

**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

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 : 978-2-916484-13-6

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**

2016

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

SOMMAIRE

<i>Pour n'en pas finir</i>	7
PATRICE LORAUX	
<i>Le phénomène du rêve chez E. Fink et chez M. Richir</i>	15
STÉPHANE FINETTI	
<i>Éléments d'une critique de Husserl</i>	35
Texte inédit de EUGEN FINK	
publié par Stéphane Finetti et Guy van Kerckhoven	
Traduction française de Stéphane Finetti	
<i>L'incompréhensibilité de ce qui va de soi à partir de Husserl et Fink</i>	55
GEORGY CHERNAVIN	
<i>Le sens du sensible. La phénoménologie husserliennesible à l'épreuve de sa critique par Ernst Cassirer</i>	65
JÉRÔME WATIN-AUGOUARD	
<i>Thymo-logie</i>	83
RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA	
Traduit de l'espagnol par Sacha Carlson	
<i>Suspensions, concrétisations et prises à partie. Réflexions sur la méthode phénoménologique</i>	99
PABLO POSADA	
<i>La « nouvelle ontologie » de la phénoménologie. Approches phénoménologiques et transcendantales du « réel »</i>	119
ALEXANDER SCHNELL	
<i>De la cont(r)actibilité en phénoménologie</i>	133
ROBERT ALEXANDER	
<i>Intuition et invention mathématique</i>	141
FLORIAN FORESTIER	
<i>Réflexion sur la notion de monade psychique. Une difficulté de lecture d'un texte de Marc Richir</i>	163
JOËLLE MESNIL	

<i>Pseudo-idéalisme et sublime négatif. Sur le rationalisme morbide de la psychose</i>	199
TETSUO SAWADA	
<i>Proverbes et Chansons</i>	221
ANTONIO MACHADO	
Textes traduits et présentés par Fernando Comella	

Pour n'en pas finir

PATRICE LORAUX

*En mémoire de Marc.
Avec France*

En philosophe, en ami, on tentera d'accompagner, dans quelques-unes de ses grandes lignes, ce qu'a été le mouvement de pensée de Marc Richir.

Pour n'en pas finir !

Telle pourrait être sa devise de philosophe.

Ainsi qualifiera-t-on l'intention la plus secrète de l'entreprise de Richir : toujours s'y prendre pour n'être jamais acculé à devoir mettre le point final/ou poser le dernier mot.

Pour n'en pas finir avec la vie !

Par l'œuvre ! Lui qui disait si volontiers de la vie que c'était elle qui tenait à lui, plus que lui à elle.

Mais, essentiellement malgré tout, pour n'en pas finir avec la philosophie, cette possibilité inespérée de la vie, pas tant la « vraie vie », surtout si elle doit être « ailleurs », que la « vie ordinaire » qui est à scruter avec la plus grande attention, dans ses sinuosités, plaies et bosses comprises. À condition, sans doute, d'en avoir circonscrit les concréctions positives, les opacités artificielles, ou les accidents pathétiques, pour n'en retenir que deux traits essentiels :

L'entêtement à se poursuivre et l'« index sui » de la vie, c'est-à-dire le frémissement, la variation, la secousse, bref la *vibration*.

Il n'y a pas d'achèvement. C'est un terme qui ne peut pas être rempli ni honoré. C'est la pire des perspectives, peut-être un moment escompté, mais vite défait par l'épreuve même que toute stase, tout arrêt sont temporaires. C'est l'infocale persécution de ne jamais aboutir, à conjointre l'extrême particularité insignifiante d'une feuille qui tombe d'un arbre et la transfiguration de cette chute en événement éternel.

Bref,

Pour n'en pas finir !

Une injonction de la pensée à elle-même et cela, comme s'il avait semblé à Richir que le penseur « en général » n'avait qu'une hâte : se retrouver avec lui-même, fût-ce au prix de courts-circuits et de raccourcir, là où, précisément peuvent se loger des embarras dirimants. Et c'est parfois pire quand la pensée ne se décide pas à « embarquer » et s'emploie rhétoriquement à demeurer enlacée à elle-même.

Richir ne redoutait rien tant que le narcissisme philosophique et la tentation du miroir pour s'y reconnaître. Pour lui c'était exemplairement tourner le dos à la mission qu'il assignait à la philosophie : depuis un ancrage minimal, qu'il fallait néanmoins laisser flottant, on osera affronter toutes les coexistences, se placer à leur égard à bonne distance et, surtout ne pas entraver la *fuite*, énigmatique et hors de toute saisie, de ce qui est la contrepartie même de l'expérience.

Si tu veux éprouver tu dois savoir « lâcher ».

Pour n'en pas finir, enfin, avec ce qui est le jeu-même de la pensée avec la vie, un perpétuel cache-cache entre la fusion et la non-coïncidence. Le parti aura été vite pris et résolument : toujours plutôt du côté de la non-coïncidence.

Dans le fond il n'y a jamais d'« identité » et c'est toujours au prix d'un forçage si on la concède. Pas d'identité du « soi », la temporalité est la non-coïncidence même et l'« univocité » d'une signification n'est jamais acquise.

La pensée est le non-repos avec elle-même et ne doit jamais cesser d'être « re-pensée » *autrement*, si elle ne veut pas choir dans la mécanicité ou la parodie de soi.

Aussi, en application de cette règle, quasi explicite chez lui, on accompagnera Richir dans une autre langue que la sienne, avec les risques qu'il faut assumer, ceux de ne pas avoir compris, d'aller de travers, de forcer ou d'être en « sous-régime ».

Mais c'est presque l'impératif suprême : ce que dit une pensée, le redire autrement, toujours...

Sans doute est-ce surprenant à l'égard d'un penseur qui aura été un grand « nommeur » de détermination, alors qu'il avait affaire à du toujours « plus fuyant ». Ainsi proposa-t-il le « clignotement », le « sens se faisant », etc.

Mais c'est notre tâche de redire Richir autrement pour n'en pas finir avec lui et éviter le risque du canonique, sinon de la « canonisation ».

Aussi faut-il conjoindre la fidélité et l'audace de la transposition : telles sont les consignes requises pour tous ceux qui se veulent dans le sillage de la philosophie, alors même qu'on dit d'elle qu'elle a toujours déjà tout dit.

C'est qu'il y a à sauvegarder une irréductible *imprécision* toujours à redire, mais parfois tellement autrement qu'on finit par dire tout autre chose. Peut-être quelque chose comme le « sens se faisant », selon l'expression de M. Richir.

Mais pratiquer cette variation que constitue la « relance » d'une pensée, ce qui ne peut se faire qu'hors « ses » mots, cela même a un préalable. Il aura fallu que le penseur sache s'absenter, se déshumaniser de ses traits trop humains pour faire place au « cristal fissuré » de la signification, cristal à mille facettes au demeurant.

La mort, certes, oblige à s'éclipser, mais ce n'est pas suffisant pour un philosophe. Il doit encore, de son vivant même, exercer l'art difficile de disparaître au sein de son œuvre. Toute crispation trop vitale au moi « empirique » risque de compromettre les chances de métamorphose ultérieure d'une pensée. Le « soi » de Rousseau est en permanence transfiguré en sa constante vibration d'affectivité, ce qui nous vaut la chance des *Confessions*. Et disons que sur ce point précis – l'art de se faire oublier –, Nietzsche aura moins bien réussi.

La philosophie, une possibilité de la « vie autrement », donc ; mais de la vie devenue anonyme, en laquelle s'ouvre une brèche à explorer : un « présent vivant » pré-temporel, toujours tout entier lui-même, ce qui permettra de comprendre que sa « détente » est le processus même de la temporalisation/spatialisation ; ou encore un Soi « condensé » qui se détend et, par là, fait monde. Le philosophe qu'était Richir avait bien saisi les deux faces du phénomène, mais à condition de ne pas « mythologiser » l'intuition.

Le penseur a voulu se situer là où l'espace et le temps prennent naissance ; seulement il ne le dit pas à la façon d'un poète inspiré, tel Hésiode, mais en s'astreignant à pouvoir « attester » de chaque phase d'espace et de temps dans les limites d'un moi fini.

Au commencement, ou plutôt dès avant le commencement était la *vibration*, c'est-à-dire la non-adhérence en tant que telle. Et si le « moi » – lui-même vibrant – vibrait dans la même fréquence que celle de l'espace et du temps, ce moi ne pourrait pas même s'apercevoir qu'il est spatialisant et temporalisant. Affaire, donc, de composition des vibrations.

La vibration, une façon de rappeler sans insistance la non-identité du « même », scandale logique que Marc Richir tenait pour le *trait indicatif* du « phénomène ». Vibrer, certes, peut s'entendre comme l'enthousiasme quand un processus hors mesure s'empare d'un peuple. C'est l'heure de toutes les menaces pour la pensée et d'abord pour la démission de pensée.

Bref vigilance ! C'est le mot le plus évocateur pour suggérer que la vie de la pensée peut, en un instant, s'inverser en son redoutable contraire, à savoir toutes les variantes du dogmatisme.

Donc, philosopher pour n'en pas finir avec la vigilance, car il s'agira toujours de soupçonner que l'activité du penser, en proie à une séduction de son exercice succombe aux ressources fantasmagoriques de l'Esprit qui se dé-voie dans des productions chimériques, bien sûr à son insu. Par le détour du chimérique la pensée veut se satisfaire trop vite dans des artefacts métaphysiques qui prennent naissance sans un authentique mouvement, mais tournent court.

Ô la fatale impatience de la pensée à vouloir se contenir tout entière dans un fragment d'Héraclite !

Héraclite ou pour en finir au plus vite ! N'était l'interminable commentaire, ce serait l'exemple même de la « pensée-éclair », si prompte qu'elle n'a pas le temps de s'apercevoir elle-même. Contre cette tentation sublime Richir aura toujours privilégié le « *développement* ». Exercer un comprendre quasi divin qui traverse, en la télescopant, la logique d'entendement, un philosophe doit, décidément y surseoir. Cependant le « goût du divin » ne s'avoue pas si vite vaincu et il se rabat sur un autre « péché de pensée » qui est la précipitation du penser à vouloir n'avoir de rapport qu'à son propre exercice. C'est un véritable ensorcellement, comme s'il fallait couper-court au problématique rapport à ce qui est « sans rapport ».

Ô l'*ir-relation* pleinement expérimentée ! Rêvée, redoutée, démentie !

Pour n'en pas finir avec la « relation sans relation » ! Ce n'est que rhétorique, si les mots marchent tout seuls, mécaniquement ; mais c'est la pensée même, si on y est attentif dans le cadre d'un « Entretien infini » avec le « partenaire » indéterminé, une fois nos habitudes de vie transmues en pures inflexions de pensée et que l'*« autre registre »* *clignote* dans le tissu indéchirable des vécus.

Pour n'en pas finir avec l'*« infinité »* de la philosophie, c'est-à-dire un in-épuisement de la possibilité qu'il y ait toujours de l'*« autrement »*, ce qui en appelle à un autrement que vivre, un autrement que dire, que sentir, etc. L'*infinité* du philosophe est souvent mise en péril par tous les « charmes » que le philosophe rencontre, au grand étonnement de celui qui croyait qu'il n'y a de séduction que *charnelle* et dont l'origine est dans les miroitements de la vie. Il n'en est rien. Impressionnante est la cohorte des sirènes que le philosophe croise au long de la traversée. Toutes les captations de pensée sont à redouter : elles ont presque toutes une racine commune qui est de vouloir jouir au plus vite du travail, d'autant qu'on se sera davantage employé à en culbuter les séquences. Séduction et faux-pas, longtemps inaperçus et seulement *déjoués* par une pratique du « *zig-zag* » : ainsi les « artefacts » ad hoc et objets de méprise, les « simulacres » mal réglés, les déterminations « incantatoires » et seulement verbales, le culte rendu à l'exercice même du penser

plutôt qu'à ce vers quoi il oriente, enfin une tentation forte pour les processus qui marchent d'eux-mêmes, à l'automatique en quelque sorte.

De cet « autrement », précédemment évoqué, peut-être n'en avons-nous que l'« idée », sûrement pas la représentation, peut-être, malgré tout, l'affect. Mais qu'importe ! L'essentiel est bien d'assurer l'imprévisibilité de la *forme* du philosophant, en écartant le danger de la présupposition dogmatique, que ce soit celle du *Système*, du *Traité* et même de la *Recherche*.

Bref se trouve engagé l'« interminable évidement » de toute identification précipitée, afin de localiser la philosophie depuis son « en creux », autant dire son lieu propre. En somme, de la « thérapie » il y en a toujours eu et cette « kénose » si insistante des positivités, aura bien été du style de la phénoménologie.

Marc Richir pratiquait tout spécialement une chasse aux gestes de pensée qui, exécutés par inadvertance, compromettent l'allure « ouverte » du penser. La plupart de ces gestes produisent des affects anesthésiés ; c'est pourquoi il y a à les dénoncer fortement, si on veut parvenir à y rendre sensible.

Parfois c'est tel pas de plus, tel pas de trop qui aura pu vous paraître exaltant et vous voilà, à votre insu, enfermé dans un « autisme » logique. Une autre fois, c'est votre démarche qui se « recourbe » précipitamment et vous fait manquer ce qui « faisait signe » et qui est « en fuite ». Enfin, c'est la tâche propre du « moi philosophant » de ne pas rater son propre *retrait* personnel, pour en conférer le bénéfice à la *chose même*.

Ces indications, donc. Des amorces seulement pour esquisser à grands traits l'expérience de philosophie que constitue le « contact » avec la pensée de Marc Richir.

Ce contact est un « choc » pour qui a déjà exercé la philosophie : comme le choc de deux plaques tectoniques (métaphores familières à Richir), ce qui oblige le lecteur, chacun dans sa langue propre et sans réemployer l'idiome de Richir, à des réaménagements, des bouleversements et à des reconsiderations sur ce que l'on se croit en droit d'appeler *philosophie*.

Ce bouleversement, tentons de le décrire. C'est d'abord un éclatement de l'état de philosophe. C'est dire d'emblée l'instabilité de l'état, oxymore bien sûr. Disons qu'il y a trois états de philosophie superposés et quasi contemporains, mais avec des décalages.

Il aura toujours d'abord fallu un choc qui dysharmonise un équilibre précaire. Un choc issu de la vie empirique. Pas de crise, pas de philosophie. Mais le choc n'est pas la crise, il en est déjà une transposition sur un registre épuré où se heurtent et s'éprouvent le Soi qui ramène à lui l'expérience et ce qui n'est pas du tout « *pour un soi* ».

Il est toujours très facile en philosophie d'accréditer le mythe en vertu duquel du « tout autre » est cependant malgré tout déjà du « pour le soi ». Cet arrangement que la tradition a nommé de multiples façons, par exemple « harmonie préétablie », chez Richir, cet arrangement est rompu, potentiellement.

Et se déploie un premier temps (état) de philosophie, qui est d'*inchoativité*, moment tendu pour percer, à l'aveugle, sans vrai fil conducteur ce qui résiste sans avoir de vraie consistance ; ainsi opère la pure énergie du penser, phase où le Soi qui n'est pas encore fissuré s'acharne à trouver un passage, là où il n'y a pas d'indice. Disons que c'est le temps de l'aporie, avec une amorce d'enjambement pas vraiment accompli. C'est le temps de ce qu'on appelle les « intuitions philosophiques » sur lesquelles Richir émettait des réserves. Intuitions *non développées* et consécutives du choc qui désharmonisait tout accord préalable entre le plan des positivités et la réorganisation du partage entre le soi, toujours soucieux de se réidentifier à soi et ce *qui*, résolument n'est pas pour un soi, ni *pour* personne. Ce registre, qui n'est déjà plus la vie, mais lui reste homothétique est ce premier état de philosophie, très insuffisant pour Richir où des intuitions fusent incontrôlées, instantanées, animées de vitesse infinie. Intuitions donc « illuminantes », n'était le défaut d'expression et de formulation.

Richir refusait, disions-nous, de s'en tenir en philosophe à l'« inchoativité », c'est-à-dire à la *recherche* stricte, quand elle n'a pas encore de langue pour se dire..., mais seulement des images. L'inchoativité est une situation de pensée infernale, car en lutte avec l'éléatisme toujours renais-
sant. Il faut déjà être là où l'on vise, si on veut espérer se mettre en mouvement et escompter atteindre le lieu où l'on est déjà parvenu. Richir rappelait volontiers que ce paradoxe initial est inévitable en philosophie.

Cet état de splendide « *ubiquité* » qui se joue des contraintes, imaginaires juge-t-elle, du parcours et de l'effectuation n'a pas le temps de durer qu'il est déjà pris en relais par un tout autre état de philosophie, celui d'en passer, par le *devoir faire œuvre*, autant dire par l'accrochage de la pensée « hors temps », donc instantanée, à des significations déjà établies, référenciées, et qui ont l'incommensurable défaut d'exiger un minimum de *fixité*. Oh ! La fixation ! l'obligation de repasser par des termes déjà institués : Richir fut *mis* au tourment. Mais nul ne peut, à chaque pas, inventer sa langue et il faut consentir à la pesanteur du signifiant.

C'est le moment redoutable de l'« état *d'œuvre* » où une philosophie risque de se perdre en terminologie ontologique ou spéculative. Pourquoi diable la pensée serait-elle plus fluide, plus rapide, plus instable que la

signification ? En cela réside, peut-être, la plus dangereuse illusion, en somme cette « présomption » que la pensée serait plus vivante que toute fixation. Et qui saurait en finir avec cette potentielle méprise ?

N'était un troisième état de philosophie, ce serait désespérant ! Tout se bloquerait sur un simulacre irréductible, la pensée faisant miroiter qu'elle est toujours en marge de toute précision, fût-ce dans un *Cogito*, lui-même en proie au soupçon d'être trompé, dans sa coïncidence avec lui-même, par un Esprit Malin qu'il a malgré tout la force de concevoir.

L'œuvre est trompeuse. Certes, elle préserve, permet parfois de traverser les siècles et alimente les fantasmagories de survie, mais c'est au risque de tout ankyloser. Tout ce qui, dans une détermination, vibrait, c'est-à-dire signalait un *écart* est sous la menace d'une glaciation. Au passage – et à titre de bénéfice secondaire – est atténué le scandale interminable que « le même » ne soit pas identique à lui-même, alors qu'on sait que, dès l'éristique grecque, le scandale a fait les beaux jours de la philosophie. Et c'est une chance qu'un troisième état de philosophie nous permette de sortir du cercle.

Cette chance, c'est le sursaut de l'*irréductible*, à savoir une résurgence de la relation « difficile » – la relation sans relation –, un état jamais stabilisé. Tous les échanges, toutes les convertibilités sont des relations « *faciles* ». Et la vie est devenue l'élément de l'universel « trafic », à la grande douleur de Richir. À cette réserve près, que la relation *asymétrique*, telle une rencontre vraie – mettons celle des Pèlerins d'Emmaüs – se maintient et résiste comme possibilité, à savoir le contact avec ce qui ne se laisse pas manœuvrer, mais préfère prendre la « fuite », selon l'expression de Richir. Une transcendance si haute que toute reconnaissance indentificatoire l'abolit et ne laisse que le vacillement incertain de la parole et du témoignage.

Un troisième état de philosophie, disions-nous, concomitant à l'inchoativité, toujours si près de la source mais qui manque de décision ; concomitant aussi au « cadrage » par l'œuvre, cette phase risquée parce que les démons de l'artifice se font plus que jamais tentateurs. Conjointement donc il y a la provocation de l'*irréductible*, ce mot qui dit le refus ultime de toute coïncidence avec la signification « adéquate ». Etat de philosophie précieux à une époque où la domestication, tout moyen admis, est la règle d'action. Aussi la perpétuelle résistance au langage de ce qui serait... à dire et qu'on ne saurait accommoder ni faire plier sera son seul salut. Les « figures » de l'*irréductible* s'appellent politiquement l'« insoumission », en art, l'« insatisfaction » et selon bien d'autres formes encore. En conséquence la philosophie n'est que l'interminable rébellion à sa propre notion, définition, exercice. Elle n'obéit pas et pas

même à sa propre injonction de prudence. Bref elle s'entête à se frotter à ce qui est maximalement « réticent » et peu séduisant.

Du coup on comprendra mieux la guerre que Marc Richir menait contre toutes les démarches narcissiques qui escomptent bien retrouver, « à la fin », la mise, mais enrichie de ce qui aura été gagné. Certains « gagent » beaucoup, les philosophes, plutôt avec discernement, les poètes seraient davantage dans l'irréflexion de la dépense. Mais, même pour le philosophe, malgré l'ampleur de l'investissement, le bénéfice est réduit et on est très loin du « résultat » hégélien. Et cependant nul philosophe n'est un naïf : il sait qu'il doit tenir conjointement – et sur la durée – un l'attelage rétif où trois tendances impétueuses s'affirment :

- l'inchoatif, parce que c'est le plus juvénile ;
- l'œuvre, parce que la maturité l'exige ;
- l'irréductible, parce que l'âge venant fait comprendre qu'il n'y aura pas de dernier mot.

Et de là, à chaque stade, un mode de scription s'impose qui se veut le plus approprié :

- la *notation* de pensée non développée, assez heureuse et libre ;
- l'*écriture*, qui est une transposition, bien loin d'une simple fixation ;
- le quasi « *manque à s'inscrire* » ; il n'y a plus de mot disponible pour un autre mot et l'effort extrême pour tenter de dire, malgré tout *autrement* le dernier mot défaille.

Ce dernier état est redoutable : c'est la confrontation à l'irréductible et à ce qui avait jusque-là, réussi à se soustraire à la « mise en mots ». En cet instant, le « rétif » prend à la gorge pour ne plus vous lâcher.

Le langage – cette ressource de pouvoir toujours *dire autrement* est mise en échec et il n'y a plus que ce mot-là – l'irréductible – qui est peut-être moins qu'un mot, mais plutôt un cri de paralysie.

Je ne peux pas en dire davantage : c'est l'énoncé sur lequel tout philosophe doit expirer. Ce fut, bien sûr, le cas de Marc Richir ; il aura rendu le souffle sur la dernière tentative à redire tout autrement son quasi premier mot de philosophe :

La vibration faite phénomène, sans se priver, ultimement, ajoutons-le, des secours d'une lyrique de l'abstrait.

Le phénomène du rêve¹ chez Eugen Fink et chez Marc Richir

STÉPHANE FINETTI

INTRODUCTION

Nous aborderons dans cet article le phénomène du rêve à partir des phénoménologies du premier Fink (de 1928 à 1938)² et du dernier Richir (de 2000 à nos jours)³. Le choix de ces auteurs et de cette périodisation est dicté par deux sortes de raisons. Tout d'abord, Fink fut un des premiers phénoménologues à entreprendre une analyse phénoménologique du rêve : il le thématisa par exemple dans le § 8 de la *Preisschrift* (1928), dans le § 26 de *Présentification et image* (1929) et dans ses notes de recherche. L'originalité et la profondeur de ses analyses furent reconnues par Husserl lui-même, dans le rapport de soutenance qu'il rédigea pour la dissertation de Fink le 27 novembre 1929⁴. Il est en outre possible que ces analyses finkiennes aient joué un rôle significatif dans le développement de la conception husserlienne du rêve : alors que dans *Phantasia et conscience d'image*

1. Il ne sera pas question dans cet article de rêverie éveillée, mais uniquement du rêve qui a lieu pendant le sommeil.

2. Pour les œuvres du premier Fink, nous ferons usage des abréviations suivantes : *Phaen* 21 = E. Fink, *Studien zur Phänomenologie* (1930-1939), Den Haag, M. Nijhoff, 1966 (*Phaenomenologica* 21) ; tr. fr. de D. Franck, *De la phénoménologie*, Paris, Minuit, 1974. *PW* 1 et 2 = E. Fink, *Gesamtausgabe, Phänomenologie und Philosophie, Phänomenologische Werkstatt*, R. Bruzina (ed.), Freiburg/München, K. Albert, 2006 (*Teilband 1, Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*) et 2008 (*Teilband 2, Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologische Philosophie*).

