHERNAVIN, *L'enrichissement de sens : questions de méthode phénoménologique*

PABLO POSADA VARELA, *Prises à parties : remarques sur la kinesthèse phénoménologisante*

MARC RICHIR, *De la diastole à son expression*

LUIS ANTONIO UMBELINO, *Affectivité, mélancolie et aliénation*

TETSUO SAWADA, *La variation imaginaire dans le dessin enfantin*

YASUHIKO MURAKAMI, *L'épochée du futur dans le soin des cancers de l'enfant*

PATRICK LANG, *Pulsion, mètre, période*

JÜRGEN TRINKS, *Pour une description phénoménologique des poèmes (I)*

RAINER MARIE RILKE, *Expérience de mort* (trad. de Jean-François Pestureau)

## Mémoires des Annales de phénoménologie

1. MARC RICHIR, *L'institution de l'idéalité* 20 €
2. MORITZ GEIGER, *Sur la phénoménologie de la jouissance esthétique* 18 €
3. ALBINO LANCIANI, *Phénoménologie et sciences cognitives* 18 €
4. ANTONINO MAZZU, *L'intériorité phénoménologique. La question du psychologisme transcendantal chez Husserl* 22 €
5. ALEXANDER SCHNELL, *La genèse de l'apparaître. Études phénoménologiques sur le statut de l'intentionnalité* 20 €
6. GIAN-CARLO ROTA, *Phénoménologie discrète. Écrits sur les mathématiques, la science et le langage* 18 €
7. GUY VAN KERCKHOVEN, *L'attachement au réel (W. Dilthey, G. Misch, H. Lipps)* 20 €
8. YASUHIKO MURAKAMI, *Hyperbole. Pour une psychopathologie lévinasienne* 18 €
9. MARC RICHIR, *Sur le sublime et le soi. Variations II* 18 €
10. K. NOVOTNÝ, A. SCHNELL, L. TENGELYI (éds.), *La phénoménologie comme philosophie première* 20 €
11. Georgy CHERNAVIN, *La phénoménologie en tant que philosophie-en-travail* 20 €

## CONDITIONS D'ABONNEMENT

### **Annales de Phénoménologie**

Abonnement pour deux numéros :

- France et Union Européenne (frais d'envoi inclus) 40 €
- Hors Union Européenne (frais d'envoi inclus) 45 €

### **Mémoires des Annales de Phénoménologie**

La collection complète (7 numéros) 120 €

—————

### Bulletin de commande et d'abonnement

Nom ..... Prénom .....

Adresse .....

.....  
.....

Signature

### **Commande**

*Annales de Phénoménologie* .....

*Mémoires des Annales de Phénoménologie* .....

Total ..... €

*Joindre un chèque bancaire ou un mandat postal international à l'ordre de l'Association pour la promotion de la phénoménologie.*

Envoyer à :  
Gérard BORDÉ  
14 rue Le Mattre  
F-80000-Amiens (France)