3. Pour les œuvres du dernier Richir, nous ferons usage des abréviations suivantes : *PE* = M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, Millon, 2000 ; *PIA* = M. Richir, *Phantasia, imagination, affectivité*, Grenoble, Millon, 2004.

4. Cf. E. Husserl, *Briefwechsel, Bd. 4, Die Freiburger Schüler*, K. Schuhmann (ed.), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994 (*Husserliana-Dokumente* III/4, cité dorénavant *Hua-Dok* III/4), p. 96-97 : « Une série d'expositions (je cite seulement celles des §§ 22 sqq. sur les présentifications signitives et le rêve) sont d'une originalité et d'une profondeur frappantes » [Eine Reihe von Ausführungen (ich nenne nur die der §§ 22ff. über signitive Vergegenwärtigungen und die Träume) sind von einer frappierenden Originalität und Tiefe].

(1904/05) et dans *Philosophie première* II (1923/1924)⁵ Husserl aborde le phénomène du rêve plutôt de manière détournée, il en donne en revanche une description directe et détaillée dans le brouillon d'une lettre destinée à Jean Héring (postérieure à 1930)⁶. La deuxième raison qui motive notre choix thématique tient au fait que Richir est un des rares phénoménologues contemporains à avoir recueilli l'héritage de la phénoménologie finkienne et à avoir mis en œuvre la confrontation avec la psychanalyse freudienne que cette dernière avait manquée. Bien qu'il pressente l'exigence de cette confrontation dans certaines notes de recherche et dans un appendice de la *Crise des sciences européennes*⁷, Fink ne parvient en effet pas réellement à la mettre en œuvre. Cette confrontation est en revanche une partie intégrante de la refonte de la phénoménologie que Richir entreprend, notamment dans *Phénoménologie en esquisses* (2000) et dans *Phantasia, imagination, affectivité* (2004).

Le parcours de recherche que nous entreprendrons dans cet article s'articulera partant en deux étapes, consacrées respectivement : (I) à la phénoménologie du rêve mise en œuvre par le premier Fink sur la base de la phénoménologie husserlienne ; (II) à la refonte de la phénoménologie du rêve que Richir entreprend et à sa confrontation avec la psychanalyse freudienne.

1. LE PHÉNOMÈNE DU RÊVE CHEZ LE PREMIER FINK

On attribue généralement à Fink la thèse selon laquelle le rêve est une présentification (*Vergegenwärtigung*). Il s'agit bien, en effet, de la thèse soutenue par Fink dans le § 26 de *Présentification et image*, où l'on peut lire :

5. Cf. E. Husserl, *Phantasia, Bildbewußtsein, Erinnerung*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1980 (*Husserliana-Gesammelte Werke* XXIII, cité dorénavant *Hua* XXIII) ; tr. fr. de R. Kassis et J.-F. Pestureau, *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, Grenoble, Millon, 2002. Cf. aussi E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil : Théorie der phénoménologischen Reduktion*, R. Boehm (ed.), Den Haag, M. Nijhoff, 1959 (*Husserliana Gesammelte-Werke* VIII, cité dorénavant *Hua* VIII) ; tr. fr. de A. L. Kelkel, *Philosophie Première (1923-24). Deuxième Partie : Théorie de la réduction phénoménologique*, Paris, PUF, 1990.

6. Cf. E. Husserl, *Briefwechsel, Bd. 3, Die Göttinger Schule*, K. Schuhman (ed.), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994 (*Husserliana-Dokumente* III/3, cité dorénavant *Hua-Dok* III/3), p. 119-120 ; tr. fr. de Ph. Ducat, in *Actes* n° 5 (1997), p. 188-190.

7. Cf. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, W. Biemel (ed.), Den Haag, M. Nijhoff, 1976 (*Husserliana Gesammelte-Werke* VI, cité dorénavant *Hua* VI) ; tr. fr. de G. Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976.

Nous affirmerons pour commencer que le rêve n'est autre qu'une *phantasia* absorbée (*versunkene Phantasie*)⁸.

Cette thèse ne permet cependant pas à elle seule de rendre compte de la complexité et de la profondeur de la phénoménologie finkienne du rêve. On cherchera ici à la ressaisir dans sa genèse et dans son développement, en reliant le § 26 de *Présentification et image* à la lumière du § 8 de la *Preisschrift* (dont il est le remaniement) et des notes de recherches. C'est dans celles-ci, en effet, que Fink prépare la démarche du § 8 de la *Preisschrift*, projette le § 26 de *Présentification et image* et ébauche les analyses du rêve qui auraient dû être développées dans la deuxième partie de *Présentification et image*.

Si l'on considère la note Z-I, 21a, par exemple, on s'aperçoit que Fink élaboré la thèse du caractère présentifiant du rêve à partir de la thèse inverse, selon laquelle le rêve consiste dans une présentation (*Gegenwärtigung*). D'après l'« interprétation mondative (*mundative*) » (c'est-à-dire dogmatique)⁹ du rêve que Fink donne dans la note Z-I, 21a, il faut opérer en effet cette « distinction essentielle » :

(...) la *phantasia* est une présentification – le rêve une présentation¹⁰.

Tout en commençant par entendre rêve comme présentation, Fink précise néanmoins qu'il ne peut être considéré simplement comme la conscience d'une réalité effective, c'est-à-dire comme une perception. Le réveil révèle en effet le caractère illusoire de la présentation qui a lieu dans le rêve. Le rêve ne consisterait-il dès lors que dans une présentation préexistante, modifiée et, plus précisément, biffée au réveil ? En s'interrogeant sur la différence entre la vie-dans-le-rêve et la vie perceptive, Fink parvient progressivement à montrer les insuffisances de cette première interprétation et à élaborer une interprétation phénoménologique du rêve¹¹.

Dans le § 8 de la *Preisschrift*, intitulé « Apparence et appréhension », par exemple, il met au jour la différence entre le réveil du rêve et la conscience d'illusion (*Täuschung*) perceptive. Ici aussi, il commence à considérer le rêve comme une présentation : tant que le moi rêve, les objets rêvés se présentent à lui comme réels¹². Ce n'est qu'au réveil que le monde du rêve s'avère être

8. *Phæn* 21, p. 63 ; tr. fr. p. 78 (trad. de D. Franck modifiée).

9. Cf. *PW* 1, p. 20. En ce qui concerne le sens du concept de « mondatif (*mundativ*) », voir la note Z-IV, 43a, in *PW* 1, p. 231.

10. *PW* 1, p. 20 : « *Intentionaler Unterschied : Phantasie ist eine Vergegenwärtigung – Traum eine Gegenwärtigung* ».

11. Il s'agit d'un procédé semblable à celui que Fink énonce dans la note Z-II, 33b, in *PW* 1, p. 167 : « La tache d'une méditation phénoménologique découle de l'insuffisance des déterminations mondatives ».

12. Cf. *PW* 1, p. 131.

illusoire : « La réalité rêvée rencontre au réveil son propre biffage et l’appréhension comme réalité rêvée »¹³. Ce « biffage » diffère cependant pour des raisons essentielles de l’illusion perceptive : en effet,

L’apparence qui précédemment était caractérisée comme impressionnelle s’est avérée être, au réveil, purement imaginative. (...) Dans le cas d’une illusion qui ne biffe pas toute l’apparence intuitive mais corrige seulement l’appréhension, on ne peut affirmer que l’objectivité impressionnelle soit traduite en objectivité imaginative¹⁴.

Alors qu’au réveil d’un rêve l’apparence intuitive est biffée dans sa totalité, elle peut n’être que partiellement biffée dans l’illusion perceptive. Alors qu’au réveil d’un rêve l’apparence impressionnelle est traduite en apparence imaginative, en outre, l’illusion perceptive maintient son caractère impressionnel. Enfin, le biffage propre à l’illusion perceptive peut avoir lieu aussi de façon modifiée dans le rêve : l’objet rêvé peut s’avérer être autre par rapport à la manière dont il était visé et exiger ainsi un biffage imaginaire.

De là, la remise en question finkienne de l’interprétation selon laquelle le rêve serait une présentation qui subirait une modification et, précisément, un biffage au réveil :

C’est une question complexe et difficile que de savoir jusqu’à quel point la manière usuelle de décrire le rêve (c’est-à-dire comme d’un présenter qui subit successivement une modification de tout son être) est adéquate à la vie-dans-le-rêve et si le caractère de ce qui est « simplement rêvé » se constitue seulement au réveil. Toutes ces descriptions sont orientées sans doute par la conscience d’illusion¹⁵.

En remettant en question l’identité entre le réveil du rêve et la conscience d’illusion perceptive¹⁶, Fink parvient ainsi dans le § 8 de la *Preisschrift* à une « analyse plus profonde », selon laquelle le rêve est à

13. PW 1, p. 131 : « *Die Traumwirklichkeit findet im Erwachen ihre / Durchstreichung und Auffassung als geträumte* ».

14. PW 1, p. 131-132 : « *Die vorher als impressional charakterisierte Apparenz hat sich im Erwachen als bloß imaginativ enthüllt. (...) In einer Täuschung, die nicht die ganze intuitive Apparenz durchstreicht sondern nur die Auffassung von ihr korrigiert, kann nicht davon gesprochen werden, daß die impressionale Gegenständlichkeit in eine imaginative übergeführt werden würde* ».

15. PW 1, p. 131-132 : « *Die vorher als impressional charakterisierte Apparenz hat sich im Erwachen als bloß imaginativ enthüllt. (...) In einer Täuschung, die nicht die ganze intuitive Apparenz durchstreicht sondern nur die Auffassung von ihr korrigiert, kann nicht davon gesprochen werden, daß die impressionale Gegenständlichkeit in eine imaginative übergeführt werden würde* ».

16. Cette remise en question s’accompagne chez Fink d’une *Auseinandersetzung* avec la conception cartésienne du rêve des *Méditations métaphysiques*, que nous ne pouvons cependant aborder dans cet article.

penser par « analogie avec la modification-de-présentification »¹⁷. C'est dire que la présentation dans laquelle consiste le rêve ne préexiste pas selon Fink à sa modification imaginative, mais est d'emblée modifiée imaginativement : elle n'est qu'une présentation co-présentifiée, c'est-à-dire une perception modifiée reproductivement¹⁸. Plus précisément encore, le rêve est à rapprocher dans cette perspective de la présentification-de-*phantasia* : selon Fink, « dans le discours naïf, qui emploie souvent rêve et *phantasia* comme synonymes (...) se cachent une relation eidétique et une communauté essentielle pressenties des deux phénomènes »¹⁹. Le rêve est à comprendre en ce sens comme la modification reproductive d'une perception possible : il consiste toujours dans une présentation, mais celle-ci n'a lieu que sur le mode du « comme si ».

Ce qui dans le § 8 de la *Preisschrift* n'était encore qu'une hypothèse devient dans le § 26 de *Présentification et image*, intitulé « Le rêve comme présentification », une thèse à part entière : dans les termes de Fink,

(...) le rêve est, selon notre thèse, une présentification²⁰.

Il est caractérisé en effet par la même structure intentionnelle des présentifications, que Fink analyse à partir du § 8 de *Présentification et image*²¹, et plus précisément par celle de la présentification-de-*phantasia*. À l'instar de celle-ci, il présente tout d'abord une double intentionnalité : d'une part, il consiste dans la visée d'un objet rêvé et, plus radicalement, du monde-du-rêve (*Traumwelt*) ; d'autre part, il consiste dans la co-visée de sa perception, reproduite sur le mode du « comme si ». De même que la présentification de *phantasia*, le rêve implique en outre un double moi : d'une part, le moi effectif qui rêve, d'autre part, le moi imaginaire du monde-du-rêve. Si elle se réduisait à la formulation que nous en avons donnée jusqu'ici, la thèse finkienne du caractère présentifiant du rêve soulèverait cependant des difficultés insurmontables. La *phantasia* du rêve, qui est à l'œuvre pendant le sommeil, ne peut en effet pas être identifiée à la *phantasia* qui opère pendant la veille, pour au moins deux raisons. En premier lieu, la *phantasia* éveillée implique toujours une conscience de conflit entre les champs sensibles (visuel, tactile, etc.) et les champs de *phantasia* correspondants, entre les objets réels et les objets de *phantasia*, entre le monde

17. *PW* 1, p. 133.

18. Cf. Z-II, 48b, in *PW* 1, p. 175.

19. *PW* 1, p. 133 : « *In der naiven Rede, die Traum und Phantasie oft synonym gebraucht, (...), verbigt sich eine gehaunte Wesensbeziehung resp. Wesengemeinschaft der beiden Aktphänomene* ».

20. *Phaen* 21, p. 64 ; tr. fr. p. 79 (trad. de D. Franck modifiée).

21. Cf. *Phaen* 21, p. 19 *sqq.* ; tr. fr. p. 34 *sqq.*

effectif et les mondes-de-*phantasia*. Or, ce conflit semble de prime abord manquer dans le rêve. Le moi rêvant n'en est pas conscient sur un mode actif, puisque la réalité effective n'est pas son objet. La réalité effective n'exerce pas non plus sur lui une force affective susceptible de l'éveiller, puisque cette force affective et la conscience de conflit qui s'ensuit coïncident avec le réveil²². En deuxième lieu, la *phantasia* éveillée présuppose l'éveil du moi phantasmat, alors que la *phantasia* du rêve présuppose le sommeil du moi phantasmat. On a ainsi affaire à deux formes différentes de dédoublement du moi : dans le premier cas, il y a dédoublement du moi éveillé en un moi effectif (qui phantasme) et un moi imaginaire (qui perçoit) ; dans le deuxième cas, il y a dédoublement du moi en un moi effectif endormi (qui rêve pendant son sommeil) et un moi imaginaire éveillé (qui perçoit)²³.

L'hypothèse que Fink élaboré dans le § 8 de la *Preisschrift* pour faire face à ces difficultés consiste à penser le rêve par analogie avec une forme spécifique de présentification-de-*phantasia* : la « *phantasia* absorbée (*verdunkene*) », dans laquelle le moi phantasmat sombre (*versinkt*) dans le monde-du-rêve et est ainsi de moins en moins affecté par une réalité effective susceptible de le réveiller. Le § 26 de *Présentification et image* transforme cette hypothèse en thèse, en faisant du rêve la forme la plus extrême de *phantasia* absorbée : « le rêve a comme condition l'absorption la plus extrême de l'*ego* rêvant »²⁴. L'absorption extrême de l'*ego* rêvant dans le monde-du-rêve permet ainsi à Fink de rendre compte du sommeil de l'*ego* rêvant : comme il l'explique dans la note Z-I, 49b, « L'absorption a une ressemblance structurelle avec le sommeil, le rêve. Dans le rêve l'acte de rêver n'est pas conscient, il l'est seulement dans l'éveil ; l'absorption est *de facto* quelque chose de semblable au sommeil »²⁵. De même, l'absorption extrême de l'*ego* rêvant dans le monde-du-rêve permet à Fink de rendre compte de l'apparente absence de conflit que le monde-du-rêve entretient avec le monde effectif :

22. Cf. *PW* 1, p. 131.

23. Cf. *Phaen* 21, p. 65 ; tr. fr. p. 79-80 : « Pendant que dort l'*ego* qui rêve, l'*ego* du monde du rêve est toujours et essentiellement un *ego* éveillé qui vit, expérimente dans son «monde réel». Cf. aussi le passage suivant de la lettre de Husserl à Hering, in *Hua-Dok* III/3, p. 120 ; tr. fr. p. 189-190 : « Le je du monde du rêve ne rêve pas, il perçoit. (...) C'est en vertu d'une loi d'essence que les Je du monde du rêve sont dans l'état de veille ».

24. *Phaen* 21, p. 63 ; tr. fr. p. 78. Cf. aussi la note Z-II, 47a, in *PW* 1, p. 174.

25. *PW* 1, p. 41 : « *Versunkenheit* hat eine strukturelle Ähnlichkeit mit *Schlaf*, *Traum*. Im *Traum* ist das *Träumen* nicht bewußt, erst im *Aufwachen* ; *Versunkenheit* ist *de facto* so etwas wie *Schlaf* ».

Dans la *phantasia* absorbée, la réalité effective est aussi une quasi-réalité effective, mais l'absorption est si profonde qu'aucun contraste avec la réalité effective originale ne peut avoir lieu²⁶.

Du point de vue de Fink, cependant, il ne semble pas pouvoir y avoir une absorption « totale » du moi rêvant dans le monde-du-rêve, donc une « totale » absence de conflit de ce dernier avec le monde effectif. Si c'était le cas, tout réveil du rêve deviendrait en effet impossible. Cela veut dire, implicitement, qu'il demeure toujours pour Fink tout au moins un conflit virtuel entre le monde-du-rêve (dans lequel le moi rêvant est absorbé) et le monde effectif : un conflit virtuel qui a toujours la possibilité d'être actualisé.

Bien que l'importance de la thèse énoncée par Fink dans § 26 de *Présentification et image* soit indéniable, ce serait néanmoins une grave erreur que d'y réduire la phénoménologie finkienne du rêve. Cette thèse relève en effet de la phénoménologie statique, qui se limite à thématiser la sphère immanente. Or, la deuxième partie de *Présentification et image*, que Fink annonce dans plusieurs passages du même texte et ébauche dans de nombreuses notes de recherche, montre qu'il entendait remonter en deçà de la sphère immanente et étudier sa genèse à partir de la sphère pré-immanente de la temporalisation originale. Au début du § 26 de *Présentification et image*, par exemple, Fink annonce que les analyses statiques du rêve qu'il met en œuvre dans ce paragraphe seront approfondies dans la deuxième partie de *Présentification et image* par des analyses génétiques :

Ce paragraphe (...) n'a (...) pour fonction que de suggérer le problème assez nettement pour que nous puissions le poser dans la seconde partie, après l'éclaircissement de la temporalité du flux transcendental des vécus²⁷.

La thèse selon laquelle le rêve ne serait qu'une *phantasia* absorbée doit donc être considérée comme provisoire et demande à être repensée à la lumière de l'analyse temporelle que Fink préparait dans les ébauches de la deuxième partie de *Présentification et image*. De l'analyse de la temporalisation originale dépend en effet en dernière instance l'élucidation phénoménologique de la présentification-de-*phantasia* qui est à l'œuvre dans le rêve : comme Fink l'explique dans la note Z-X, 26a, les questions du rapport entre le moi effectif (qui rêve) et le moi imaginaire du monde-du-rêve (qui est éveillé), entre le présent impressionnel et le quasi-présent imaginaire, etc.

26. V-I, 20, in *PW 1*, p. 372 : « *In einer versunkenen Phantasie ist die "Wirklichkeit" auch Gleichwirklichkeit, aber die Versunkenheit ist so tief, daß keine Kontrastierung zur originären Wirklichkeit statthaben kann* ».

27. *Phaen* 21, p. 63 ; tr. fr. p. 77.

28. Cf. *PW 2*, p. 127 : « *Diese Fragen führen alle hinein in das Problem der Zeitigung der Zeit* ».

« conduisent toutes vers le problème de la temporalisation du temps »²⁸. Pareillement, de l'analyse de la temporalisation originale dépend en dernière instance l'élucidation phénoménologique du sommeil, présupposé par la présentification-de-phantasia qui est à l'œuvre dans le rêve : comme Fink le déclare dans la note Z-VI, 39a, « dormir est un<e manière de> se produire (ou <de> se temporaliser) du temps »²⁹.

On se limitera ici à mettre en évidence quelques-unes des pistes suivies (explicitement ou implicitement) par l'analyse temporelle de la *phantasia* et du sommeil que Fink ébauche dans ses notes de recherche. L'analyse temporelle conduit en premier lieu Fink à mettre au jour une forme de *phantasia* en deçà de toute présentification : une *phantasia* que nous appellerons « primaire », dans la mesure où elle rend possible toute présentification-de-phantasia. Il s'agit tout d'abord des déprésentations de *phantasia* (*Phantasie-entgegenwärtigungen*)³⁰ : les déprésentations des horizons-de-phantasia (aussi bien passés que futurs). Leur forme spécifique d'intentionnalité est – selon la terminologie finkienne – la « dé-tention » [*Enthalzung*]³¹ :

Nous pouvons déterminer les déprésentations comme *dé-tenir* [*Enthalten*]. Dé-tenir dans un double sens : 1) tenir éloigné [*Ferhalten*], tenir à distance [*Weghalten*], tenir en dehors [*Aushalten*] ; 2) contenir [*enthalten*] en soi, enfermer en soi³².

Les déprésentations-de-phantasia contiennent et, en même temps, tiennent éloignées les horizons-de-phantasia (passés et futurs) : elles consistent à tendre « loin » (*de-, Ent-*) de tout quasi-objet présentifié, vers une pluralité de mondes-de-phantasia (passés et futurs). L'analyse temporelle, en outre, conduit implicitement Fink à mettre au jour une intentionnalité-de-champ de *phantasia*, en deçà de toute présentification-de-phantasia. Sa forme spécifique d'intentionnalité est – selon la terminologie finkienne – l'« extentionnalité » (*Aushaltung*) : elle consiste à tendre « hors » (*ex-, Aus-*) de tout objet présentifié, vers une pluralité de champs-de-présence de *phantasia*³³. Ces

29. Cf. *PW* 1, p. 353 : « *Schlafen ist ein Sichzeitigen der Zeit* ».

30. Cf. par exemple *Phaen* 21, p. 28 ; tr. fr. p. 63. Cf. aussi *PW* 1, p. 114, 302.

31. Cf. Z-VII, XXII/5a et Z-V, VI/12b.

32. Z-V, VI/9b, in *PW* 1, p. 301 : « *Entgegenwärtigungen können wir bestimmen als Enthalten. Enthalten in einem zweifachen Sinne : 1) Fernhalten, Weghalten, Aushalten, 2) In sich enthalten, In sich einschließen* ».

33. Z-VII, IX/1b, in *PW* 2, p. 14-15 ; tr. fr de M. Richir (modifiée), in *Les cahiers de philosophie*, n° 15/16, p. 72 : « (...) l'intentionnalité de champ comme condition de possibilité pour l'intentionnalité d'acte est un se-tenir-au-dehors préalable (...) pour les “contenus”. Les “contenus” se constituent dans l'intentionnalité d'acte, la tenue-au-dehors, on pourrait la nommer extentionnalité ; et dire alors : toute conscience intentionnelle (comme intentionnelle d'acte) se fonde sur la conscience extentionnelle, qui est non-thématique » [...] *Feldintentionalität als*

deux formes (dé-tentionnelle et ex-tentionnelle) de *phantasia* primaire transcendent tout quasi-objet présentifié, vers des champs et des horizons de *phantasia* inobjectivables. Elles forment ensemble l'ouverture (*Offenheit*) dans laquelle peut avoir lieu – sous forme de « rupture » (*Bruchigkeit*)³⁴ – un *Phantasieeinfall* : le surgissement inopiné de *phantasmata*, avant leur objectivation par des présentifications. Elles constituent ainsi, avec les *Phantasieeinfallen*, la temporalisation de la *phantasia* primaire qui sous-tend toute présentification-de-*phantasia*. Bien qu'il ne l'explicite pas, cette temporalisation est pour Fink aussi une spatialisation de la *phantasia* primaire. Les champs de présence de *phantasia* impliquent en effet non seulement des horizons-de-*phantasia* passés et futurs, mais aussi des horizons-de-*phantasia* en co-présence. Et ces derniers ne peuvent se constituer que dans des déprésentations-de-*phantasia* correspondantes : celles des horizons spatiaux (internes et externes)³⁵, c'est-à-dire celles de mondes-de-*phantasia* en co-présence.

La temporalisation de la *phantasia* primaire est en outre pour Fink inséparable de la temporalisation effective : la subjectivité transcendante ne peut se transcender ou s'élancer (*schwingen*) vers des mondes-de-*phantasia* que dans la mesure où elle se transcende ou s'élance (*schwingt*) vers le monde effectif et *vice versa*. Comme Fink l'explique dans la note Z-VII, XVII/24a-b,

L'effectivité est un mode d'oscillation du temps (*Zeitschwingung*), lui-même toujours entouré de l'oscillation (*umschwungen*) du mode d'oscillation de la « non effectivité »³⁶.

Non seulement les modes d'oscillation du temps de l'effectivité et de la non-effectivité sont imbriqués l'un dans l'autre, mais ils demeurent passivement en conflit l'un avec l'autre : le monde effectif est en conflit avec la pluralité de mondes-de-*phantasia* qui l'entourent de leur oscillation et, corrélativement, la temporalisation effective est en conflit avec la temporalisation de la *phantasia* primaire qui l'entoure de son oscillation. L'enveloppement réciproque et le conflit passif de la temporalisation-de-*phantasia* et de la temporalisation effective prennent cependant une forme différente dans le rêve, dans la mesure où il présuppose le sommeil. Dans l'endormissement se produit en effet une « extinction (*Erlöschen*) »³⁷ des champs sensibles. En fermant les yeux, par exemple, le dormeur se ferme au champ visuel. De même, il se ferme

Bedingung er Möglichkeit für die Aktintentionalität ist ein vorgängiges Aushalten des Enthalts für die “Inhalte”. “Inhalte” konstituieren sich in der Aktintentionalität, die Aushaltung könnte man Extentionalität nennen ; und dann sagen : alles intentionale Bewusstsein (als aktintentionales) gründet im extentionalen Bewusstsein, das unthematisch ist].

34. Cf. par exemple les notes Z-V, III/3a et Z-VII, X/3a.

35. Cf. par exemple les notes Z-I, 153a et Z-IV, 134a, in *PW 1*, pages 99 et 280.

36. *PW 2*, p. 45.

37. Z-VI, 37a-38b, in *PW 1*, p. 351. Cf. aussi *Phaen* 21, p. 64 ; tr. fr. p. 79.

au champ auditif : il cesse d'entendre des sons sur fond de silence³⁸. Dès lors, les champs sensibles (visuel, auditif, etc.) ne sont plus là pour le dormeur que sur le mode de l'engourdissement (*Dumpfheit*). Pareillement, l'endormissement consiste dans une « fermeture au monde » (*Weltverschlossenheit*)³⁹. Contrairement aux apparences, en effet, le monde effectif ne disparaît pas pour le dormeur : « le sommeil n'est en aucun cas une pure “immanence” »⁴⁰. Le dormeur demeure ouvert au monde, quoique sur un mode privatif : « dormir n'est pas un ne-pas-avoir-le-monde, au sens d'être-seulement-un-moi, mais un *avoir-perdu-le-monde* ; cela presuppose d'avoir eu un monde »⁴¹. En tant que mode privatif de se transcender ou de s'élancer vers le monde effectif, le sommeil est donc un mode privatif de la temporalisation effective. Il conduit, dans les termes de Fink, à une « involution (*Involution*) » du temps, à l'« être-en-soi-même » (*Insichselbstsein*) du temps⁴². Le rêve est en ce sens un mode de temporalisation de la *phantasia* primaire qui va de pair avec un mode privatif de la temporalisation effective et qui conduit ainsi, selon la terminologie finkienne, à une involution du temps.

Au terme de ce parcours à travers la phénoménologie finkienne, le phénomène du rêve s'avère avoir dès lors un double statut. D'une part, son statut est immanent : il est ce qui apparaît dans une présentification et, plus précisément, dans une présentification-de-*phantasia* qui a lieu dans l'absorption la plus extrême de l'*ego* présentifiant. D'après cette première acception, le phénomène du rêve relève de la phénoménologie statique et s'atteste phénoménologiquement dans l'intuition immanente. D'autre part, le statut du phénomène du rêve est pré-immanent : il se phénoménalise dans une temporalisation-de-*phantasia* qui va de pair avec un mode déficient de la temporalisation effective et qui conduit ainsi à une involution du temps. D'après cette seconde acception, le phénomène du rêve relève de la phénoménologie génétique et ne peut s'attester phénoménologiquement que dans ce que Fink appelle une « intuition constructive »⁴³. Comme il l'explique dans la note Z-VI, 40a, le

38. Cf. la note Z-IV, 31a, in *PW* 1, p. 224 : « Dans le sommeil j'ai “fermé” pour ainsi dire aussi mon champ auditif, comme je ferme les yeux en fermant le champ visuel (naturellement ces champs, qui sont seulement dans l'état de l'engourdissement, peuvent toujours à nouveau s'éveiller ! (...) » [*Im Schlaf habe ich s. z. s. auch mein Gehörfeld “zugemacht”, wie ich die Augen schließend das Gesichtsfeld zumache Inhalte*].

39. Z-XV, 13a, in *PW* 2, p. 273.

40. Z-XV, 13a, in *PW* 2, p. 273 : « “Schlaf” ist keineswegs bloße “Immanenz” ».

41. Z-VI, 37a-b, in *PW* 1, p. 351 : « (...) *Schlafen ist nicht keine-Welt-haben, im Sinne von nur-Ich-sein, sondern ist ein Weltverlorenhaben* ; *dies setzt voraus eine Welt gehabt zu haben* ».

42. Cf. Z-V, III/4a et V/1a, in *PW* 1, pages 287 et 296.

43. Cf. à ce sujet la note Z-IV, 94b, in *PW* 1, p. 259. En ce qui concerne l'intuition constructive du sommeil et donc du rêve cf. aussi la note Z-VI, 40a, in *PW* 1, p. 353.

sommeil (et donc aussi le rêve) est un « phénomène déficient » (*defizientes Phänomen*)⁴⁴ : il n'est pas donné (ni de façon transcendante ni de façon immatérielle), il est paradoxalement une « non-donnée ontique » (*ontische Ungegebenheit*)⁴⁵. Il ne peut s'attester que dans la mesure où la phénoménologie transcende toute donnée (immanente ou transcendante), c'est-à-dire où elle met en œuvre une « construction »⁴⁶ phénoménologique. Celle-ci a lieu à partir de ce qui est donné du sommeil et du rêve au réveil : le souvenir d'avoir dormi et, parfois, d'avoir vécu dans une présentification-de-*phantasia*. On retrouve ainsi la première acception du phénomène-du-rêve, en tant que donnée immanente à partir de laquelle peut être intuitionnée de façon constructive la temporalisation-de-*phantasia* qui a lieu dans le sommeil.

Si le phénomène du rêve a un double statut (immanent et pré-immanent), cependant, comment le penser dans son ensemble ? Comment penser la distinction et, en même temps, le passage de la temporalisation de la *phantasia* primaire à la présentification-de-*phantasia* qu'elle rend possible ? Comment la phénoménalisation du phénomène (inapparaissant) du rêve devient-elle l'apparition d'un objet sur le mode du « comme si » ?

2. LA REFONTE RICHIRIENNE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DU RÊVE

Dans ses analyses (statiques et génétiques) du phénomène du rêve, Fink pressent parfois l'exigence d'une confrontation avec la psychanalyse freudienne. C'est par exemple le cas de la note Z-I, 112a, où Fink attribue à la psychanalyse (qui demeure dans l'attitude naturelle et est en ce sens encore « naïve ») une « valeur phénoménologique »⁴⁷. Ou encore, c'est le cas de l'appendice XXI à la *Crise des sciences européennes*, où Fink aborde le problème de l'inconscient⁴⁸. Les deux fois, Fink ne parvient cependant pas à mettre en œuvre une véritable confrontation avec la psychanalyse. Cette dernière impliquerait en effet une référence directe aux textes de S. Freud et une discussion de ses concepts-clés. Fink se limite au contraire à se référer à la psychanalyse

44. *Ibid.*

45. *Ibid.*

46. *Ibid.*

47. *PW* 1, p. 76 : « (...) (la valeur phénoménologique de la psychologie “naïve”, inductive-naturaliste, par exemple de la psychanalyse) (...) » [*der phänomenologische Wert der “naiven”, induktiven naturalistischen Psychologie, z. B. Psychoanalyse*]. Cf. aussi la note Z-II, 47b, in *PW* 1, p. 174, où Fink se réfère aux leçons tenues par O. Becker dans le semestre d'été 1928 sur « l'ensemble des tâches et des méthodes de la connaissance symbolique », donc (entre autres) sur les tâches et les méthodes la « psychanalyse des profondeurs ».

48. Cf. *Hua VI*, p. 473-475 ; tr. fr. p. 525-527.

freudienne de manière générique et à discuter ses concepts-clés (par exemple, celui d'inconscient) tels qu'ils sont passés dans la langue courante.

La démarche qu'il amorce laisse néanmoins entendre l'importance que pourrait avoir pour la phénoménologie une confrontation avec l'interprétation psychanalytiques des rêves. Ce que Fink décrit comme présentification-de-*phantasia* absorbée (dont on peut se souvenir au réveil), par exemple, correspond dans la psychanalyse freudienne au « contenu manifeste » du rêve. Comme le remarque M. Richir dans le § 5 de la troisième section de *Phantasia, imagination, affectivité*,

(...) si nous sommes encore suffisamment proches du rêve, par exemple au réveil, la présentification que nous en faisons à *présent* dans le souvenir peut retrouver le sens intentionnel qui était déjà à l'œuvre, dans le rêve, avec la figuration en image (fugitive en lui): « j'ai rêvé de ceci ou de cela, c'était telle ou telle chose, tel ou tel personnage », mais cela ne concerne, pour parler comme Freud, que le « sens manifeste » (immédiatement intelligible ou manifestement biscornu) du rêve : tout bien considéré, ce sens est bien souvent au bord du non sens, de l'absurdité ou de la bizarrerie, où bien des choses « ne collent pas »⁴⁹.

Non seulement la présentification-de-*phantasia* décrite par la phénoménologie finkienne correspond au « contenu manifeste » du rêve décrit par la psychanalyse freudienne, mais ils constituent tous deux le point de départ d'un questionnement à rebours. La présentification-de-*phantasia* est (comme nous l'avons montré) le point de départ du questionnement à rebours de la phénoménologie génétique, qui remonte à la temporalisation de la *phantasia* primaire. De même, le contenu manifeste du rêve est le point de départ de l'interprétation psychanalytique qui, grâce aux associations libres du rêveur, remonte aux « pensées de rêve latentes ». L'interprétation du rêve consiste ainsi à questionner à rebours le « travail » par lequel les pensées latentes du rêve sont traduites en contenus manifestes⁵⁰. Il s'agit tout d'abord d'une « condensation » des pensées latentes du rêve : par exemple, de la « fabrication de personnes collectives et composites »⁵¹. Il s'agit en outre d'un « déplacement » des pensées latentes du rêve : par exemple, de la surdétermination d'un élément du rêve⁵². Le travail du rêve comporte enfin une « élaboration

49. PIA, p. 339.

50. Cf. S. Freud, *L'interprétation du rêve*, PUF, Paris, 2010, p. 283 : « Pensées de rêve et contenu de rêve s'offrent à nous comme deux présentations du même contenu en deux langues distinctes, ou pour mieux dire, le contenu de rêve nous apparaît comme un transfert des pensées de rêve en un autre mode d'expression dont nous devons apprendre à connaître les signes et les lois d'agencement par la comparaison de l'original et de sa traduction ».

51. Cf. *Ibid*, p. 298.

52. Cf. *Ibid*, p. 313 : « Nous ne sommes pas loin d'avoir l'idée que se manifeste dans le travail de rêve une puissance psychique qui, d'une part, dépouille de leur intensité les éléments

secondaire» : le rêve est réordonné sur la base des règles de la pensée discursive, qui y introduit un ordonnancement linéaire. Les concepts psychanalytiques de « contenu manifeste » et de « pensée latente », de « condensation » et de « déplacement » (qui forment ensemble le « processus primaire »), d'« élaboration secondaire », etc. constituent ainsi pour la phénoménologie autant d'indices à interroger pour penser la genèse de la présentification-de-*phantasia* à partir de la temporalisation de la *phantasia* primaire. Se pose dès lors la question de savoir comment expliciter les implications phénoménologiques de l'interprétation psychanalytique du rêve.

Pour y répondre, on se référera à la confrontation avec la psychanalyse entreprise par M. Richir et, notamment, à celle qu'il élabore à partir de *Phénoménologie en esquisses* (2000). Afin d'expliciter les implications phénoménologiques de l'interprétation psychanalytique des rêves, Richir cherche tout d'abord à éviter toute confusion entre le registre psychanalytique et le registre phénoménologique. Bien qu'il y ait un parallélisme entre leurs points de départ et leurs démarches, la psychanalyse et la phénoménologie renvoient à des registres fondamentalement différents : la première relève de l'« institution symbolique », la seconde de la « base phénoménologique » qui la rend possible. Si les concepts psychanalytiques de contenu manifeste et de pensée latente, de condensation et de déplacement (qui forment ensemble le processus primaire), d'élaboration secondaire, etc. fournissent à la phénoménologie génétique des indices, c'est seulement dans la mesure où celle-ci en suspend la teneur symbolique. Comme l'explique Richir dans le § 5d de la deuxième section de *Phénoménologie en esquisses*, à propos des concepts de sens manifeste et de sens latent,

(...) toute la difficulté est de repérer plus précisément la base phénoménologique de cette distinction entre manifeste et latent (...). Elle est, en ce sens, la difficulté de pratiquer, dans le rêve, la mise hors circuit ou l'épochè des « motifs » symboliques du rêve⁵³.

Tout en admettant la correspondance entre présentification-de-*phantasia* et contenu manifeste, Richir distingue donc rigoureusement la temporalisation de

ayant une haute valeur psychique et, d'autre part, crée par la voie de la surdétermination, à partir d'éléments ayant une valeur moindre, de nouvelles valeurs qui parviennent ensuite dans le contenu de rêve. S'il en va ainsi, c'est que dans la formation du rêve a eu lieu un transfert et déplacement des intensités psychiques de chacun des éléments – transfert et déplacement qui ont pour conséquence visible les versions distinctes du texte entre le contenu de rêve et les pensées de rêve. Le processus que nous supposons ainsi est bel et bien la pièce essentielle du travail de rêve ; il mérite le nom de déplacement de rêve. Déplacement de rêve et condensation de rêve sont les deux maîtres ouvriers à l'activité desquels nous pouvons attribuer principalement la mise en forme du rêve ».

53. PE, p. 314.

la *phantasia* primaire (qui relève du champ phénoménologique) de l'inconscient psychanalytique (qui relève de l'institution symbolique). Il situe ainsi la temporalisation de la *phantasia* primaire à un registre plus archaïque que le « processus primaire » décrit par la psychanalyse⁵⁴. Les mécanismes de condensation et de déplacement ne correspondent en effet dans sa perspective qu'à la déformation cohérente que la temporalisation de la *phantasia* primaire subit lors de l'institution (*Stiftung*) symbolique du rêve comme présentification de *phantasia* (dont il peut éventuellement y avoir souvenir au réveil)⁵⁵.

Pour expliciter les implications phénoménologiques de l'interprétation psychanalytique des rêves, Richir accomplit en outre (du moins, implicitement) une refonte de la phénoménologie finkienne du rêve. Il opère une réactivation du sens de la phénoménologie husserlienne, qui le conduit au-delà de la phénoménologie finkienne. De même que chez Fink, certes, la temporalisation originale est chez Richir inséparable d'une spatialisation originale. Alors que le premier Fink tend à laisser dans l'ombre le concept husserlien de *Leib* (et, en l'occurrence, de *Phantasieleib*), cependant, Richir en réactive le sens pour penser la spatialisation de la *phantasia* primaire. En particulier, il montre dans le § 5 de la deuxième section de *Phénoménologie en esquisses* qu'il y a dans le rêve et, en général, dans la *phantasia* primaire un désancrage du *Phantasieleib* par rapport au *Leibkörper* :

(...) dans le rêve, le *Leib* s'est désancré du *Körper* (...) les aperceptions de *phantasia* du rêve paraissent en continuité avec la *Leiblichkeit* d'un *Leib* désancré de son insularisation dans un *Leibkörper*⁵⁶.

Le *Phantasieleib* du rêve est en ce sens le *Nullpunkt*, la matrice de spatialisation (non spatiale) à partir de laquelle il peut y avoir des mondes-de-*phantasia*. Comme Richir le précise dans le § 3 de la troisième section de *Phantasia, imagination, affectivité*, il ne s'agit pas d'un simple centre d'orientation. Les kinesthésies du *Phantasieleib* sont d'emblées liées à l'affectivité : par exemple, à la joie, à l'angoisse, à la détente, à la tension⁵⁷. Dans le rêve,

54. Cf. PE, p. 312 : « Cela ne veut pas dire que le processus primaire n'est pas à l'œuvre dans le rêve, mais qu'il va puiser sa source plus loin, dans le travail même de la temporalisation en présence (...). »

55. Cf. PE, p. 325 : « En ce sens, le processus originale présente cette singularité, précieuse pour l'analyse phénoménologique, d'être, (...), comme la *trace directe*, (...), de la *transposition architectonique sans doute la plus archaïque du sujet* (...). »

56. PE, p. 303-305. Cf. aussi PE, p. 141.

57. Cf. PIA, p. 319, où Richir se considère les directions de significations décrites par L. Binswanger comme possibilités kinesthésiques du *Phantasieleib* et souligne leur lien avec l'affectivité : « (...) ce que Binswanger désigne comme *Bedeutungsrichtungen* (« directions de significations ») de l'espace qui est « *gestimmt* » (« tenu » et « investi ») par l'affectivité, est en fait indissociable des directions (qui ne sont pas des axes de référence d'un espace déjà institué) distinguées par Husserl dans le primordial ».

le *Phantasieleib* se ressent – aussi bien dans ses kinesthèses que dans son affectivité – sans pour autant devoir s'apparaître comme *Leibkörper*. Non seulement Richir réactive le sens du concept husserlien de *Leib* pour penser la spatialisation de la *phantasia* primaire, mais il réactive aussi le sens du concept husserlien de primordialité pour penser le sommeil. En tant que retranchement du monde effectif, ce dernier peut être en effet considéré selon Richir comme un retour à la sphère primordiale. Comme il l'explique dans le § 5 de la troisième section de *Phantasia*, *imagination*, *affectivité*, « s'endormir, (...), c'est retourner et se réancker dans son *Leib* primordial »⁵⁸ et, en l'occurrence, dans son *Phantasieleib* primordial.

Cette refonte conceptuelle conduit Richir non seulement au-delà de la phénoménologie finkienne, mais aussi au-delà de la phénoménologie husserlienne dont il réactive le sens. Le désancrage du *Phantasieleib* par rapport au *Leibkörper*, donc de la spatialisation de la *phantasia* primaire par rapport à la spatialisation effective, va en effet de pair avec un désancrage correspondant de la temporalisation de la *phantasia* primaire par rapport à la temporalisation effective. Alors que cette dernière se présente comme temporalisation « continue », en effet, la temporalisation de la *phantasia* primaire se présente au contraire comme fondamentalement « discontinue ». Comme Richir l'explique dans les §§ 2-4 de la première section de *Phénoménologie en esquisses*, les apparitions de la *phantasia* primaire – en particulier celles du rêve – sont protéiformes, discontinues et intermittentes. En premier lieu, elles « changent sans cesse, et ce, de manière discontinue, par décrochages, par exemple aussi bien de formes que de couleurs »⁵⁹. En deuxième lieu, elles jaillissent « en un éclair (*aufblitzen*) sans arriver à se stabiliser »⁶⁰: elles surgissent subitement, inopinément. En troisième lieu, elles peuvent « disparaître complètement aussi vite » qu'elles ont « surgi »⁶¹ et, dans leur fugacité même, revenir pour disparaître ensuite. Autrement que chez Husserl et chez Fink, la temporalisation et la spatialisation de la *phantasia* primaire ne doublent dès lors plus une temporalisation et une spatialisation effectives, mais consistent dans un schématisme (temporalisant et spatialisant) de la *phantasia* primaire :

Dans ce cas, (...), le *phantasma* est schématique, et la *phantasia* est *schématisation*, avec cela que le *phantasma* schématique (...) est instable, fluctuant, quasi-insaisissable (...) ⁶².

58. Cf. PIA, p. 338.

59. PE, p. 74.

60. *Ibid.*

61. *Ibid.*

62. PE, p. 472.

Plus précisément encore, la *phantasia* primaire est la mise en forme schématique d'une *aisthesis* qui précède toute sensation (*Empfindung*) et toute sensation originale (*Urempfindung*): dans les termes de Richir, elle met en forme une « *aisthesis* au sens platonicien », caractérisée par son instabilité, ses fluctuations, ses apparitions/évanouissements par éclairs discontinus⁶³.

Sur la base de cette refonte de la phénoménologie husserlienne et finienne, ainsi que de l'*epoché* de ce qui dans l'interprétation psychanalytique relève de l'institution symbolique, Richir élabore dans *Phénoménologie en esquisses*⁶⁴ et dans *Phantasia, imagination, affectivité*⁶⁵ une nouvelle analyse du phénomène du rêve. Nous nous limiterons ici à mettre en évidence quelques-unes de ses lignes directrices. Richir explicite en premier lieu les implications phénoménologiques du concept freudien de « pensée du rêve ». Comme il le déclare dans le § 5d de la deuxième section de *Phénoménologie en esquisses*, celle-ci peut être comprise à partir de l'enchevêtrement du schématisme de langage et du schématisme hors langage, c'est-à-dire à partir de l'enchevêtrement des aperceptions-de-*phantasia* et des apparitions-de-*phantasia*⁶⁶. Le sommeil coupe en effet le rêveur de toute temporalisation perceptive en présents et de toute spatialisation du *Leibkörper*. La temporalisation-de-*phantasia* du rêve est dès lors celle d'une présence sans présent assignable et, tout d'abord, d'une présence hors langage. De même, la spatialisation-de-*phantasia* du rêve est celle d'un *Phantasieleib* non spatial et consiste, tout d'abord, dans la rencontre du *Leib* et des phénomènes-de-monde hors langage : « (...) quelque chose de la rencontre entre les profondeurs obscures du *Leib* (du *Phantasieleib*) et les profondeurs abyssales des mondes se temporelise en présence, mais en présence sans aucun présent qui relèverait de la *Stiftung* des aperceptions perceptives »⁶⁷. Cette schématisation hors langage est celle des apparitions-de-*phantasia*. Elle consiste dans les réminiscences d'un passé à jamais immémorial et dans les prémonitions d'un futur pour toujours immature. Elle constitue l'altérité muette que le schématisme de langage des aperceptions-de-*phantasia* cherche à dire, dans le revirement incessant des protentions et des rétentions du sens de langage. C'est du schématisme de langage référé au schématisme hors langage, c'est-à-dire des aperceptions-de-*phantasia* référencées aux apparitions-de-*phantasia*, que relève selon Richir la « pensée du rêve » :

63. Cf. PE, p. 474.

64. Cf. PE, p. 291-327.

65. Cf. PIA, p. 317-325 et 335-346.

66. Cf. PE, p. 306-307.

67. Cf. PE, p. 311.

Puisqu'il y a cette temporalisation en présence, et que celle-ci ne peut être que celle d'un (ou de) sens se faisant, il y a bien une « pensée » du rêve (...)⁶⁸.

La pensée du rêve est un schématisme de langage (fût-il, comme nous allons le voir, simplement amorcé et avorté) qui articule des aperceptions-de-*phantasia*. Il cherche à dire l'altérité muette d'un schématisme hors langage qui articule des apparitions-de-*phantasia*. Il est caractérisé en tant que tel par une irréductible contingence : il est une pensée « inchoative », « faiblement concentrée », « hésitante » et « plus que tout autre à la recherche d'elle-même »⁶⁹.

Le schématisme de langage des aperceptions de *phantasia* et le schématisme hors langage des apparitions de *phantasia* constituent la base phénoménologique sur laquelle s'institue (*stiftet*) le rêve en tant que présentification-de-*phantasia* absorbée (dont il peut y avoir souvenir au réveil). Il ne s'agit cependant pas de la même forme d'institution (*Stiftung*) qui est à l'œuvre dans l'apprentissage ou dans les découvertes novatrices. Dans ces derniers cas, en effet, l'institution du sens (*Sinnstiftung*) a lieu à partir d'une temporalisation et d'une spatialisation (c'est-à-dire d'un schématisme) de langage qui a eu la possibilité de se déployer. Dans le cas du rêve, en revanche,

(...) les sens qui s'y sont institués (...) ne se sont jamais déployés pour eux-mêmes en présence et ne le feront jamais complètement⁷⁰.

La base phénoménologique de l'institution symbolique du rêve consiste, en d'autres termes, dans un schématisme de langage amorcé et aussitôt avorté : une « amorce avortée de sens, (...), court-circuitée de son avenir par son avortement, se sédimente (...), sans avoir jamais été en présence <de langage> (...) »⁷¹. Cet inaccomplissement caractéristique fait la spécificité et aussi le paradoxe de la *Stiftung* du rêve. Il s'agit en effet de l'institution symbolique d'un sens qui échappe à la conscience : l'institution d'un « inconscient symbolique », qui est l'objet d'étude de la psychanalyse. Il s'agit en outre d'une institution symbolique qui produit des effets sur l'*ego* par son inaccomplissement même du sens qui s'y sédimente : « (...) l'inconscient symbolique (...) induit dans le sujet concret («réel») des effets concrets («réels») de cela même qui, en lui, ne s'est pas concrètement «réalisé» ou accompli »⁷².

C'est à partir de cette *Stiftung* paradoxalement que Richir réinterprète des concepts freudiens de « travail du rêve » et, en particulier, de « processus pri-

68. *Ibid.*

69. Cf. PE, p. 319.

70. Cf. PE, p. 316.

71. Cf. PE, p. 324.

72. Cf. PE, p. 316.

maire » : le processus de condensation et de déplacement des pensées latentes du rêve. Loin d'être comme le croyait Freud ce qui met en scène le rêve, le processus primaire puise en effet selon Richir sa source dans le schématisme de la *phantasia* primaire⁷³. Le processus de condensation et de déplacement des pensées du rêve n'est autre dans cette perspective que la « déformation cohérente » qui accompagne la *Stiftung* du rêve : la transposition architectonique que le schématisme de la *phantasia* primaire subit avec l'instauration du rêve comme présentification-de-*phantasia*⁷⁴. Le processus primaire s'effectue dès lors « en sus » du schématisme des aperceptions de *phantasia*, en surdéterminant et en recodant une deuxième fois leurs rythmes schématiques. Comme l'explique Richir dans le § 5d de la deuxième section de *Phénoménologie en esquisses*,

(...) la condensation consiste en ce que l'une des aperceptions de *phantasia* mises passivement en synthèse (...) par un rythme suffit à évoquer implicitement des autres du même rythme, et le déplacement consiste dans le transfert d'un rythme entier à d'autres aperceptions de *phantasia* « semblables », les deux s'entremêlant et se recroisant le plus généralement, constituant le « rébus » qu'est le rêve⁷⁵.

Comme Richir l'annonce dans *Phénoménologie en esquisses*⁷⁶ et le développe dans *Phantasia, imagination, affectivité*⁷⁷, ce recodage du schématisme de la *phantasia* primaire est toujours aussi un recodage des affectivités qui l'accompagnent : une transposition architectonique de l'affectivité (modulée en affectivités par le schématisme de langage) en affects.

Par rapport au schématisme des *phantasiai* primaires (la pensée latente du rêve), ainsi que par rapport à sa déformation cohérente (le processus primaire), la présentification-de-*phantasia* (le contenu manifeste du rêve) se présente dès lors comme une « *phantasia* secondaire »⁷⁸ : elle est le résultat de la déformation cohérente de la *phantasia* primaire. Plus précisément encore, la *phantasia* secondaire (qui consiste dans la modification reproductive d'une perception possible) est selon Richir une *phantasia* qui « fonctionne dans l'imagination »⁷⁹. Il ne s'agit pas, certes, d'une conscience d'image physique, où le sujet-image figuré par l'objet-image se fonde sur une chose-image. Il s'agit d'une imagination sans support physique. La présentification de *phantasia* dans laquelle consiste le contenu manifeste du rêve

73. Cf. PE, p. 312.

74. Cf. PE, p. 325.

75. Cf. PE, p. 314.

76. Elle est évoquée dans PE aux p. 313, 321, 327.

77. Cf. PIA, p. 338 *sqq.*

78. En ce qui concerne la distinction entre *phantasia* primaire et *phantasia* secondaire, cf. PE, p. 109.

79. *Ibid.*

relève en ce sens pour Richir d'une transposition architectonique de la *phantasia* primaire en imagination⁸⁰.

CONCLUSION

Qu'en est-il du phénomène du rêve au terme de ce parcours ? Nous avons mis au jour à travers la phénoménologie finkienne son double statut. D'une part, il relève de la sphère immanente : il est l'apparition d'un objet sur le mode du « comme si », qui a lieu dans une présentification-de-*phantasia* absorbée. D'autre part, il relève de la sphère pré-immanente : il est ce qui se phénoménalise dans la temporalisation et dans la spatialisation de la *phantasia* primaire qui a lieu dans le sommeil. La refonte de la phénoménologie husserlienne et finkienne entreprise par Richir à partir de *Phénoménologie en esquisses* et, en particulier, sa confrontation avec la psychanalyse freudienne nous ont permis de préciser la nature et le rapport entre les deux dimensions (immanente et pré-immanente) du phénomène du rêve. En tant qu'apparition d'un objet sur le mode du « comme si », le phénomène du rêve relève de l'institution symbolique : il relève de l'inconscient symbolique étudié par la psychanalyse. Dans la mesure où il se phénoménalise dans la temporalisation et dans la spatialisation de la *phantasia* primaire, c'est-à-dire pour Richir dans son schématisme, le phénomène du rêve relève du champ phénoménologique : le champ des « phénomènes comme rien que phénomènes », qui ne sont plus apparitions de rien. Le concept de déformation cohérente (ou transposition architectonique), par lequel Richir repense le processus primaire freudien, permet d'articuler les deux dimensions (phénoménologique et symbolique) du phénomène rêve : il est un champ de phénomènes comme rien que phénomènes qui – par l'institution symbolique qu'ils rendent possible – se transposent architectoniquement en apparitions d'un objet sur le mode du « comme si ». Le phénomène du rêve s'avère ainsi être incessamment en clignotement entre son surgissement comme rien que phénomène et son évanouissement dans l'apparition quasi-perceptive d'un objet. Il en va de même pour toutes les composantes qui y sont impliquées : par exemple, le *Phantasieleib*, qui clignote incessamment entre son surgissement comme *Leib* primordial désancré du *Leibkörper* et son évanouissement dans un *Phantomleib*⁸¹ ; ou encore, la présence, qui clignote

80. Cf. PE, p. 151, où Richir soutient cette thèse pour la rêverie éveillée. Elle peut être étendue selon nous au rêve endormi, si l'on prend la précaution de définir (comme nous l'avons fait) sa spécificité par rapport à la rêverie éveillée.

81. En ce qui concerne ce concept, cf. par exemple, PIA, p. 336 *sqq.*

incessamment entre son surgissement comme « présence sans présent » et son évanouissement dans un quasi-présent ; ou enfin, les *phantasiai*-affections, qui clignotent incessamment entre leur surgissement comme *phantasiai*-affections primaires et l'évanouissement qui conduit à leur *Spaltung* en affects et en imaginations⁸².

82. Nous laissons ouverte la question de savoir quelles sont les implications du concept richirien de *phantasia* « perceptive » (introduit à la fin de *Phantasia, imagination, affectivité* et approfondi par Richir dans ses ouvrages successifs) pour la phénoménologie du rêve.

Éléments d'une critique de Husserl

Texte inédit de EUGEN FINK

*Texte publié par Stéphane Finetti et Guy van Kerckhoven.
Traduction française de Stéphane Finetti*

INTRODUCTION

Avec Elisabeth Rosenberg, Edith Eucken, Erica Küppers, Clara Immisch et Ludwig Landgrebe, qui était venu de Prague, Eugen Fink avait été témoin des dernières semaines de la vie de Husserl¹. « Je ne vous quitterai jamais », lui avait encore confié, le 16 mars 1938, Husserl². Le 29 avril, Fink assistait à l'incinération de son maître et faisait face au mystère de sa mort. Sa vie était-elle restée inaccomplie – en quelque sorte « un fragment tragique »³ ? Déjà en décembre 1937, Fink avait clairement posé « le problème » du « développement de la phénoménologie de Husserl »⁴. Dans la *Revue internationale de Philosophie* du 15 janvier 1939, publiée par les soins de Jean Lameere, chargé de cours à l'Université libre de Bruxelles, Fink reprenait à nouveau – à côté du texte ultérieur sur « L'origine de la géométrie comme problème d'histoire intentionnelle » – « le problème de la phénoménologie de Husserl »⁵. Il y allait du problème « de fond » qui animait du dedans la recherche phénoménologique en tant que questionnement proprement philosophique. Entre-temps, le 2 septembre 1938, il avait fait dans la maison de

1. Elisabeth Rosenberg-Husserl, *Notizen aus Hussels letzten Lebenstagen*, in A. Ossenkopf, G. van Kerckhoven, R. Fink, *Eugen Fink (1905-1975). Lebensbild des Freiburger Phänomenologen*, Freiburg 2015, Bilder 1505-1511 (p. 1-7).

2. *Ibid.*, Bild 1511 (p. 7).

3. Eugen Fink, *Totenrede auf E. Husserl*, in *Perspektiven der Philosophie* vol.1, Rodopi, Amsterdam 1975, p. 285 *sq.*

4. Eugen Fink, *Die Entwicklung der Phänomenologie E. Husserls* (1937), in *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, F.-A. Schwarz (ed.), Freiburg 1976, p. 45 *sq.*

5. Eugen Fink, *Das Problem der Phänomenologie E. Husserls* (1939), in *Revue internationale de Philosophie*, I (1939), p. 226 *sq.* ; aujourd'hui in *Studien zur Phänomenologie 1930-1939, Phaenomenologica* vol. 21, M. Nijhoff, Den Haag 1966, p. 179 *sq.*

Husserl la rencontre de Herman Leo Van Breda, qui changea brusquement le cours de sa vie⁶.

Sur invitation de l’Institut supérieur de Philosophie et avec l’aide de la Fondation Francqui, Fink vint à l’Université de Louvain comme « envoyé spécial en mission scientifique et chargé de cours ». Le 22 février 1939, il obtint le permis pour le transport de ses biens personnels⁷. Avec sa jeune femme, Martl Opitz, il s’installa avenue roi Albert I à Kessel-Lo, près de la gare de Louvain. À partir du mois de mars 1939 jusqu’au 10 mai 1940, Fink allait développer dans le cadre d’un « séminaire particulier sur la nouvelle philosophie allemande » son propre enseignement philosophique, dans lequel son expérience singulière de la recherche phénoménologique, vécue auprès de Husserl, révélait son sens, resté jusque-là pour lui dans une large mesure « implicite ». Fink choisit quatre thèmes : 1) une présentation critique de la réduction phénoménologique, 2) la philosophie de l’*aletheia* de Heidegger, 3) le point de départ de Hegel dans la « Phénoménologie de l’Esprit », 4) les interprétations philosophiques des « Élégies de Duino » de Rilke, auxquelles assistait notamment Albert Westerlinck⁸. En avril 1939, il fut rejoint par la famille Ludwig Landgrebe, qui s’installa dans la même avenue, au numéro 16. Landgrebe avait fait le voyage de Prague en passant par Reinbek. Toutefois, son arrivée à Louvain avait pris un retard considérable : l’administration allemande à Prague avait jusque-là refusé son autorisation au transport des meubles, qui arrivèrent à bon port seulement par l’intermédiaire de la firme Dobbertin⁹. Sans tarder, Herman Leo Van Breda constitua avec Mgr. Noël, les professeurs Mansion et Dopp un « comité pour la préparation de l’édition des papiers de Husserl ». Comme en témoigne le rapport de la première réunion, tenue le 28 mars 1939, Fink y présenta un « rapport sur le dépôt des manuscrits de Husserl »¹⁰. Peu avant, dans le premier numéro de la revue *Tijdschrift voor Filosofie* de février 1939, Fink avait publié, comme première contribution à la publication des

6. Herman Leo Van Breda, *Laudatio für Ludwig Landgrebe und Eugen Fink*, in *Phänomenologie heute. Phaenomenologica* vol. 51, Festschrift f. Ludwig Landgrebe, W. Biemel (ed.), M. Nijhoff, Den Haag 1972, p. 1.

7. A. Ossenkop, G. van Kerckhoven, R. Fink, *op. cit.*, Bild 388.

8. Voir le certificat par écrit du Recteur de l’Université catholique de Louvain du 29 septembre 1940, cité in G. van Kerckhoven, *Mundanisierung und Individuation bei E. Husserl und E. Fink. Die VI. Cartesianische Meditation und ihr "Einsatz"*, Würzburg, 2003, note 58, p. 48 ; à propos du séminaire sur Rilke, voir la communication faite par le prof. José Joris Aerts (A. Westerlink) à l’auteur de l’introduction.

9. D. Landgrebe, *Kückallee 37. Eine Kindheit am Rande des Holocaust*. Thomas Hübner (ed.), Rheinbach 2009, p. 91-92 et p. 99.

10. A. Ossenkop, G. van Kerckhoven, R. Fink, *op. cit.*, Bilder 398-399 (p. 1-2).

inédits de Husserl, « l'esquisse d'une "préface" aux "Recherches Logiques" », datant de 1913¹¹.

Avec Husserl, Fink avait encore pu à l'occasion parler de l'Amérique en février 1938. Dans sa lettre à Gerhart Husserl du 16 octobre 1938, Fink avait néanmoins concédé : « Je ne peux me résoudre à l'idée d'une assimilation à l'Amérique » – « au péril du sens de ma vie »¹². Avec l'arrivée et le séjour à Louvain, « les dés » de son destin furent « jetés ». Très tôt se nouèrent des liens amicaux avec Alphonse de Waehlens, qui en ces jours préparait un livre sur « la philosophie de Heidegger », publié en 1942. Par ailleurs, les notes de Fink sur les discussions menées avec de Waehlens le 27 juin 1939 témoignent de cet intérêt commun¹³. Fin janvier 1940, une présentation par Van Breda de la conception husserlienne de la « philosophie comme science rigoureuse » offrit à Fink l'occasion d'émettre certaines réserves et même des critiques¹⁴. En février 1940, Fink tint au sein du « Philosophische Kring » de Louvain une conférence intitulée « De l'essence de l'enthousiasme », qu'il allait reprendre en été 1946 au château de Salem¹⁵. Le 22 février 1940, il eut l'occasion d'en discuter avec Landgrebe¹⁶. Puis, au printemps 1940, il entama un « Traité sur la recherche phénoménologique »¹⁷. Et c'est à ce moment qu'il rassembla une série de notes et leur donna comme titre : « Éléments d'une critique de Husserl ». Le 10 mai, l'armée allemande lançait son offensive contre la France et envahissait la Belgique. Sans délai, Fink et sa famille furent conduits à la prison de Louvain située rue Maria Theresia et, à partir du 14 mai, déportés comme prisonniers de guerre aux camps de St. Cyprien et de Gurs. La suite du manuscrit « traité sur la recherche phénoménologique » fut dans le cours de ces événements bouleversants irrémédiablement perdue.

Si les « Éléments d'une critique de Husserl » étaient déjà marqués par l'effort inlassable de Fink de remettre la recherche phénoménologique dans l'ensemble des questions proprement philosophiques, la véritable césure avec la phénoménologie de Husserl ne se produirait d'une façon pointue que lors du cours inaugural de Fink, tenu à Fribourg le 26 juillet 1946,

11. Eugen Fink (ed.), *Entwurf einer "Vorrede" zu den "Logischen Untersuchungen"* (1913), in *Tijdschrift voor Philosophie* 1 (1) 1939.

12. A. Ossenkop, G. van Kerckhoven, R. Fink, *op. cit.*, Bilder 381-383 (lettre du 16 octobre 1938, p. 1-3).

13. *Op. cit.*, Bild 402.

14. *Op. cit.*, Bild 413.

15. Eugen Fink, *Vom Wesen des Enthusiasmus*, Chamier, Freiburg 1947.

16. A. Ossenkop, G. van Kerckhoven, R. Fink, *op. cit.*, Bild 416.

17. Eugen Fink, *Traktat über "phänomenologische Forschung"* (1940) (inédit) ; voir A. Ossenkop, G. van Kerckhoven, R. Rink, *op. cit.*, Bilder 419-421.

puis repris à Cologne le 15 décembre 1947 : « La présupposition de la philosophie »¹⁸.

*
* *

« Éléments d'une critique de Husserl », dont vient d'être retracée la genèse historique et dont nous allons dégager deux possibles fils conducteurs, s'articule en 56 thèses. Certaines se réfèrent explicitement au « Traité sur la recherche phénoménologique », dont les « Éléments » constituent la préparation. La thèse n° 9, par exemple, en ébauche le plan et y distingue quatre sections : A. description et analyse, B. idéation et connaissance d'essence, C. intuition et concept, D. objet et étant. La thèse n° 14, ainsi que la thèse n° 47 qui en est le prolongement, énumère les aspects de la phénoménologie husserlienne que Fink entendait critiquer : les « idoles » de la recherche phénoménologique. Il s'agit par exemple de l'idée de philosophie comme science rigoureuse, de l'idée d'une fondation ultime du savoir, de l'exigence d'une donation immédiate, du principe de l'absence de présupposition, de la thèse de l'antécédence de l'immanence. Comme le montre la fin de la thèse n° 14, Fink critique ici les énoncés « programmatiques » que la phénoménologie husserlienne fait au préalable. D'après les thèses n° 5, 42 et 46, en effet, ces énoncés ne relèvent pas de la recherche phénoménologique, mais plutôt du milieu spirituel dans lequel elle est née : celui de la fin du XIX^e siècle, caractérisé par l'influence réciproque du positivisme (Mach, Avenarius), du psychologisme (Brentano) et du scientisme (Weierstrass). Fink fait remonter par exemple au scientisme l'idée de philosophie comme science rigoureuse, au positivisme l'idée d'une donation immédiate excluant toute spéulation et au psychologisme l'idée d'intentionnalité objectivante. La préoccupation qui anime Fink dans ces critiques est à chaque fois d'éviter que la recherche phénoménologique ne se fige dans les énoncés programmatiques de Husserl, en s'enfermant dans un « habitus pré-philosophique » qui ne lui appartient pas et en inhibant ainsi son auto-développement. Afin de ressaisir le sens « philosophique » de la recherche phénoménologique¹⁹, Fink tente dès lors (I) de faire ressortir les procédés opératoires implicites de la phénoménologie husserlienne et (II) d'en proposer une radicalisation.

18. Eugen Fink, *Die Voraussetzung der Philosophie. Freiburger Antrittsvorlesung vom 26. Juli 1946 et Kölner Vortrag vom 15. Dezember 1947* (inédit).

19. Cf. les thèses n° 2 et n° 12.

(I) Au lieu de se concentrer sur les énoncés programmatiques de la phénoménologie de Husserl (les « philosophèmes »)²⁰, Fink choisit de questionner les « attitudes flottantes » qu'elle n'a pas encore explicitées et qui en constituent pour ainsi dire l'« atmosphère »²¹. Au lieu de se concentrer sur le « principe de l'absence de présupposition » que Husserl énonce dans le § 7 des *Recherches logiques* et sur l'époche phénoménologique du préjugé de l'être du monde qu'il explicite à partir de 1907, par exemple, Fink s'interroge dans la thèse n° 27 sur ce qui permet à Husserl de reconnaître le préjugé de l'être du monde en tant que tel²². Il ne peut s'agir encore de l'époche phénoménologique et de la description sans préjugés qu'elle rend possible : celles-ci ne deviendront en effet possibles que lorsque le préjugé de l'être du monde aura été reconnu en tant que tel. De quelle méthode opératoire implicite s'agit-il alors ? En même temps, Fink s'interroge dans la thèse n° 27 sur la transformation du concept de préjugé que la phénoménologie husserlienne met implicitement en œuvre lorsqu'elle passe de l'énonciation programmatique de l'absence de préjugés (au sens naturel du terme) à l'époche du préjugé de l'être du monde (qui excède tout préjugé possible dans l'attitude naturelle). De même, au lieu de se concentrer sur l'idée de donation absolue que Husserl énonce de manière programmatique au début des *Méditations cartésiennes*, Fink s'interroge dans la thèse n° 25 sur la transformation de l'idée d'attestation phénoménologique : il montre que, lorsqu'elle dépasse le stade de l'analyse statique pour se consacrer à des analyses génératives, la phénoménologie husserlienne « travaille de manière extraordinairement intense avec des constructions »²³. C'est dans ces transformations, où Husserl se laisse emporter par son activité phénoménologisante contre ses énoncés programmatiques, que résident d'après Fink « les commencements authentiques et les véritables amorces de la phénoménologie husserlienne »²⁴.

(II) Fink ne tente pas simplement de ressaisir le sens philosophique implicite des recherches husserliennes : il en propose également une radicalisation. Le repositionnement de la recherche phénoménologique dans la

20. Sur le concept de « philosophème », cf. *Hua-Dok* II/1, p. 143-144 ; tr. fr. de N. Depraz, *Sixième méditation cartésienne*, Millon, Grenoble 1994, p. 187-188 et E. Fink, *Nähe und Distanz*, op. cit., p. 180 ; tr. fr. de J. Kessler, *Proximité et distance*, Millon, Grenoble 1994, p. 147.

21. Cf. la thèse n° 34.

22. La question de savoir comment reconnaître le préjugé de l'être du monde en tant que tel avait déjà été abordée par Fink dans le § 5 de la *Sixième méditation* : cf. *Hua-Dok* II/1, p. 33-43 ; tr. fr. p. 83-92. Pour un ultérieur approfondissement, cf. par exemple la deuxième leçon de E. Fink, *Einleitung in die Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985.

23. La question de la construction phénoménologique avait déjà été abordée par Fink dans le § 7 de la *Sixième méditation* : cf. *Hua-Dok* II/1, p. 61-73 ; tr. fr. p. 109-121.

24. Cf. la thèse n° 27.

philosophie annoncée dans la thèse n° 2 implique par exemple une nouvelle *Auseinandersetzung* avec la tradition philosophique. Comme le montrent les thèses n° 26 et n° 39, en effet, la confrontation que Husserl entreprend avec la tradition philosophique demeure pour Fink extrêmement limitée et largement erronée : limitée, parce que concentrée sur Descartes et sur les empiristes anglais ; erronée, parce que guidée par une conceptualité moderne, incapable de restituer la spécificité de la philosophie platonicienne et, en général, de la philosophie antique. La mise en œuvre d'une véritable *Auseinandersetzung* avec la tradition philosophique est pour Fink d'autant plus importante qu'elle est susceptible de permettre un renouvellement de la recherche phénoménologique²⁵. Ainsi, Fink repense-t-il dans la thèse n° 19 la reconnaissance du préjugé de l'être du monde à travers le concept hégelien d'expérience (*Erfahrung*). Ou encore, il repense dans la thèse n° 44 l'époche phénoménologique du préjugé de l'être du monde comme « désespoir (*Verzweiflung*) du concept ». Dans les deux cas, la radicalisation de la recherche phénoménologique entreprise par Fink a un caractère « ontologique » : elle est influencée par la perspective ontologique de Heidegger sans pour autant coïncider entièrement avec elle. Comme le montre la thèse n° 26, Fink conçoit en effet l'*Auseinandersetzung* avec la tradition philosophique comme une confrontation avec l'histoire de la métaphysique. De même, il repense l'attitude immédiate envers le monde (que Husserl appelait naturelle) comme « compréhension stagnante de l'être » et il considère dans la thèse n° 41 la reconnaissance du préjugé de l'être du monde comme une « expérience ontologique »²⁶.

NOTE ÉDITORIALE

Le texte allemand original des « Elemente einer Husserl-Kritik » se trouve dans les archives de l'Université de Fribourg sous la signature : E 15/ 441. Le texte allemand original du « Traktat über “phänomenologische Forschung” » se trouve également dans les archives de l'Université de Fribourg sous les signatures : E 15/ 162 et 474. Le texte des « Elemente » est constitué de 20 pages dactylographiées et corrigées à la main par Eugen Fink. Une copie de ces textes se trouve également dans les Archives-Husserl de Louvain sous la signature : Y Fink.

Une traduction italienne de cet inédit a été publiée par les soins de Riccardo Lazzari : « Elementi di una critica a Husserl (primavera 1940) » /

25. Cf. la thèse n° 46.

26. Cf. à ce sujet, E. Fink, *Nähe und Distanz*, op. cit., p. 127-138 ; tr. fr. p. 103-112.

Sull'inedito finkiano « Elementi di una critica a Husserl », in *Magazzino di Filosofia* (20) 2012, p. 27-37 et p. 38-49.

Nous remercions vivement Lukas Trabert de la maison d'édition Alber (Fribourg) de nous avoir accordé les droits de la traduction française pour les « Annales de Phénoménologie ». Nous sommes particulièrement reconnaissant à Marc Richir d'avoir bien voulu accompagner cette publication de ses remarques et suggestions.

EUGEN FINK

ÉLÉMENTS D'UNE CRITIQUE DE HUSSERL

(*Printemps 1940*)

Notes de l'époque de la rédaction du « Traité sur la recherche phénoménologique » (printemps 1940 – Le manuscrit, à moitié élaboré, a été perdu à la suite des événements de la guerre !)

1) Chez Husserl la conscience de l'homme n'est pas vue dans sa différence spécifique par rapport à la conscience animale et ultérieure (par exemple la conscience de purs esprits ou de Dieu) ; à savoir, son essence n'est pas l'être-dirigé, la référence intentionnelle, car celle-ci est là dans chaque forme de conscience ; la conscience humaine est la tenue (*das Verhalten*) d'un soi, c'est-à-dire un se tenir en rapport avec son être auprès de l'étant, c'est-à-dire aussi un se tenir expressément en rapport avec l'être des objets intentionnels.

2) Les exigences de sobriété et de *pathos* de la phénoménologie husserlienne : « un travail mettant effectivement la main à la pâte », « le règlement effectif des problèmes en études laborieuses » et ainsi de suite – tout cela ne vaut philosophiquement pas encore un clou. La sueur du travail n'est pas déjà un argument. Le *pathos* du travail de Husserl est aussi une face du style anti-spéculatif de sa pensée.

3) Le repositionnement de la recherche phénoménologique dans la philosophie (mon exigence !), l'antagonisme de la spéculation et de l'analyse peut alors être fécond seulement si le concept spéculatif ouvre la condition de possibilité de la compréhension analytique.

4) La conception husserlienne du style descriptif-analytique est déterminée par son préjugé envers la tradition spéculative de la philosophie (spéculatif = formel = abstrait = primat du concept = éloignement de l'intuition !).

5) Le « milieu » spirituel de Husserl : positivisme, psychologisme, science de la nature. Husserl tient du positivisme l'attitude antimétaphysique, antispéculative et l'idole de la donation, du psychologisme la pensée de l'intentionnalité, du culte des sciences de la nature l'idée directrice formelle d'une philosophie comme science rigoureuse. C'est le milieu du XIX^e siècle finissant (vision scientifique-naturelle du monde sans métaphysique, psychologie des faits de conscience, culte des faits du positivisme) ; trois noms : Mach – Brentano – Weierstrass !

6) La description en tant qu'attitude est l'être-ouvert pour l'étant dans sa plénitude ; cet être-ouvert doit cependant provenir d'un s'ouvrir, d'un auto-engagement de la liberté humaine – et pas, comme chez Husserl, en tant qu'engagement qui n'est pas issu d'un projet, mais un engagement envers une représentation donnée du « donné ».

7) En ce qui concerne l'étant, la méthode de Husserl est avant tout <une> « description », avec des préjugés déterminés sur la nature du concept et de la langue dans la représentation d'une description immédiate ; du côté du savoir, elle est <une> « analyse » : <une> différentiation infinitésimale et <un> déploiement du savoir de l'étant donné.

<La> description sans projet, sans position du concept de donné, est <un> positivisme aveugle au concept ; l'analyse sans référence à la pensée spéculative, donc l'analyse qui déploie à l'infini seulement un savoir donné est <du> bavardage.

8) La phénoménologie de Husserl est éloignée de l'art ; ce n'est pas un hasard si Husserl ne posa pas à l'art des questions philosophiques.

9) Disposition pour le « Traité sur la recherche phénoménologique » :

- A. description et analyse.
- B. Idéation et connaissance d'essence.
- C. Intuition et concept.
- D. Objet et étant.

10) La philosophie veut mettre en question « les choses qui vont de soi » (*die Selbstverständlichkeiten*). Mais y a-t-il une certitude du fait que toutes les choses qui vont de soi sont « mises » <en question> en tant que telles ? Ou de puissantes obviétés (*Selbstverständlichkeiten*) ne sont-elles pas opérantes et extrêmement efficaces dans la manière (<la> méthode) de chercher et de mettre en question les choses qui vont de soi ? Une tâche : examiner les pré-suppositions des méthodes qui visent à atteindre l' « absence de présupposition », par exemple de la réduction phénoménologique. La forme de Husserl : des obviétés (*Selbstverständlichkeiten*) déterminées sont fixées

dans une méthodique, qui n'est pas elle-même transparente quant aux préjugés et aux présuppositions qui la guident.

Une forme plus radicalisée de la réduction en tant que *desideratum* : l'examen des positions qui s'effectuent dans les concepts originairement illuminants (*urlichtenden Begriffen*).

11) La méthode de l'*epochè*, l'abstention de la croyance en l'être, serait-elle par hasard correcte et importante seulement au cas où nous serions nous-mêmes l'étant le plus étant ? Si cependant cette présupposition n'était pas juste, si notre être était celui du rapport à l'étant le plus étant (l'aspiration qui demeure souffrante), alors l'*epochè* serait en fin de compte même la fermeture à la proximité de ce qui est proprement, l'égarement en nous-mêmes.

12) Le concept de « recherche phénoménologique » est souvent employé de manière vague dans la littérature contemporaine. Il est nécessaire de le distinguer de ces concepts vagues :

a. de l'identification avec la saisie descriptive et avec la description du donné en général ;

b. de l'attitude morphologique des sciences descriptives de la nature ;

c. de la retenue du comprendre (de l'acte d'appréhender un donné en tant que...) ;

d. de l'attitude préscientifique envers la plénitude phénoménale du monde-de-la-vie ;

e. de la conception selon laquelle la recherche phénoménologique serait neutre par rapport aux points de vue philosophiques, qui seraient de leur côté des interprétations d'un matériau trouvé de manière purement objective et vérifiable de manière intersubjective (*cf. Nik. Hartmann*) ; de l'interprétation de la recherche phénoménologique comme une propédeutique pré-philosophique à la philosophie ;

f. de l'interprétation selon laquelle la recherche phénoménologique serait une méthode séparable de tout philosopher conditionné individuellement, une sorte d'instrument de recherche intersubjectif.

13) L'ouverture à la chose<-même> (*Sache*), l'affaire (*Sachlichkeit*) de la phénoménologie est, au mieux, la libération cathartique de l'« empêtrément » (*Verfängnis*), le dépassement de l'« intérêt » humain pour les choses (*Dingen*). Le danger spécifique de cette attitude : se perdre dans la chose (*Sache*) donnée, c'est-à-dire arrêter le projet cathartique, se figer dans le dogmatisme de la « choséité » (*Sachlichkeit*). Seule la position de la choséité des choses, le projet du modèle ontologique de la choséité, permet à une attitude purement-chosale (*rein-sachliche*) d'être une attitude philosophique.

14) Dans le « traité... » la phénoménologie de Husserl doit être critiquée dans sa nouvelle approche anhistorique, dans son absence de référence à l'Antiquité, dans son refus de la spéculation, dans son omission d'un projet préalable de l'idée de philosophie, dans son projet dogmatique d'une méthode, dans son idée directrice de science rigoureuse, dans son auto-inhibition par ses exigences programmatiques.

15) Description et analyse ! Qui mène la danse ? La description exige-t-elle l'analyse ou l'inverse ? <La> description est avant tout = <à> la saisie de ce qui se trouve là (*des Vorliegenden*) sans interprétation, sans anticipation compréhensive par concept, sans préjugé, <elle équivaut à> la retenue des tendances interprétative et explicative ! <L'>analyse est = <à> l'examen (*Auseinanderlegung*) de ce qui se trouve là, <elle équivaut> donc <à> ne pas le prendre tel qu'il se donne, dans sa richesse donnée, mais à pénétrer et à déployer une richesse implicite cachée ; le savoir de la chose est transformé en retour dans le processus de la connaissance, qui en même temps doit être maintenu éveillé dans la multiplicité de ses différences et de ses phases ; <l'analyse est> donc une riposte contre la tendance naturelle de la vie à la simplification et à l'oubli, un démêlement infini de l'écheveau de la conscience.

L'analyse est bien possible seulement de manière descriptive, c'est-à-dire en concepts par principe après coup. Mais la description n'est pas nécessairement <une> analyse, car la description pourrait être aussi faire l'inventaire de manière tout à fait naïve, en demeurant donc sur le terrain de la compréhension habituelle.

16) Présuppositions tacites de la théorie husserlienne du monde scientifique en tant que monde de « symboles et formules substitués » : a. les formules et les symboles seraient retro-référés au monde-de-la-vie dans l'usage et dans le point de départ, ils seraient référés aux choses sensibles, qui sont les choses vraiment effectives, alors que les formations mathématico-métriques seraient seulement des abréviations pour les processus de connaissance concernant précisément ces choses sensibles. Dans cette thèse de Husserl est fait un usage dilettantesque de distinctions conceptuelles : premièrement, le rapport du « simplement pensé » et de l' « effectif » n'est pas déterminé par delà l'absence de pensée du sens commun ; deuxièmement, le rapport du « vécu » et de l' « effectivité » est vu de manière tout à fait grossière, dans la mesure où le sensible, ce qui tombe sous le sens, se voit accorder des valeurs d'expérience vécue (*Erlebniswerte*) plus fortes que les objets accessibles seulement dans la pensée. La pensée n'est-elle donc pas une expérience vécue (*Erleben*) ? Et en outre, l'expérience vécue se limite-t-elle dans la sphère de lenteur de la pensée du sens commun à l'expérience vécue

du purement sensible ? La réalité effective, vécue immédiatement sans l'effort de la pensée, n'est-elle pas une réalité remplie de significativités historiques, donc un monde qui par delà le sensible présente une grande variété de caractères magiques, mythiques, religieux, éthiques et ainsi de suite, et qui est un autre selon la situation historique déterminée, et est encore différent en tant que monde quotidien d'un peuple ou en tant que monde de son saisissement, de ses grands moments historiques, de son monde poétique, du monde de la proximité ou de l'éloignement des dieux ?

17) La méthodique de la recherche phénoménologique <peut être considérée comme> issue tout d'abord du raisonnement du « bon sens » face à la multiplicité des philosophèmes, donc <comme> un commencement dans l'attitude de vie pré-philosophique, qui se croit naïvement en droit de réformer la philosophie. Husserl en combat permanent, pendant toute sa vie, contre cette naïveté <qui fut la> sienne ; la recherche phénoménologique développe ses principes tout d'abord dans une situation, qui est sans rapport avec la philosophie antique et moderne ; elle a par conséquent avant tout un terrain endurci par des préjugés non-philosophiques, sinon anti-philosophiques. L'activité philosophante effective de Husserl dut toujours s'accomplir contre l'obstacle, préparé par lui-même, d'une méthode conçue à l'avance – dans une transformation permanente qui radicalise et dans une réinterprétation du sens du programme méthodique. Le but d'une « science rigoureuse », qui consistait tout d'abord dans la prise en charge du modèle méthodique des mathématiques, est toujours davantage bouleversé dans le cours du développement philosophique de Husserl, jusqu'à la remise-en-question du style méthodique des modes de connaissance mathématico-logico-physiques.

18) L'ennuyeuse description de tout ce qui à l'instant vient à la bouche bavarde ou à la leste plume d'un « psychologue de la conscience », – faire passer ces exercices de style pour de la philosophie, ne pouvait être osé qu'à une époque où le sens pour la vraie essence de la philosophie était comme disparu.

19) Husserl parvient-il de manière analytico-descriptive à une découverte des « présupposés » et des « préjugés » – ou chaque reconnaissance de ce genre est-elle par principe quelque chose d'autre qu'une analyse descriptive (à la fin même un mouvement de concepts, une « expérience » au sens de Hegel) ? Cela ne signifie-t-il pas, par rapport aux préjugés faciles à caractériser, une radicalisation du concept de « préjugé », si celui-ci peut être reconnu seulement dans l'abandon, en échappant à son pouvoir, en s'affranchissant de la capture (*Befangenheit*) en lui ?

20) L'acte de décrire est-il en général possible de manière conscientieuse et valable, tant que n'est pas fixé le modèle ontologique de l'étant comme objet de la description ?

21) L'exigence d'un style analytique pour la philosophie est l'exigence d'une conscience de simultanéité infinitésimale, d'une sorte d'omniscience finie, d'une actualité permanente du connaître, d'un primat du connaître sur le savoir. Analyse = le savoir *in statu nascendi*, la présentation continue (anti-spéculative et anti-conceptuelle).

Le rôle de la « nuance » <en tant que> fondamental dans l'analyse ! Est-ce une sensibilité pour la rigueur du concept ou précisément l'inverse ?

Empreinte spécifiquement husserlienne : l'analyse en tant qu'analyse-de-sens, c'est-à-dire en tant qu'élaboration et exposition de ce qui est co-visé, donc en tant qu'analyse intentionnelle.

La décision de Husserl pour l'analyse est une décision pour une extension a-conceptuelle des descriptions : ce qui est d'habitude vécu comme flux (*durch-lebt*), doit maintenant être vécu (*er-lebt*) en se fixant expressément dans une intériorisation introspective de la vie avec un sens pour les différences les plus subtils.

22) Seule la plus plate pauvreté de pensée peut opposer à la vie active l'attitude théorétique en tant que contemplation ! La théorie est-elle une indifférence existentielle ou un acte de la liberté humaine, dans laquelle l'homme se lie à l'étant même ?

23) L'analyse phénoménologique est-elle plus qu'une « clarification » (*Verdeutlichung*) analytique, donc seulement une évidence de la clarté (*Deutlichkeit*) ?

24) C'est une naïveté de croire qu'il suffit d'être tranquille, de se contenir, d'être seulement à l'écoute et regarder, de ne faire précisément rien, pour parvenir à l'attitude théorétique ; se rendre libre pour le visage silencieux et éternel des choses, pour leur être infiniment simple est plutôt une action de la liberté. D'ordinaire, nous sommes toujours étourdis par le bruit que nous faisons et dans lequel nous sommes enveloppés, nous voyons avec les yeux avides de l'utilité, dans la hâte de nos besoins et de nos intérêts qui usent de dissimulation. L'« absence d'intérêt » est seulement un détournement des intérêts ordinaires-habituels ; la théorie est cependant infiniment plus, même déjà en tant que pure description !!

25) L'exigence programmatique de Husserl d'une science rigoureuse est un postulat extra-philosophique – et est aussi en dehors de sa véritable philosophie.

Ce qui est curieux dans l'approche de la phénoménologie est qu'elle commence avec des préjugés massifs sur la nature de la philosophie et qu'elle doit leur devenir infidèle justement dans la tentative de réaliser son programme. Par exemple, la « philosophie-au-travail » a-systématique de Husserl, revendiquée de manière programmatique, devient toujours davantage au fil du temps un « système » construit ; ou la proclamation husserlienne de l'instance du donné est rétractée dans la conception d'une « phénoménologie génétique », qui travaille de manière extraordinairement intense avec des constructions.

26) La phénoménologie de Husserl (excepté son interprétation de Descartes et des empiristes anglais) n'accomplit nulle part une confrontation (*Auseinandersetzung*) avec la tradition philosophique ; son « interprétation » de la philosophie antique comme dirigée vers la « science » (au sens a-méta-physique moderne) (par exemple, les idées de Platon comme amorce d'un être-en-soi physico-mathématique des choses !) Donc une interprétation manifestement erronée.

La phénoménologie de Husserl n'a pas de rapport authentique à la métaphysique et à l'histoire de la métaphysique (c'est-à-dire pas <de rapport> à la métaphysique au sens du « projet ontologique ») ; elle n'est cependant pas seulement un refus de la métaphysique, mais une interprétation erronée.

27) Il faut prêter expressément attention à la manière dont Husserl, dans les transformations de ses idées directrices, ne procède pas selon son idée directrice préalablement proclamée, mais transforme cette idée même en approfondissant son activité philosophante. Dans ces transformations résident les commencements authentiques et les véritables amores de la phénoménologie husserlienne, en elles réside la contradiction inexprimée de Husserl, emporté par son activité philosophante contre son « programme » indiqué au préalable. Ainsi, par exemple, la pensée d'une absence rigoureuse de préjugés n'implique pas encore la thèse de l'« être du monde » comme un « préjugé ». Ce qui est ici décisif est donc la découverte des préjugés, la reconnaissance de ceux-ci en tant que tels, avant qu'ils ne soient livrés à la méthode de l'*epochè*. C'est précisément un acte fondamental de la philosophie de faire remarquer l'aller-de-soi de ce-qui-va-de-soi, car ordinairement ce-qui-va-de-soi est bien soustrait à une interrogation par son aller-de-soi.

Tandis que Husserl met en jeu comme présupposition ce qui d'habitude ne vaut pas comme présupposition ou comme préjugé, il transforme justement le concept habituel d'absence de présupposition et d'absence de préjugé. En d'autres termes, tandis que Husserl prend maintenant le préjugé et la présupposition déjà dans un sens philosophique, il radicalise l'idée directrice dans un sens inhabituel. Il ne faut donc pas prendre comme point de départ le sens

notoire du préjugé et de l'absence de préjugé, pour comprendre la manière de procéder de Husserl, par exemple à partir des exigences explicites de sa méthode, mais précisément à l'inverse : la mise en jeu husserlienne de quelque chose comme un préjugé est l'élément décisif qui seul donne à la méthode de l'absence de préjugés son sens philosophique.

La question est seulement : dans quelle méthode le préjugé (au sens philosophique) est-il trouvé, découvert en tant que tel et reconnu comme tel préjugé ? Cette méthode de découverte est-elle également une « description sans préjugés » ? Manifestement non.

En outre, quelles sont les présuppositions tacites de la méthode husserlienne, exercée de manière athématique, de la découverte philosophique des « préjugés » ?

Il faut donc distinguer : a. la méthode de Husserl proclamée *avant* la philosophie ; b. la transformation philosophante husserlienne de la méthode proclamée (à travers une méthode athématique, non mise en relief méthodologiquement, de la découverte de quelque chose comme un préjugé, qui ne réside pas dans l'horizon habituel des préjugés possibles) ; c. les présuppositions implicites tacites de la méthode husserlienne, maintenant aussi radicalisée, de l'*epochè* envers les préjugés, par exemple envers la conception d'une « auto-donation » originale. L'idée d'une absolue absence de préjugé est peut-être un préjugé !!

28) L'attitude philosophante est tout autant éloignée d'une foi dogmatique que d'un scepticisme jouissant de sa négativité.

29) Husserl ne dépasse pas l'apparition, mais cherche plutôt le retour à l'« immédiateté » et sa réhabilitation.

30) La tendance de Husserl à l'immédiateté de la vie, au dépassement de l'hégémonie de l'être chosal, à la résolution de l'être stable dans la formation vivante, donc <la tendance> contre le « naturalisme » : en cela, cependant, le subjectif <est> mis en jeu non pas comme liberté, mais comme « constitution intentionnelle du monde » !! La tendance à la vie comme tendance à la saisie de la vie fluante (*durch-lebenden*), qui est en général la présupposition ontique de la possession des choses.

31) Husserl absolutise l'apparition, mais la fixe comme absolue, il supprime l'étant en soi, il supprime la transcendance du surhumain (du *theion*) et pose absolument la subjectivité finie.

32) La philosophie de Husserl ne connaît pas de *metaphysica generalis*, c'est-à-dire pas de théorie des concepts originairement illuminants (*urlichtenden Begriffe*). La philosophie de Husserl appartient à la tendance moderne

à l'expulsion de l'étant-proprement-dit hors du domaine du questionnement humain, elle appartient à la situation de l'orgueil de l'homme pour soi en tant que « sujet de culture autonome ».

33) Question fondamentale : Husserl analyse-t-il une manifesteté (*Offenbarkeit*) donnée de l'étant, – ou cherche-t-il d'abord l'étant-proprement-dit ? La phénoménologie est <une> philosophie précisément dans la mesure où en elle une recherche est vivante, quoique en forme encore cachée.

34) Il est plus facile de discuter les « méthodes » explicites d'une philosophie que les attitudes pour ainsi dire encore flottantes, pas encore condensées en <une> méthode expressément mise en relief, et les attitudes fondamentales, qui font pour ainsi dire l'atmosphère d'un philosophème, ce tout presque insaisissable de présuppositions tacites.

35) En ce qui concerne l'attitude chosale (*sachlichen*) de la phénoménologie : il est tout aussi erroné d'être « chosal » sans poser ce qu'est la choséité (*Sachheit*) de la chose, que de porter un jugement sur le connaître avant qu'il ne se soit rendu auprès de la chose.

36) L'attitude anti-spéculative de Husserl comme fuite devant le concept, comme fuite devant l'universel, dans la « concrétion » la plus différentiée. Mais <l'opposition> universalité-particulier n'est pas quelque chose de véritablement correspondant à l'opposition du spéculatif et de l'analytique.

37) Tandis que la phénoménologie de Husserl s'efforce de demeurer fidèle à son « programme méthodique » indiqué au préalable, elle se tient au-dessous de son vrai niveau philosophique.

38) La logique en tant qu'« ontologie formelle » (qui n'est cependant en vérité pas une ontologie, mais une théorie formelle de l'objet) occupe chez Husserl la place vide de la métaphysique traditionnelle.

39) Dans son interprétation Husserl dénature la philosophie antique comme « science », l'idée platonicienne comme « idéalisation ».

40) Pourquoi dans ses « Idées... » Husserl fait précéder au commencement avec l'attitude naturelle et avec la réduction un chapitre sur fait et essence ? Pour des motifs d'ordre systématique, qui ne sont pas mis par lui-même en évidence : à l'intérieur de l'attitude naturelle et de l'objectivisme fondamental qui la caractérise nous avons avant tout l'objectivisme des sciences, comme il se manifeste de manière exemplaire en mathématique et en logique (en général dans les sciences d'essence).

41) L'attitude de l'immédiateté n'a pas connaissance de son être-immédiat, elle se croit absolue ; c'est une tâche fondamentale de la philosophie de reconnaître et de déterminer l'immédiateté en tant que telle et d'en faire ainsi ressortir l'être-là (*Dasein*) empêtré en elle ; de le faire réfléchir en lui-même. L'attitude immédiate envers le monde est (évaluée philosophiquement) la compréhension stagnante de l'être, une stagnation de l'« expérience ontologique ».

42) L'activité philosophante de Husserl commence comme critique du psychologisme (Brentano), du positivisme (Mach, Avenarius), et du scientisme (Weierstrass), (en tant que a. mise en relief de la corrélation intentionnelle dans la logique, b. extension du concept d'intuition à chaque mode fondamental d'évidence, c. opposition à l'être-indirect, à l'être-médiat, à l'abréviation algorithmique). Mais, précisément dans cette critique, <Husserl> demeure encore lié à ce qui est critiqué ; il ne se défait jamais de ces adversaires ; en tant que combattus, ils déterminent la sphère de son activité philosophante. Husserl ne parvient plus à se libérer du « problème des sciences » : la fondation des sciences est un intérêt majeur de son activité philosophante ; mais, en poursuivant ce but, il découvre la sphère « préscientifique » et finalement, en questionnant plus amplement en retour, il découvre la « conscience absolue » – ce qui aboutit à une théorie « transcendante » de la science qui contient toutes les sciences mondaines.

43) La « recherche phénoménologique » méthodiquement figée = une naïveté de l'absence de concept qui se réfléchit dans la maxime <Aux choses-mêmes !>, une sourde aversion au concept. L'essence du concept est la saisie (*Begreifung*), c'est-à-dire la position du projet originairement illuminant (*urlichtenden Entwurf*).

44) Dans quelle mesure la thèse (de Hegel), que la philosophie est premièrement « donner ses concepts », est (dit au regard de la phénoménologie de Husserl) quelque chose de tout autre que l'exigence d'une critique préalable de la connaissance, mais aussi qu'un genre de méthode cartésienne du doute, et aussi qu'une analyse phénoménologique de l'origine des « concepts » ?

Donner les concepts est poser le concept de l'étant et, précisément, pas comme représentation subjective de l'étant, qui ne concerne en rien l'étant en lui-même, mais c'est le projet des concepts ontologiques fondamentaux, qui sont déjà à la base de chaque distinction de l'étant en soi et de sa représentation subjective. S'il s'élève, l'acte de douter (*das Zweifeln*) peut être un réel désespoir (*Verzweiflung*) du concept, mais trop souvent il ne parvient qu'à une critique de la sensibilité, répétée après le scepticisme ancien (sans cependant son attitude ontologique fondamentale).

45) L'ouverture de la philosophie husserlienne est tout autant un défaut qu'une qualité : est-elle l'indice d'une incapacité systématique ou de la libre disponibilité pour le système des choses ?

46) Face à la prétention de vouloir réformer la philosophie à travers les méthodes de recherche phénoménologiques, une réforme de la recherche phénoménologique à travers la philosophie ne doit-elle pas être préalablement accomplie ?

47) Les idoles de la « recherche phénoménologique » : l'idole de l'absence de présupposition, l'idole de l'absence de préjugé, l'idole de la donation immédiate, l'idole de la méthode de l'*epochè*, l'idole de l'antécédence de l'immanence, l'idole de la science rigoureuse, l'idole de la fondation ultime.

48) Un grossier préjugé de la description phénoménologique est l'idée d'une simple donation avant tout juger pensant, en tant que fondement anté-prédicatif des jugements expressifs.

49) La phénoménologie de Husserl est dans son attitude de fond un échec devant l'histoire, une inaptitude au concept, une omission de l'auto-édification de la philosophie.

50) Chez Husserl <il n'y a> pas de projet de la philosophie en tant qu'auto-édification tripartite (quant au problème, au mode de connaissance, à l'attitude existentielle) – et pourtant <il y a> une « critique » de la misère philosophique de notre temps, qui déchoit parfois jusque dans l'objection de tout le monde contre la multiplicité discordante des systèmes.

51) <L'>absence de présuppositions <est> chez Husserl une idée formelle, qu'il réalise ensuite comme retour à la « facticité originaire » de l'« *ego cogito* », dans la croyance d'avoir trouvé une présupposition non plus contournable de tout étant.

52) L'attitude négative de Husserl envers l'idée du système de la philosophie a son fondement dans sa conception du « concept » comme un <élément> dérivé, fondé, référé à l'intuition.

53) La phénoménologie de Husserl a commencé avec un combat contre le primat de la méthode (par exemple de l'école de Marbourg), mais dans l'amorce d'une méthode qui renonce aux argumentations méthodologiques et aux questions controversées de la théorie de la connaissance, en tant que prétendue saisie immédiate de la plénitude de la réalité effective donnée. La polémique de Husserl contre le méthodologisme a un tout autre sens que celle

de Hegel ; pour Hegel l'objection même de Husserl serait encore très naïve : choséité (*Sachlichkeit*) sans le concept de la chose !!

54) La vague forme générale de la recherche phénoménologique : pas de méthodique en tant qu'attitude de connaissance préparée artificiellement, mais un regarder sans partis pris, sans idées préconçues, mais qui contemple effectivement les choses, donner à la chose même le premier et le dernier mot, chercher et emprunter un accès libre et non faussé aux choses, une description sans préjugé des choses, telles qu'elles se montrent directement en elles-mêmes dans ce regarder, sans omission et sans adjonction, sans interprétation et sans explication, purement dans le poids de leur effectivité.

Aux choses-mêmes – pourrait être l'impératif de la métaphysique, si <il est> entendu comme *recherche* de l'étant authentique et véritable. Mais chez Husserl la devise de la phénoménologie n'exprime pas une tournure vers l'étant, mais seulement vers l'objet dans sa donation donnée ; donc un renoncement à la métaphysique, qui s'interprète comme faim d'effectivité, de plénitude de réalité.

Quelle figure de l'esprit est cette situation de la conscience ? Le mirage d'une immédiateté, d'un pur et simple enregistrer un étant qui se trouve simplement là, une chose qui se trouve prête pour nous. La choséité des choses n'est ni discutée ni conçue. On dit à peu près : les concepts ont eux-mêmes leur mode de donation immédiate et simple, ils sont une région d'objets d'un « mode d'être idéal », ils sont fondés et ainsi de suite.

55) Dans « Logique formelle et logique transcendante » de Husserl est développé de manière particulièrement claire le croisement caractéristique de deux motifs : 1. la question en retour (*Zurückfrage*) de l'attitude directe à la vie subjective à travers la réflexion ; 2. la question en retour (*Rückfrage*) du monde scientifique au monde-de-la-vie et, de là, à la constitution transcendante. Ces deux motifs se trouvent dans le rapport selon lequel le second est la répétition radicalisée du premier.

Une première étape de la phénoménologie est la coordination (*Gleichordnung*) de toutes les évidences ; <le> détachement de l'idéal normatif traditionnel de l'évidence logico-mathématique. Dès lors <le> retour à la conscience (de l'objet) corrélative à l'objet ; l'« anonymat de la vie subjective » = un mode attentionnel négatif ; <la> saisissabilité réflexive immédiate (perceptibilité) de la vie subjective = « phénoménologie statique ».

La deuxième étape : l'examen de l'ordre de fondation (*Fundierungsordnung*) caché des évidences, dans le retour à l'histoire de la formation de sens sédimentée et cachée, qui est à la base de l'être-objet des objets-de-sens logico-mathématiques = « phénoménologie génétique ».

La phénoménologie générétique de Husserl est à séparer nettement dans sa problématique du problème en vogue dans le psychologisme : <celui de l'><> origine de la représentation-d'espace >, de la « représentation-de-chose », de la « représentation-de-temps » et semblables ; car l'empiriste psychologiste présuppose toujours comme déjà existant ce dont il veut rechercher l'origine psychologique. Husserl met méthodiquement un terme à ce « présupposer comme existant » et d'une part il dépasse le problème psychologiste (dans une fantastique métaphysique de la subjectivité), mais d'autre part il demeure bloqué en lui dans une forme sublimée.

56) Dans les expositions sur Husserl est sélectionné la plupart du temps seulement un des trois moments-médiateurs, qui cernent son point de départ anhistorique (au sens de l'histoire de la philosophie), mais historiquement conditionné : par exemple, seulement l'intentionnalité ou le retour au donné ou la vision d'essence ou le style scientiste. Mais c'est précisément l'influence réciproque du positivisme, du psychologisme et du scientisme, qui fait l'habitus pré-philosophique de la phénoménologie ; ainsi, par exemple, Husserl a une théorie positiviste de l'intentionnalité (et qui plus est avec de forts motifs sensualistes), une interprétation intentionnaliste de la « donation », une théorie scientiste de l'intentionnalité. Les trois moments, cependant, en constante transformation et réorganisation ! L'idée de l'auto-donation se transforme en « conscience originale », puis en constitution originale ; l'idée de la science passe à travers le retournement de l'idée objectiviste en une idée subjectiviste de la science ; l'idée de l'intentionnalité se transforme en constitution. Des rechutes dans les positions initiales et dans les raisonnements qui leur appartiennent se produisent toujours à nouveau chez Husserl comme « rechutes ».

L'incompréhensibilité de ce qui va de soi à partir de Husserl et Fink*

GEORGY CHERNAVIN¹

Je [ne] me trouve donc... pas en une négation du monde et de toutes mes convictions pratiques, mais dans l'état "je ne comprends rien", ou encore ce que je comprends de quelque manière a un sol d'incompréhensibilité pour ce qui là s'appelle compréhensible, sol de ce qui se dit là aller de soi et ainsi est-il en son fond et depuis son fond incompréhensible. ...Telle est la "pré-donnée du monde" et de notre être-là dans le monde – comme "sol" de tout l'être-là en tous les actes humains. Je me suis délivré de ce sol dans l'époche, je n'ai donc plus de choses allant de soi qui fondent.

Edmund Husserl²

Le premier pas vers l'attitude phénoménologique s'effectue lorsque l'on réalise que tout ce qui nous apparaissait comme des « choses allant de soi (*Selbstverständlichkeiten*) » est très loin d'être véritablement compréhensible. On remarque que tout ce que l'on pensait faire partie des règles du jeu comporte une incompréhensibilité profonde. Le fait que l'on se retrouve toujours dans un corps humain, que notre expérience ne se défasse pas en une cohue d'impressions sensibles, qu'un instant succède à un autre, que les mots renvoient à un certain sens, qu'il y ait une certaine situation de départ qui s'appelle « monde » et que d'« autres » se soient trouvés dans la même situation, et enfin, qu'il y ait en général plutôt quelque chose que rien – tout cela

* This article is an output of a research project implemented as part of the Basic Research Program at the National Research University Higher School of Economics (HSE).

1. © Georgy Chernavin, Université nationale de recherche École supérieure d'économie, gchernavin@hse.ru. Cet article reproduit certains passages de notre étude : G. Chernavin, *La phénoménologie en tant que philosophie-en-travail*. Amiens : Association pour la Promotion de la Phénoménologie, 2014, p. 20-27. Je dois aussi beaucoup au travail de Shigeru Taguchi. Cf. S. Taguchi, « Die Phänomenologie als Wissenschaft der ‚Selbstverständlichkeit’ », in : *Das Problem des "Ur-Ich" bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen "Nähe" des Selbst*, Dordrecht : Springer 2006, p. 3-22.

2. *Husseriana XXXIV : Zur Phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlaß* (1926-1935), S. Luft (ed.), Dordrecht : Kluwer, 2002, p. 481-482 ; E. Husserl, *De la réduction phénoménologique : textes posthumes* (1926-1935), trad. J.-F. Pestureau, Grenoble, Millon, 2007, p. 390-391.

ne va aucunement de soi et mérite bien un certain étonnement (ou, du moins, mérite d'être remarqué).

On a alors une situation de départ, dans laquelle tout ce soi-disant monde nous est prédonné. On porte ensuite l'attention sur cette prédonation comme sur un phénomène spécifique, sur le caractère « allant de soi », qui s'avère masquer quelque chose de complètement incompréhensible. On fait le premier pas vers l'époche phénoménologique vers la suspension de la croyance naturelle³ lorsque l'on arrête de comprendre ce qui va de soi. Notre tâche est donc de désapprendre à comprendre ce qui va de soi, d'adopter une attitude dans laquelle rien ne va de soi. En d'autres termes, nous nous livrons à une sorte de démontage de l'expérience naturelle.

Ne plus comprendre ce qui va de soi veut dire « desserrer » les aperceptions grâce auxquelles on aperçoit quelque chose en tant que quelque chose⁴. D'abord on commence par le démantèlement de l'aperception de cet étant en tant que celui-là : pourquoi cette table est-elle un « bureau » et n'est pas un « autel », une « table de montage » ou un « établi » ? C'est une sorte d'ébranlement du sens déjà fixé et institué. On ne prend plus d'emblée (ohne weiteres) les institutions symboliques prédonnées ; on ne les prend plus comme quelque chose qui « va de soi », parce que leur « soi » est justement un noyau de sens qui est constitué de cette façon, mais qui pouvait aussi bien être constitué autrement. On est « en clignotement » entre le sens et le non-sens, entre l'aperception stable et sa dissipation⁵. L'objet table qui a le caractère de l'étant-là pur et simple est converti en simple phénomène « table ». [XXXIV 346-348 ; tr. fr. 307-308 ; IX 465-466] Sa stabilité, sa déterminté, son caractère accompli et fini sont suspendus ou inhibés.

Mais pour quelle raison a-t-on besoin d'un tel exercice intellectuel ? N'est-il pas une sorte d'acrobatie de la pensée ? Est-ce une approche légitime

3. Le pas suivant serait celui vers la réduction phénoménologique – vers la reconduction des phénomènes à leur origine.

4. Cf. : « L'aperception est, pour nous, ce surplus (*Überschub*) qui consiste dans le vécu lui-même, dans son contenu descriptif, par opposition à l'existence brute de la sensation ; c'est le caractère d'acte qui anime pour ainsi dire la sensation et qui, selon son essence, fait en sorte que nous percevons tel ou tel objet, que, par exemple, nous voyons cet arbre, nous entendons cette sonnerie, nous sentons le parfum de telle fleur, etc. » *Husserliana* XIX, 1 : *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band : *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Erster Teil, U. Panzer (ed.), Dordrecht, Kluwer, 1984, 399 ; tr. fr. *Recherches Logiques*, tome II (1^{re} et 2^e parties) : *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, trad. par H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schéerer, Paris, PUF, 1969, p. 188.

5. Remarquons que la même chose vaut pour l'auto-aperception qui se met « en clignotement » entre la stabilité et la dissipation, et cela comporte déjà des conséquences radicales pour l'architectonique de la phénoménologie. Cf. *Husserliana* IX : *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester 1925, hg. von Walter Biemel, Den Haag : M. Nijhoff, 1962, p. 465-466 ; E. Husserl, *Psychologie phénoménologique* (1925-1928), trad. fr. Ph. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù, Paris, Vrin, 2001, p. 107-108.

pour la phénoménologie ? Tel est le doute exprimé par Heidegger dans les marges de l'article husserlien pour l'Encyclopedia Britannica (1927). Pour Husserl en revanche :

Dès que l'intérêt théorique se tourne vers la vie de la conscience qui nous rend « présent (*vorhanden*) » n'importe quel étant réel, un nuage d'inintelligibilité (*Wolke der Unverständlichkeit*) recouvre le monde tout entier, le monde dont nous parlons naturellement (*geradehin*) et qui est constamment le champ, prédonné comme effectivité allant de soi (*als selbstverständliche Wirklichkeit vorgegebene*), de toutes nos activités théoriques ou pratiques. [IX 271, 602 ; tr. fr. 107-108]

Telle est l'approche de Husserl, qu'il formule de manière plutôt lapidaire. Dans une note marginale du 22 octobre 1927 (faisant explicitement référence à ce passage) Heidegger remet en question le sens de cette « incompréhensibilité de l'étant » :

Dans l'exposition du problème transcendental, le point primordial (das erste) concerne l'explication de la signification de l'« incompréhensibilité » de l'étant. Dans quelle perspective l'étant est-il incompréhensibilité ? Autrement dit, est-il possible voire nécessaire de revendiquer à meilleur titre la compréhensibilité ? [Ibid.]⁶

Ce doute heideggérien – par rapport à la légitimité de l'*Unverständlichwerden des Selbstverständlichen* comme procédé de la phénoménologie – ne l'empêche pas de réintroduire dans les cours de 1938 la même figure de pensée sous le titre d'*Ungewöhnlichwerden* des *Allergewöhnlichsten*.

L'expérience de l'étonnement radical, de la conscience de l'étrangeté du monde, est en général cruciale pour la philosophie dans sa forme phénoménologique⁷. Mais remarquons comment Heidegger en particulier thématise la

6. Cf. à ce propos M. Richir, *Phantasia, imagination, affectivité : phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Grenoble, Millon, 2004, p. 72 : « [A cette] question on peut répondre en disant : 1) que l'incompréhensibilité de l'étant ne l'est que de sa factualité (de son sens d'être factuel) dans l'attitude naturelle ; 2) que cette incompréhensibilité n'est telle que dans l'attitude naturelle (et la psychologie), et requiert déjà, par là, soit de l'explication, soit de l'explication, c'est-à-dire le recours à une source cachée de sens, laquelle, c'est le statut même du transcendental husserlien, fonctionne en réalité déjà, mais de façon à elle-même obscure et floue pour l'attitude naturelle ; 3) que c'est donc le transcendental qui est à la fois source et milieu (média) du sens qui, implicitement et potentiellement là dans l'attitude naturelle, requiert d'être actuellement dévoilé, mais dans une démarche en zigzag phénoménologique qui ne peut jamais arriver à son terme, à saturation du sens, étant donné l'infinité du champ transcendental de la subjectivité transcendante (les multiplicités infinies de variantes eidétiques). »

7. « La philosophie, c'est le “θαυμάζειν”, c'est la conscience de l'étrangeté, c'est supprimer les explications “philosophiques” par les systèmes » Merleau-Ponty, « L'homme et l'adversité », in *La connaissance de l'homme au xx^e siècle*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1952, p. 247 ; « La phénoménologie repose la question de la philosophie comme telle, dans son impulsion initiale : ce que Platon, dans le Théétète, appelle le θαυμάζειν, le fait que ce qui semblait aller de soi n'aille plus de soi. Ce qui distingue la phénoménologie comme je la comprends de la philosophie classique, c'est qu'elle ne cherche plus des stabilités, des choses à quoi se

« disposition fondamentale de l'étonnement (*Grundstimmung der Verwunderung*) » [GA 45, 166-168]⁸. Selon lui, dans la disposition de l'« estrangement (*Er-staunen*) » – grâce à ce néologisme, il désigne l'étonnement compris de façon transitive⁹ – s'indique « par le biais de flash » le côté inhabituel du plus habituel. Cet étonnement spécifique vacille entre l'aspect le plus habituel et le plus inhabituel de l'étant comme tel. Finalement, la chose qui est véritablement « étonnante », c'est le fait que l'étant se manifeste en tant qu'étant, le fait qu'il « est » simplement.

Un an après Heidegger, en 1939, Eugen Fink explique à son tour l'attitude philosophique en général et l'attitude phénoménologique en particulier à partir de la disposition de la *Verwunderung*. Il dérive l'étonnement philosophique de l'εξπληκτικός (étonnement-consternation, étonnement-effroi) grecque afin de souligner son caractère « effrayant (*ent-setzend*) »¹⁰. Fink thématise la structure commune de l'étonnement philosophique que l'on peut distinguer aussi bien chez Husserl que chez Heidegger (« das *Selbstverständliche* wird *unverständlich*, das *Gewöhnliche* wird *ungewohnt* » [Fink 1966 182 ; tr. fr. 202]) parce que celle-ci est un trait caractéristique de l'entreprise philosophique comme telle.

Nous pourrions donner encore plusieurs exemples de la réappropriation de l'étonnement philosophique en phénoménologie – comme celui de Hans Blumenberg qui, d'une façon bien précise, la décrit en tant qu'*Entselbstverständlichung der Selbstverständlichkeiten*¹¹ – mais la structure générale de ces exemples semble déjà relativement éclaircie après ces premières remarques.

tenir fermement. » « Entretien avec Marc Richir (2) : Autour des “Variations sur le sublime et le soi” » (mardi 3 juillet 2012, par F. Forestier), dans : *Actu philosophia* [<http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article388>]

8. M. Heidegger, GA 45 – Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte « Probleme » der « Logik » (WS 1937-1938), F.-W. von Herrmann (Hrsg.), Frankfurt am M., Klostermann, 1984, p. 151-190.

9. Nous avons choisi le néologisme « l'estrangement » pour traduire le néologisme heideggérien « das Er-staunen ». Sur le terme « estrangement » cf. Victor Chklovski. « L'art comme procédé » (1917), in : T. Todorov (ed.), *Théorie de la littérature*, Paris, Seuil, 1965, p. 76-97 ; B. Brecht, *Das Prinzip der Verfremdung*, in : *Schriften zum Theater I, Gesammelte Werke*, Band 15, Frankfurt am Mein, Suhrkamp, 1967, p. 300-303 ; C. Ginzburg, « L'estrangement. Préhistoire d'un procédé littéraire », in : C. Ginzburg, *À distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, Paris, Gallimard, 2001, p. 14-36.

10. E. Fink, « Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls (1939) », in : *Studien zur Phänomenologie* (1930-1939), *Phaenomenologica* n° 21, Den Haag, Nijhoff, 1966, p. 182-184 ; trad. fr. par D. Franck in : E. Fink, *De la phénoménologie*, Paris, Minuit, 1974, p. 202-203.

11. H. Blumenberg, *Wirklichkeiten, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart, Reclam, 1981, p. 48 ; « Die letzten und verstecktesten *Selbstverständlichkeiten* noch in Frage zu stellen, ließe sich geradezu als Programm der Phänomenologie angeben. » [*Ibid.*]

La rupture avec ce qui va de soi, précédemment décrite, est le plus souvent involontaire. La question première qui se pose ici est la suivante : comment peut-on maîtriser l'effet de l'« estrangement » par rapport à ce qui va normalement « sans dire » ? Les pratiques phénoménologiques de l'époche et de la réduction essayent d'utiliser cette expérience de façon méthodique. La phénoménologie se définit à travers l'usage méthodique de l'incompréhensibilité foncière du monde. Dans sa lettre à Lévy-Bruhl de 1935, Husserl l'exprime clairement en comparant le rapport à ce qui va de soi que l'on trouve en phénoménologie avec celui des sciences objectives :

La science positive est la science objective de manière conséquente pour laquelle l'être du monde objectif et l'être humain en tant qu'être-là réel dans le monde vont de soi. La phénoménologie transcendante est la science radicale et conséquente de la subjectivité qui constitue finalement en soi le monde. Autrement dit, elle est la science qui révèle ce qui va de soi de manière universelle, à savoir « le monde et nous, hommes dans le monde », comme quelque chose d'incompréhensible, ce faisant comme énigme, comme problème, et qui rend ces derniers compréhensibles scientifiquement de la seule manière possible, par un retour radical sur eux-mêmes. [Hua Dok III/6, 163-164]¹²

La phénoménologie, selon Husserl, dévoile l'universale *Selbstverständlichkeit* sous-jacente aux connaissances mondaines pour montrer sa profonde *Unverständlichkeit*. Le projet de la phénoménologie est d'établir une science qui puisse traiter chaque domaine de l'expérience à partir de leur incompréhensibilité profonde. Par exemple :

- à partir de la suspension de mon « auto-aperception en tant qu'homme »¹³, à partir de l'incompréhensibilité de ce que veut dire « je suis humain », se fonde l'anthropologie phénoménologique ;
- à partir de l'incompréhensibilité de ce que veut dire « c'est mon corps » se fonde la phénoménologie de la corporalité vivante ;

12. *Husserliana Dokumente* III : Edmund Husserl, *Briefwechsel*, E. Schuhmann in & K. Schuhmann (eds.), Bd. III/6, Dordrecht, Kluwer, 1994 ; cf. aussi : « Positive Wissenschaft ist konsequent objektive Wissenschaft, ist Wissenschaft in der *Selbstverständlichkeit* des Seins der objektiven Welt und des menschlichen Seins als realen Daseins in der Welt. Die transzendentale Phänomenologie ist radikale und konsequente Wissenschaft von der Subjektivität, der letztlich Welt in sich konstituierenden. M. a. W. sie ist die Wissenschaft, die die universale *Selbstverständlichkeit* „Welt und wir Menschen in der Welt“ als *Unverständlichkeit*, somit als Rätsel, als Problem enthüllt und in der einzigen möglichen Weise radikaler *Selbstbesinnung* wissenschaftlich verständlich macht. »

13. Cf. E. Fink, VI. *Cartesianische Meditation. Texte aus dem Nachlass Eugen Finks, mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls*, G. van Kerckhoven (ed.), Dordrecht, Boston, London, Kluwer 1988, *Husserliana Dokumente* Bd. II /2, p. 284 ; E. Fink, *Phänomenologische Werkstatt* 1 : *Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, Teilband 1, in : Eugen Fink Gesamtausgabe, Bd. 3.1. Freiburg, Karl Alber, 2006, p. 326 ; L. Landgrebe, *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburg : Schröder, 1949, p. 97-98.

- à partir de l'incompréhensibilité de ce que veut dire « je perçois » se fonde la phénoménologie de la perception ;
- à partir de l'incompréhensibilité de ce que veut dire « le temps passe » se fonde la phénoménologie de la conscience intime du temps ;
- à partir de l'incompréhensibilité de ce que veut dire « il y a autrui » se fonde la phénoménologie de l'intersubjectivité ;
- à partir de l'incompréhensibilité de ce que veut dire « on est dans le monde » se fonde l'ontologie phénoménologique du monde de la vie.

La dernière discipline, la métaphysique phénoménologique devrait se fonder à partir de l'incompréhensibilité de ce que veut dire « être » (pour la subjectivité transcendantale)¹⁴.

La phénoménologie naît et se nourrit de la tension entre la force énorme de ce qui va de soi, la force du sens commun, et l'effort du travail philosophique. Comme l'écrit Husserl :

[On voit] la tension constante entre la puissance de ce qui va de soi de l'attitude naturelle objective (la puissance du sens commun) et son opposé, l'attitude du « spectateur inintéressé ». ... Le monde est l'unique universum des choses qui vont de soi, qui sont prédonnées. Le phénoménologue, lui, vit d'avance dans le paradoxe de devoir considérer ce qui va de soi comme suspect, comme énigmatique, et de ne pouvoir cependant avoir d'autre thème scientifique qui celui-ci : transformer ce qui va de soi universellement de l'être de monde (pour lui la plus grande des énigmes) en quelque chose qui se comprenne¹⁵.

Notre tâche ne consiste pas à douter de ce qui va de soi, mais à le comprendre : on ne nie aucunement notre être en tant qu'homme, notre être au monde et l'existence du monde¹⁶. Mais on doit tout d'abord éviter des expli-

14. Cf. : « Ich verwickelte mich in neue, höchste umfassende Untersuchungen (<1> Phänomenologie der Person und der Personalitäten höherer Ordnung, der Kultur, der humanen Umwelt überhaupt ; <2> transzendentale Phänomenologie der “Einfühlung” und Theorie der transzentalen Intersubjektivität, <3> “transzendentale Ästhetik” als Phänomenologie der Welt rein als Welt der Erfahrung, <4> Zeit und Individuation, <5> Phänomenologie der Assoziation als Theorie der konstitutiven Leistungen der Passivität, <6> Phänomenologie des Logos, <7> phänomenologische Problematik der “Metaphysik” etc.). » (Lettre à A. Pfänder, 06.01.1931) *Husserliana Dokumente III : Edmund Husserl, Briefwechsel*, E. Schuhmann in & K. Schuhmann (eds.), Bd. III/2, Dordrecht : Kluwer, 1994, p. 180.

15. *Husserliana VI : Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, W. Biemel (ed.), 1954. p. 183-184 ; tr. fr. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. par G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 204-205. La traduction de Gérard Granel est ici légèrement modifiée en ce qui concerne les expressions « Macht der Selbstverständlichkeit », « vorgegebene Selbstverständlichkeiten » et « universale Selbstverständlichkeit » – G. Ch.

16. « Il ne peut donc y avoir de réalisme plus fort si par ce mot on n'entend rien de plus que : “je suis certain d'être un homme, qui vit dans ce monde, etc., et je n'ai pas là-dessus le

cations trop hâties qui ignorent ce problème. On ne doit pas éliminer par explication (*wegerklären*) l'incompréhensibilité foncière qui habite ce qui va de soi de la prédonation mondaine. Notre point de départ, c'est le monde en tant qu'« énigme transcendante ».

On dévoile l'*Unverständlichkeit* profonde des *Selbstverständlichkeit* mondaines ; cependant, la vie transcendante constituante que l'on analyse n'est pas une réponse universelle à toutes les questions possibles, mais elle est au contraire une nouvelle Fragedimension. On peut traiter l'énigme en tant qu'énigme et même en faire le thème de nos recherches : traiter le fait de croire à l'existence du monde comme une prétention¹⁷. Cela nous permettra de la traiter en tant que phénomène légitime, sans être captivé par la doxa.

Rappelons-nous que selon Eugen Fink, l'époche phénoménologique nous permet de sortir de l'« immersion dans la croyance au monde qui opère comme si elle allait de soi (*Versunkenheit in den selbstverständlich fungierenden Weltglauben*) » [Hua Dok II/2, 139 ; tr. fr. 175] pour nous amener à la restitution du même monde, mais, cette fois, philosophiquement explicité. Permettons-nous de citer une des ébauches finkiennes (destinée au remaniement de la 1^{re} Méditation Cartésienne) qui est relativement longue, mais très significative :

Le monde qui d'habitude va de soi, dont la connaissance et la familiarité ne font pas question, devient maintenant problématique dans toutes ses dimensions. Ce n'est qu'ainsi que nous obtenons alors le recul nécessaire par rapport à sa donation qui va naïvement de soi. Ce qui va de soi naturellement de la vie mondaine naïve ne se révèle qu'alors en tant que telle, à savoir thématisable comme ce qui

moindre doute". Mais c'est justement le grand problème que de comprendre cette "chose qui va de soi (*Selbstverständlichkeit*)". » [VI 190-191 ; tr. fr. 212-213]

17. « ...wird die Welt uns zum transzendentalen Rätsel. Die Selbstverständlichkeit ihres Seins und Soseins als eines bald richtig bald irrig und als eines schließlich durch Vernunft, durch Wissenschaft in Wahrheit zu erkennenden wird zur Unverständlichkeit. – Eine neue Fragedimension entspringt, die nach der transzendentalen Subjektivität, die durch phänomenologisch Reduktion erschlossen diejenige Subjektivität ist, in deren transzendentalem Leben die intentionale Leistung zustande kommt, durch die in natürlicher Selbstverständlichkeit Welt für uns ist und wir selbst Menschen sind, die Welt erkennen, und der Welt wiederum zugehörige Erkenntnisakte und Erkenntniswissenschaften haben, in denen das wahre Sein uns Menschen zu eignen wird. » [Husserl E. Manuscrit B I 5, 21a] ; « Ist diese geltungsmäßige und in höherer Stufen erkenntnis- und wahrheitsmäßige Aufeinanderzurückbezogenheit von Sein der Welt und Sein meiner und unserer Subjektivität nicht ein Rätsel, ein unverständliches aber vielleicht doch zu verstehendes, aufzuklärendes ? Ich kann doch, das Rätsel als Rätsel, die Unverständlichkeit des Seins der Welt und meines Menschentums in der Welt für mich, die Unverständlichkeit, wiefern da wirklich Sein begründet ist, zum Forschungsthema nehmen : also das Sein als bloßen Anspruch betrachten, als Anspruch in seiner "Selbstverständlichkeit" wirklich begründet und begründbar zu sein. » [B I 5, 82] Je suis reconnaissant au Prof. Dr Ulrich Melle pour la permission accordée par les Archives Husserl de Leuven de citer ces inédits husserliens.

va de soi naturel singulièrement énigmatique et manifeste à titre de problème philosophique stimulant. Aussi longtemps que nous vivons en elle, son caractère de ce qui va naturellement de soi nous la cache, elle est trop près de nous. Dans l'attitude méditative fondamentale qui met en question et entre parenthèses le monde lui-même en se délivrant de l'assujettissement à la tradition, caractéristique de la vie vécue jusqu'à présent, c'est justement ce qui va de soi naturel du monde de la vie qui nous est connu et familier qui devient incompréhensible. L'incompréhensibilité de ce qui va de soi naturel du monde, considérée du point de vue fondamental de l'universalité, est maintenant le problème initial de la philosophie en général. [Ibid., 138 ; tr. fr. 174]

Considérer l'incompréhensibilité de ce qui va de soi comme étant le problème initial est un geste assez radical, mais approprié à la phénoménologie. Nous voyons que pour la phénoménologie d'inspiration husserlienne, la vie de la conscience, de même que l'immersion irréfléchie au sein de la sphère de la doxa et des certitudes mondaines, représentent les sources principales de l'étonnement philosophique¹⁸. Mais pourquoi et comment ce qui va de soi dans la vie mondaine devient-il problématique ?

Traitons l'incompréhensibilité de ce qui va soi dans le cas d'être du monde en réalité effective. La thèse de l'existence du monde comme « réalité effective » (que l'on connaît sous le nom de la thèse générale de l'attitude naturelle) est dérivée de la présence d'un phénomène « monde » dans l'expérience concordante. Le fait que cette thèse – « le » monde est toujours là comme réalité effective (« *die* » *Welt ist als Wirklichkeit immer da*) – soit « naïve » du point de vue phénoménologique ne signifie pas qu'elle soit totalement fausse : dans cette thèse les traits caractéristiques de l'expérience sont implicitement constatés, les traits qui sont cachés derrière la postulation dogmatique de « l'objectivité ». Je pense que l'on pourrait déchiffrer le sens impliqué dans la thèse générale de l'attitude naturelle et reconstruire une autre thèse, une thèse phénoménologique qui porterait sur le rapport de l'expérience au monde ; pour cela, il faudrait réinterpréter phénoménologiquement les sens respectifs du « monde (*Welt*) » et de la « réalité effective »

18. Cf. : « Was ich jetzt einzig und allein zum theoretischen thema mache, was mein θαυμάζειν erregt und mich zu forschreitender Kenntnisnahme und, darauf gegründet, zu theoretischer Erkenntnis bestimmen soll, ist die subjektive Weise, in der alles, was für mich bisher da war, was bisher irgendwelches Thema war, mir als seiend gilt, für mich "bewußt" war. » *Husserliana VIII : Erste Philosophie* (1923-1924). Zweiter Teil : Theorie der phänomenologischen Reduktion, R. Boehm (ed.), Den Haag, M. Nijhoff, 1959, p. 420 ; « Eben die Selbstverständlichkeit der Seinsgewissheit der Welt, die Selbstverständlichkeit, in welcher das universal zu betrachtende erfahrend und erfahrend-denkende Leben in der Weltgewissheit standhalten und der Möglichkeit einer vernünftigen, wissenschaftlichen Welterkenntnis gewiss werden kann, ist zum Problem geworden. » [Husserl E. Manuscrit B II 4, 22b]

(*Wirklichkeit*) », ainsi que le sens de « toujours là (*immer da*) ». On pourrait la formuler comme suit : le phénomène « monde » est toujours présupposé (prédonné, constaté en tant que fait et anticipé) en tant qu'horizon (total et unitaire) des expériences concordantes. Le sens de l'existence du monde en « réalité effective » est constitué par la prédonation, par la présence actuelle et par l'anticipation de la concordance de l'expérience.

On a à faire ici avec le cas du devenir incompréhensible de ce qui va de soi ou, pour le dire autrement, le retrait de sens, l'« estrangement » [cf. Heidegger GA 45, 151-190]. Dans l'attitude naturelle, on est dans la situation d'une domination totale de ce qui va de soi ; on prend comme ce qui va sans dire la prédonation du monde avec ses aperceptions solidifiées et ses institutions symboliques qui valent sans être vraiment questionnées. Mais il y a aussi, effectivement, des moments où le caractère de ce qui va de soi se rompt et où il ne peut plus être pris comme ce qui va sans dire : devant les yeux surgit le sol de l'incompréhensibilité sur lequel s'appuie le prétendu « ce qui va de soi ».

Or, justement pour l'élucidation de ce phénomène de l'incompréhensibilité de ce qui va de soi ou de l'« estrangement », peut servir notre instrumentation de la philosophie-en-travail phénoménologique. On cultive l'enrichissement de ce qui va de soi de façon superficielle à travers toutes les questions ouvertes que l'incompréhensibilité foncière comporte. On suspend le caractère de ce qui va de soi, on démantèle les aperceptions solidifiées et les institutions symboliques, on les questionne à propos de leur origine phénoménologique.

Le sens du sensible

La phénoménologie husserlienne à l'épreuve de sa critique par Ernst Cassirer

JÉRÔME WATIN-AUGOUARD
(Université Paris-IV Sorbonne)

Parmi les nombreuses critiques que l'œuvre de Husserl suscita chez ses contemporains, l'une d'elles étonne particulièrement, tant elle peut apparaître, à première vue, contraire à l'esprit de la pensée husserlienne. Il s'agit de la critique formulée par Ernst Cassirer au troisième tome de *La philosophie des formes symboliques*, publié en 1929. Le projet général de l'ouvrage consiste en une compréhension nouvelle des produits de la culture, que sont le langage (objet du premier tome), le mythe (deuxième tome) et la connaissance (troisième tome), en les interprétant comme les multiples expressions d'une seule et même kactivité spirituelle : la fonction symbolique. Cassirer entend en établir la « grammaire », au moyen d'un « élargissement de la doctrine historique et traditionnelle de l'idéalisme »¹, élargissement qui se caractérise par l'abandon du « dualisme métaphysique » entre le « sensible » et le « spirituel »². En effet « le contenu constitutif de l'esprit ne se dévoile que par son extériorisation ; la forme idéelle ne peut être connue que par et dans l'ensemble des signes sensibles qu'elle utilise pour s'exprimer. »³ C'est à l'aune de cette exigence que Cassirer adresse à la phénoménologie husserlienne une critique virulente du partage qu'elle opère entre forme et matière, spirituel et sensible, noème et *hylē*. Plus précisément, la distinction entre forme et matière n'aurait ni pertinence ni légitimité *phénoménologiques* puisqu'elle ne serait qu'une « *distinctio rationis* »⁴ importée illégalement dans le

1. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil, Die Sprache*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1953, 1988, p. 19, trad. fr. Jean Lacoste, *La philosophie des formes symboliques, I. Le langage*, Paris, Minuit, 1972, p. 28. Nous noterons la pagination allemande en premier, suivie de la pagination de la traduction française. Désormais noté *PFS I*.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil, Phänomenologie der Erkenntnis*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1953, 1988, p. 225,

domaine phénoménal (et donc phénoménologique), c'est-à-dire dans un domaine qui est au contraire transi par la fonction symbolique, par la concrétion fonctionnelle et schématique d'une unité spirituelle et sensible. « Il n'y a dans la perspective de l'examen phénoménologique, pas plus de “matière en soi” [Stoff an sich] que de “forme en soi” [Form an sich]⁵ ». Cette thèse critique suscite les deux questions suivantes, auxquelles nous tenterons de répondre. Premièrement, un retour rapide au texte husserlien montre que la perspective phénoménologique ne conduit pas à l'opposition stricte d'une matière en soi et d'une forme en soi, mais bien à la conjonction de leur dualité et de leur unité. De fait, Husserl écrit au paragraphe 85 des *Ideen I*, que « cette dualité et cette unité remarquables de la *ὕλη sensuelle* et de la *μορφή intentionnelle* jouent un rôle dominant » « dans l'ensemble du domaine phénoménologique »⁶. S'il y a bel et bien dualité entre *hylé* et forme, le domaine phénoménologique husserlien recouvre également leur unité. Il semblerait ainsi que Cassirer en reste à leur seule dualité, et critique Husserl sans (suffisamment) prendre en compte le « rôle dominant » de leur dualité *et* de leur unité. Mais, en évoquant une « relation réciproque » et une « corrélation », Cassirer lui-même n'est-il pas obligé d'établir une certaine dualité, ou distinction, entre le sensible et l'intelligible, puisqu'une relation ou une corrélation suppose deux termes, dont les rapports mutuels n'abolissent pas leur distinction ? Si le sensible n'est que l'extériorisation de l'esprit, cela n'implique-t-il pas que l'esprit soit confronté à une extériorité distincte de lui ? De sorte que la première question à laquelle il est nécessaire de répondre est celle qui consiste à interroger la différence entre ces deux manières d'envisager le rapport entre matière et forme – et d'interroger, par là même, la raison pour laquelle Cassirer considère le rapport entre matière et forme chez Husserl comme un reste de « dualisme métaphysique ». Ce qui, en outre, constitue l'enjeu principal d'une telle discussion entre Cassirer et Husserl, est leur revendication commune d'une « perspective » et d'un « domaine » phénoménologiques. C'est au nom de « l'examen phénoménologique » que Cassirer conteste le rapport husserlien entre matière et forme. Ceci amène à la deuxième question : quelle est cette phénoménologie invoquée par Cassirer contre Husserl lui-même, qui n'admet nulle séparation entre forme et

trad. fr Jean Lacoste, *La philosophie des formes symboliques*, 3. *La phénoménologie de la connaissance*, Paris, Minuit, 1972, p. 321. Désormais noté *PFS III*.

5. *Ibid.*, p. 226, p. 231.

6. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Halle, Max Niemeyer, 1913, p. 172, trad. fr. Paul Ricoeur, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, Tome premier, Introduction générale à la phénoménologie pure*, Paris, Gallimard, 1950, p. 289. Désormais noté *Ideen I*.

matière, mais une « nouvelle forme de relation réciproque et de corrélation », forme qui, comme nous l'avons brièvement entrevu, recèle certaines ambiguïtés ? Le soupçon est en effet le suivant : à une corrélation intime et concrète constatée au plan phénoménal-empirique (c'est-à-dire, en termes husserliens, au sein de l'attitude naturelle) ne répondrait-il pas une distinction, certes rationnelle, mais en vertu d'une raison phénoméno-logique, dont témoigne le procédé – absent chez Cassirer – de la réduction ? Pour ce faire, nous retracerons le chemin qui conduit Cassirer à formuler sa critique, en partant tout d'abord de son concept majeur de « prégnance symbolique » (*symbolische Prägnanz*), pour en arriver au cœur de sa lecture de Husserl. Ce dernier, aurait, grâce à l'intentionnalité, permis de réfuter la théorie sensualliste, mais, à cause de la distinction qu'elle implique entre *noèse* et *hylè*, serait également retombé dans les erreurs de celle-ci. Nous verrons, par un retour au texte des *Ideen I*, que le rapport entre la matière et la forme implique une définition du phénomène que ne partage précisément pas Cassirer, et exige un positionnement eu égard à la question de la réduction phénoménologique.

LA PRÉGNANCE SYMBOLIQUE ET LE COMBAT CONTRE LE SENSUALISME : DE KANT À HUSSERL

Commençons par reprendre le fil argumentatif tissé par Cassirer dans le chapitre cinq du troisième tome de la *Philosophie des formes symboliques*. Ce chapitre vise à définir l'un des concepts centraux de son projet philosophique, à savoir la « prégnance symbolique » : « on doit entendre par là, précise-t-il, la façon dont un vécu de perception [*Wahrnehmungserlebnis*], en tant que vécu sensible, renferme *en même temps* [*zugleich*] un certain sens non intuitif qu'il amène à une représentation immédiate et concrète. Il ne s'agit pas alors de simples données “perceptives” sur lesquelles se grefferaient *ensuite* des actes “aperceptifs” qui serviraient à les interpréter, à les juger et à les transformer. C'est au contraire la perception elle-même qui doit à *sa propre organisation immanente* [*eigenen immanenten Gliederung*] une sorte d’“articulation” spirituelle et qui, prise dans sa texture intérieure, appartient aussi à une texture déterminée de sens [*bestimmten Sinnfügung*]. Elle n'est pas reçue seulement *après coup* dans cette sphère, mais paraît en quelque manière *née en elle et avec elle* [*als in sie hineingeboren*]. »⁷ Ces quelques lignes donnent un aperçu essentiel de ce que la

7. *PFS III*, p. 229, p. 235. Nous soulignons.

« véritable phénoménologie de la perception »⁸, élaborée par Cassirer, entend asseoir et même réhabiliter : la vérité propre de la perception, c'est-à-dire son immédiateté immanente, contre les reconstructions rationnelles, étrangères à l'acte même de percevoir, qui décomposent ce qui, au contraire, s'offre de prime abord comme indécomposable et intimement entrelacé. La perception n'est pas le résultat d'une synthèse qui unirait des éléments hétérogènes, mais elle est dès le départ cette unité immédiate – le sensible « en même temps » que le sens. La perception n'est donc pas la naissance d'un sens du sensible à partir de matériaux dénués de toute valeur spirituelle, qu'il serait possible de dégager comme tels, mais elle est la preuve, en acte, que le sens *est déjà né* dans le sensible, avec le sensible. La perception, comme prégnance symbolique, témoigne d'une co-naissance du sensible et du spirituel, et non de l'émergence progressive de celui-ci à partir de celui-là. La philosophie des formes symboliques s'oppose ainsi radicalement au sensualisme qui « entend rendre compte de la “forme” spirituelle en la reconvertisant en matière sensible et en montrant comment la simple contiguïté, la réunion et l'enchaînement empirique d'impressions sensibles suffisent pour produire cette forme »⁹. Cassirer se réfère, par la suite, à « une transformation et une correction méthodologique du principe de cette thèse [sensualiste] », « venues de deux sources différentes », et qui « ont préparé le terrain à une intelligence plus profonde, critique et phénoménologique, de la perception »¹⁰. Ces deux sources historiques sont, d'une part, la critique transcendantale de Kant et, d'autre part, la phénoménologie de Husserl. Ces deux références sont aussi élogieuses que critiques, et à leur occasion Cassirer met l'accent sur un problème décisif partagé par les deux auteurs. Si Kant comme Husserl ont permis de réfuter l'empirisme et la psychologie sensualiste, pour l'un à travers le concept de « synthèse de l'entendement », pour l'autre grâce à celui d'« actes donateurs de sens », et plus largement d'intentionnalité, tous deux n'auraient pas été suffisamment conséquents, et auraient laissé un certain résidu de sensualisme au cœur même de leur philosophie. Ce résidu concerne le statut de la matière. Si nous nous concentrerons sur la lecture que fait Cassirer de Husserl, il n'est pas inutile de présenter au préalable le constat qu'il adresse à la philosophie kantienne.

Kant avait bien vu, rappelle Cassirer, que les impressions sensibles de l'empirisme supposaient une force originale et irréductible qui seule pouvait former des objets, que toute réceptivité supposait nécessairement une activité, celle de l'entendement et de ses synthèses : « l'entendement, commente

8. *Ibid.*, p. 219, 224.

9. *Ibid.*, p. 218, 223.

10. *Ibid.*, p. 219, 225. Nous soulignons.

Cassirer, est l'expression transcendante simple de ce *phénomène fondamental* [Grundphänomen] : toute perception, en tant qu'elle est consciente, doit toujours et nécessairement être une perception formée »¹¹. Nulle perception possible sans synthèse transcendante, ce qui signifie que « les concepts purs de l'entendement » sont immanents à l'acte même de percevoir et ne s'y ajoutent pas comme de l'extérieur. La perception ne témoignerait ainsi d'aucune hétérogénéité ni diachronie de la matière et de la forme, mais bien plutôt de leur homogénéité et de leur synchronisation au sein d'une « unité synthétique ». Mais, remarque Cassirer, si la *Critique de la raison pure* s'inscrit ainsi en faux contre l'atomisme des sensations, et contre « les présupposés méthodologiques de la psychologie antérieure, [elle] n'en continue pas moins à parler la langue de cette même psychologie. »¹² Cette langue, celle des facultés de l'âme comme « réalités psychiques indépendantes », prouverait, au contraire de ce qui a été conquis avec le concept transcendental d'entendement, qu'une pure réceptivité s'adosserait à une spontanéité constituant l'expérience. Contre le point de vue de la fonction, qui entend interroger non pas la « genèse de l'expérience » [*der Entstehung der Erfahrung*]¹³ mais son « pur statut » [*ihres reinen Bestandes*], sa validité objective, surgirait *in fine* le point de vue de la substance, sous lequel « l'entendement ressemblerait à un magicien et à un nécromancien qui animerait la sensation “morte” et l'éveillerait à la vie de la conscience »¹⁴. Cassirer pose alors la question, qu'il posera également à Husserl, quelques lignes plus tard : « peut-on se demander encore comment quelque chose comme une signification “provient” d'une simple existence étrangère à la signification, comment un sens sort de la simple “matière première” de la sensation comme de quelque chose qui, dans son principe, serait étranger au sens [*Sinnfremden*], une fois cette même extériorité au sens reconnue comme une pure fiction ? »¹⁵ En somme, si toute matière est d'emblée matière formée, si toute impression sensible est déjà impression perceptive, signifiante, – si tout est sens – pourquoi maintenir un non-sens qui n'aurait aucune effectivité, et dont le seul rôle serait de servir de point d'appui à la naissance du sens ? La question, en dehors de la validité de cette lecture eu égard au texte kantien, est celle du statut et de la nécessité de ce point d'appui au sein d'une phénoménologie de la perception. Car si nous ne rencontrons jamais, *effectivement*, de sensation nue, si toute rencontre sensible *empirique* possède toujours un sens et témoigne d'une texture spiri-

11. *Ibid.*, p. 220, 225. Nous soulignons.

12. *Ibid.*, p. 220-221, 226.

13. *Ibid.* p. 221, 226.

14. *Ibid.*, p. 221, 27.

15. *Ibid.*, p. 222, 227.

tuelle, force est de constater que quelque chose comme une matière irréductible oppose sa résistance à notre toucher, sollicite notre ouïe, s'impose à notre regard et qui, sans être dénué de signification, est *autre chose* que du sens. Le fait que cette altérité de la matière – qui n'en fait pas pour autant une « sensation “morte” », mais qui lui accorderait une vie propre – soit toujours mêlée à l'unité perceptive du sens et du sensible interdit-il au discours philosophique de rendre compte de cette « extériorité au sens », de lui conférer un statut qui ne soit pas celui d'une pure fiction, quitte à opérer un recul vis-à-vis du plan empirique et effectif où se déploie la perception immédiate ? Nous verrons que la lecture de Husserl par Cassirer pose nettement cette question et ce soupçon.

L'analyse de la phénoménologie husserlienne, qui s'appuie sur les *Ideen I* et les *Recherches logiques*, débute par la reconnaissance de son mérite, celui d'avoir indéniablement tracé « la frontière avec le sensualisme »¹⁶. À l'instar du concept kantien d'entendement et de synthèse par lequel l'unité indépassable de la matière et de la forme, de l'intuition et du concept avait été conquise, le concept husserlien d'intentionnalité permet de briser la relation sensualiste et empiriste d'inclusion, d'inhérence ou d'assimilation entre le sujet et l'objet, la conscience et la réalité. « Car, quand Husserl parle d'actes conférant signification ou donateurs de sens [*bedeutungsverleihenden oder sinngebenden Akten*], grâce auxquels un objet se représente à la conscience, il ne laisse planer aucun doute sur le fait qu'aucune espèce d'analogie tirée du monde réel ne saurait éclaircir cette relation du représentant au représenté. »¹⁷ Entre l'acte et l'objet qu'il vise, il n'y a plus d'« être » ou de « résidence de l'un dans l'autre »¹⁸, ni non plus, par conséquent, de copie ou d'image de l'objet visé au sein de la conscience censée expliquer la possibilité d'une relation entre une immanence psychique et une extériorité réelle. Citant le paragraphe 90 des *Ideen I* dans lequel Husserl critique cette « conscience de copie » [*Abbildungsbewusstseins*] qui impliquerait une régression à l'infini – de l'objet à l'image comme élément réel inclus dans la conscience, et de cette image à une image de l'image, et ainsi de suite – Cassirer reconnaît l'originalité et le bien-fondé de cette relation intentionnelle, qui rend compte du rapport entre la conscience et la réalité précisément, et paradoxalement, en opérant une distinction rigoureuse entre les deux termes, qui empêche toute intrusion du réel, à titre d'image, dans la conscience : « c'est à des antinomies de ce style [à la régression à l'infini] qu'on aboutit dans tous les cas [...] où l'on oublie que le rapport fondamen-

16. *Ibid.*, p. 224, 229.

17. *Ibid.*, p. 223, 228-229.

18. *Ibid.*, p. 223, 229.

tal de la “représentation” ou de l’“intention” est la condition de possibilité de toute connaissance d’objet, et donc qu’on ne doit rien admettre dans sa description qui appartienne à ce qui n’est rendu possible que par lui, autrement dit au monde des choses lui-même, en tant que partie réelle [*reeller Teil*] de ce monde ou événement réel [*reelles Vorkommnis*] en lui. »¹⁹ Mais, là encore, c’est le statut de la matière au sein de ce rapport intentionnel qui conduit Cassirer à souligner la porosité de la frontière avec le sensualisme, et, davantage, à dénoncer « un reste de ce dualisme qui, imposant une « rupture entre le “physique” et le “psychique”, substitue entre le “corps” et l’“âme” une différence de substance à une corrélation »²⁰. La violence de la critique intrigue, puisque Husserl lui-même n’avait de cesse de combattre toute conception substantialiste, et d’abord celle de Descartes, pourtant père – mais père inconséquent pourrait-on dire – de la réduction phénoménologique, et puisque l’ambition même de la phénoménologie est précisément de rompre avec la métaphysique de la substance. L’hypothèse que nous essayerons d’attester soutient que ce supposé dualisme entre la forme et la matière, le sens et le non-sens, ne met pas tant en jeu l’opposition d’une philosophie de la fonction face à une philosophie de la substance, mais plutôt celle d’une phénoménologie en régime de réduction face à une phénoménologie refusant toute suspension du monde naturel et toute reconduction de l’empirie à une sphère transcendantale susceptible d’être l’objet d’une expérience originale.

L’AUTRE SENS DE LA FONCTION : LE POINT DE VUE DE LA CONSTITUTION ET LE PROBLÈME DE LA RÉDUCTION PHÉNOMÉNOLOGIQUE.

Examinons donc le rapport entre matière et forme dans la phénoménologie husserlienne, et plus précisément, dans le vocabulaire des *Ideen I*, entre *noèse* et *hylè*. Le paragraphe 85 est tout entier consacré à cette distinction, et débute par un rappel des acquis des paragraphes précédents, et même des *Recherches logiques* : « Nous avons déjà indiqué plus haut, en caractérisant le flux du vécu comme l’unité d’une conscience, que l’intentionnalité, abstraction faite de ses formes et de ses degrés énigmatiques, ressemble à un milieu universel [*universellen Medium*] qui finalement porte en soi tous les vécus, même ceux qui ne sont pas caractérisés comme intentionnel. » Mettant de côté « les profondeurs obscures de l’ultime conscience qui constitue toute temporalité du vécu », Husserl précise que les présentes analyses se situent plutôt sur le plan « des vécus qui s’offrent à la réflexion immanente en tant

19. *Ibid.*, p. 229, 224.

20. *Ibid.*, p. 230, 225.

que processus temporels unitaires »²¹. Deux remarques tout d'abord, qui vont servir de fils conducteurs pour les analyses qui suivront, et qui semblent confirmer l'hypothèse de lecture précédemment exprimée. Premièrement, l'intentionnalité présente cette caractéristique paradoxale de contenir, en elle-même, son autre : elle « porte en soi tous les vécus, *même ceux qui ne sont pas caractérisés comme intentionnels* ». Ceci implique une distinction entre l'intentionnalité comme « milieu universel » et le caractère intentionnel d'un vécu, saisi dans son opposition aux vécus non-intentionnels. Deuxièmement, ces vécus, intentionnels et non-intentionnels, sont considérés, du point de vue phénoménologique, en tant qu'ils « s'offrent à la réflexion immanente ». Mais cette réflexion n'est pas psychologique, au sens d'une saisie empirique de vécus contingents. Les vécus dont il s'agit sont des vécus purs, réduits, c'est-à-dire obtenus par la réduction phénoménologique, par la mise hors-circuit de toute transcendance mondaine, et considérés du point de vue eidétique, du point de vue de leur teneur essentielle. Par conséquent l'inclusion, paradoxale, de la non-intentionnalité de certains vécus au sein de la sphère même de l'intentionnalité, doit être comprise comme un résultat de la réduction, et mise en lumière par une réflexion proprement phénoménologique et non psychologique. Peut-être est-ce là une évidence, mais qui n'en possède pas moins son importance lorsqu'il s'agit de comprendre le sens de la critique formulée par Cassirer, lui qui, à aucun moment de ses analyses concernant la phénoménologie husserlienne, ne mentionne la méthode de réduction. Qu'en est-il donc des vécus non-intentionnels et de leur relation au milieu universel intentionnel qui les « porte » ? Ils désignent « tous les vécus qui dans les *Recherches logiques* étaient désignés du nom de “contenus primaires” [*primäre Inhalte*] », c'est-à-dire certains « vécus “sensuels” », « data de couleurs, les data de toucher, les data de son etc. », ou encore les « data hylétiques » qui composent le vécu total, proprement intentionnel, grâce à leur animation, leur donation de sens [*Sinngebung*] qui s'effectue au moyen de la « *μορφή intentionnelle* ». Cette dernière, qui « informe [*formt*] la matière pour en faire un vécu intentionnel », prend le nom de « moment noétique » ou de « noèse »²², elle est le moment du sens. Husserl procède à une décomposition de l'unité intentionnelle afin de mieux montrer sa réalisation concrète : « c'est à partir de cette couche [noétique], et à partir de l'élément sensuel qui en soi n'a rien d'intentionnel que se réalise [*zustande kommt*] précisément le vécu intentionnel concret. »²³ Comme s'il s'agissait de déplier ce qui, avant la réduction, se présentait comme indémêlable, comme allant de

21. *Ideen I*, § 85, p. 287-288, 171.

22. *Ibid.*, § 85, p. 291, 174.

23. *Ibid.*, § 85, p. 189, 172.

soi, c'est-à-dire de montrer intuitivement la réalisation en-deçà du déjà réalisé. C'est précisément sur ce point que Cassirer adresse sa critique :

Mais on doit reposer ici aussi la question : cette “réalisation” [« *Zustandekommen* »] elle-même appartient-elle à ce qu’on peut montrer en phénoménologie pure ? Alors que la phénoménologie comme telle demeure nécessairement dans la sphère du sens et de l’intentionnalité, *peut-elle aussi vouloir ne serait-ce que désigner l’étranger au sens* [Nous soulignons] ? La “remarquable dualité et unité de la *hylé* sensible et de la *morphé* intentionnelle” a beau en effet s’imposer à chaque instant, nous autorise-t-elle pour autant à parler de “matières sans forme” ou de “formes sans matière” ? Un tel découpage peut bien appartenir en un sens à l’outillage [*Rüstzeug*] de notre analyse de la conscience, mais nous est-il permis d’importer [*hineinverlegen*] cette division analytique [*analytische Scheidung*], cette *distinctio rationis*, dans les phénomènes, dans les pures “données” de conscience elles-mêmes ?²⁴

Peut-on, tout d’abord, reprocher à Husserl d’importer un « outillage », c’est-à-dire une distinction méthodologique conceptuelle, dans le domaine phénoménal, alors même qu’il affirmait clairement que « la méthode n’est pas quelque chose qu’on importe ou qu’on puisse importer du dehors dans un domaine quelconque »²⁵ mais qu’au contraire c’est la région eidétique, le type de phénomène envisagé, qui commande et prescrit la méthode et les outils conceptuels ? Là encore, à l’instar du reproche de substantialisme, la critique paraît trop radicale, et trop opposée à l’esprit même de la phénoménologie husserlienne, pour être acceptable telle quelle. Il faudrait, dès lors, envisager la question de l’importation eu égard au domaine phénoménal, au sens du phénomène propre aux deux auteurs. La distinction matière/forme serait ainsi une *distinctio rationis* exigée par le sens husserlien du phénomène, mais qui serait par conséquent illégitime d’appliquer au phénomène, au sens de Cassirer. Quel est donc le sens du phénomène de la phénoménologie husserlienne ? Dans l’introduction des *Ideen I*, Husserl présente le « domaine de la phénoménologie au sens propre » comme « libre horizon des phénomènes considérés dans leur pureté transcendantale », c’est-à-dire non pas des « phénomènes réels [*realer*] du monde », mais des « phénomènes qui ont subi les réductions transcendantales »²⁶. Et la réduction donne accès à la conscience, aux structures intentionnelles, aux « pures “données” de conscience » comme vécus purs immanents. De sorte que le phénomène coïncide avec les effectuations (*Leistungen*) de la subjectivité transcendantale, c’est-à-dire avec tout « vécu intentionnel concret » réalisant une « dona-

24. *PFS III*, p. 225-226, 231.

25. *Ideen I*, § 76, p. 246, 144.

26. *Ibid.*, p. 6-7, 3-4.

tion de sens ». C'est ce retour à la sphère immanente et intentionnelle de la conscience qui amène à distinguer les vécus proprement intentionnels de ceux qui ne possèdent pas ce caractère. Il peut paraître paradoxal qu'une telle mise en lumière de l'intentionnalité implique d'identifier, en son sein même, ce qui n'est pas intentionnel. Et pourtant, comme les extraits suivants le montrent, exhiber les donations de sens cachées nécessite d'exhiber également ce qui n'est pas du sens, mais qui sert de fondement (au sens large) ou de point d'appui à la naissance du sens, aux « fonctions noétiques », fondement sans lequel les donations de sens, dans le cadre de la perception, fonctionneraient à vide. « Au lieu de se borner à l'analyse et à la comparaison, à la description et à la classification attachées aux vécus pris isolément, on considère les vécus isolés du point de vue “téléologique” de leur fonction [Funktion] qui est de rendre possible une “unité synthétique”. »²⁷ Cette unité synthétique correspond au plan noématique, au corrélat objectif de l'intentionnalité, c'est-à-dire à « cet élément “transcendantalement constitué” “sur le fondement” des vécus matériels “par le moyen” [durch] des fonctions noétiques »²⁸. Considérer téléologiquement les vécus revient ainsi à considérer leur fonction constituante, et à donner à chacun leur rôle constitutif ; les vécus matériels, les data hylétiques, et par conséquent la « phénoménologie hylétique », « *d'un point de vue fonctionnel*, n'a de signification qu'en tant qu'elle fournit une trame [Einschläge] possible dans le tissu [Gewebe] intentionnel, une matière possible pour des formations intentionnelles »²⁹. La matière husserlienne, si elle est dénuée de sens, est néanmoins toujours en vue du sens. Et c'est la définition du phénomène comme vécu intentionnel réduit et *orienté vers* la constitution du sens qui oblige à ne pas saisir d'emblée le « noème complet », le sens déjà constitué comme unité d'une matière et d'une forme, mais le mouvement même de sa constitution, par le *jeu téléologique* de ses éléments, lesquels n'ont donc aucunement un statut substantiel, mais bien fonctionnel, au sens de la « constitution des objectivités de conscience »³⁰ [*Konstitution der Bewusstseinsgegenständlichkeiten*]. C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre « l'élément sensuel qui en soi n'a rien d'intentionnel »³¹. Lorsque Cassirer critique l'usage fait par Husserl des expressions « matières sans forme » et « formes sans matière », il oublie qu'il ne s'agit que de « deux possibilités laissées en suspens »³² puisque le cadre des *Ideen I* est précisément celui de la fonction téléologique des vécus, et

27. *Ibid.*, § 86, p. 295, 176.

28. *Ibid.*, § 97, p. 339, 204.

29. *Ibid.*, § 86, p. 298, 178. Nous soulignons.

30. *Ibid.*, § 86, p. 294, 176.

31. *Ibid.*, § 85, p. 289, 172.

32. *Ibid.*, § 85, p. 290, 173.

qu'en aucun cas la matière n'y est analysée pour elle-même, mais bien plutôt comme « trame » du « tissu intentionnel ». Plus avant dans le texte, au paragraphe 36, Husserl écrit à propos des « data de sensation » [*Empfindungsdaten*] : « on voit aisément en effet que tout moment réel [*reelle*] inclus dans l'unité concrète d'un vécu intentionnel ne possède pas lui-même le caractère fondamental de l'intentionnalité. [...] En tant que contenu qui figure [*darstellender*] le blanc du papier tel qu'il nous apparaît, il est porteur d'une intentionnalité [*Träger einer Intentionalität*], mais il n'est pas, lui-même, la conscience de quelque chose »³³. L'intentionnalité a besoin d'être portée, elle a besoin de « points d'appuis nécessaires » [*notwendige Anhaltspunkte*] qui « constituent l'acte » [*bauen den Act auf*], « rendent l'intention possible », mais qui « ne sont pas les objets représentés dans l'acte »³⁴. La distinction matière/forme n'est donc pas une *distinctio rationis* illégalement importée du dehors dans le phénomène, mais une structure nécessairement impliquée par la définition du phénomène comme vécu intentionnel constituant le sens (et non comme sens déjà constitué). L'autre du sens participe ainsi de sa naissance. Ce n'est pas tant que la phénoménologie puisse « vouloir désigner l'étranger au sens », elle le doit, en vertu de son sens propre du phénomène. La distinction matière/forme n'est illégitime que du point de vue de la phénoménologie de Cassirer. En effet, ce dernier formule dans le premier tome de la *Philosophie des formes symboliques*, la définition suivante du phénomène : « L'unité de la matière et de la forme de la conscience, du “particulier” et du “général”, des “moments du donné sensible” et des “moments de la pure mise en ordre” constitue *ce phénomène originairement connu et certain* [ursprünglich-gewisse und ursprünglich-bekannte Phänomen] *dont doit partir toute analyse de la conscience* »³⁵. Mais de quelle originalité s'agit-il ? Et quelle est la nature de cette certitude ? Pour illustrer et appuyer son concept de « prégñance symbolique », Cassirer étudie, dans le troisième tome, les « phénomènes d'expression », qui témoignent du fait que les « racines » de la perception « ne consistent pas dans les “éléments” de l'impression sensible, mais dans des caractères expressifs [*Ausdruckscharakteren*] originels et immédiats. »³⁶ Cassirer se réfère ici aux premières expériences perceptives mises en lumière par la *Gestaltpsychologie*, et notamment par Kurt Koffka, lequel avait montré que « ce n'est pas aux couleurs simples que le nourrisson prend intérêt, mais aux

33. *Ibid.*, § 36, p. 117-118, 65.

34. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen (zweiter Band, erster Teil)*, 2^e édition, Halle, Max Niemeyer, 1913, p. 374, trad. fr., Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, *Recherches logiques*, tome 2, deuxième partie, Paris, PUF, 1961, p. 176.

35. *PFS I*, p. 48, 40.

36. *PFS III*, p. 82, 78.

figures humaines » et que « le visage de la mère est connu de l'enfant dès le second mois »³⁷. De même fait-il référence à l'expérience mythique, où « le sens expressif adhère [*haftet*] [...] à la perception même, dans laquelle il se trouve saisi et “éprouvé” immédiatement »³⁸, où chaque réalité perçue exprime d'emblée quelque puissance spirituelle, expression qui jouit d'une « prévalence naïve et presque illimitée »³⁹. Cette « structure première du monde mythique »⁴⁰ et cette expérience originaire du visage nous montrentraient ainsi que « toute réalité effective [*alle Wirklichkeit*] que nous saisissons est moins, dans sa forme originaire [*ursprüngliche Form*] »⁴¹, celle d'un monde précis de choses, érigé en face de nous, que la certitude d'une efficience vivante [*lebendige Wirksamkeit*], éprouvée par nous. Or cet accès au réel ne nous est pas donné dans la sensation en tant que *datum sensible*, mais seulement dans le phénomène originaire [*Urphänomen*] de l'expression et de la “compréhension” de type expressif. Sans le fait qu'un sens expressif se manifeste dans certains vécus perceptifs, l'existence resterait muette pour nous. »⁴² Le « phénomène fondamental » (*Grundphänomen*) que Cassirer avait relevé chez Kant (toute perception est une perception formée) se revendiquerait ainsi en tant que « phénomène originaire » (*Urphänomen*), d'une originarité historique ou génétique au sens psychologique (relevant, en langage husserlien, d'une temporalité mondaine), et d'une certitude propre à celle de la vie naïve et de son efficience immédiate. On retrouve, ici, cette exigence de saisir l'organisation immanente et immédiate de la perception, immanence et immédiateté qui interdisent toute décomposition, fût-elle opérée au niveau fonctionnel-constitutif : on ne décompose pas l'expressivité, au risque de perdre sa vérité propre, son « effectivité » et son « efficience vivante ». Le phénomène d'expression, comme « phénomène originaire » impose de le saisir à même sa naïveté ou sa vivacité première. Au contraire de Husserl, aux yeux duquel la vérité de toute apparition, et par conséquent le sens authentique du phénomène, ne se conquièrent que par la violence d'une réduction instaurant deux sphères, l'une naïve et empirique (l'attitude naturelle), l'autre scientifique et transcendante (l'attitude phénoménologique). Deux extraits permettent de saisir la nette différence entre les deux auteurs – et de saisir par là même l'enjeu de cette différence, à savoir la réduction. Le premier est de Husserl :

37. Kurt Koffka, *Die Grundlagen der psychischen Entwicklung*, Osterwieck am Harz, p. 94, cité par Cassirer, *PFS III*, p.81, 76.

38. *PFS III*, p. 84, 80.

39. *Ibid.*, p. 84-85, 80.

40. *Ibid.*, p. 88, 84.

41. Nous modifions la traduction de Jean Lacoste qui traduisait par « forme primitive », afin de mieux mettre en valeur le lien avec la notion d'« *Urphänomen* ».

42. *Ibid.*, p. 90, 86.

On ne prétend pas, par exemple, que les contenus matériels [*stoffliche Inhalte*], disons les contenus de couleur qui s'esquissent, soient présents dans le vécu de perception [*Wahrnehmungserlebnis*] exactement comme ils le sont dans le vécu *analyseur* [analyisierende Erlebnis]. Dans le vécu de perception, [...] ils étaient contenus à titre de moments réels [*reelle*], mais ils n'y étaient pas perçus, ils n'étaient pas saisis comme objets. Or dans le vécu *analyseur* ils sont traités comme objets, ils sont le point de mire [*Zielpunkte*] de fonctions noétiques qui, tout à l'heure, n'étaient pas présentes. Bien que cette matière soit encore chargée de sa fonction figurative, celle-ci a elle-même subi une altération essentielle. [...] Il est manifeste que cette distinction a une portée essentielle pour la méthode phénoménologique.⁴³

Ce texte est particulièrement précieux, puisqu'il précise le statut de la matière non-intentionnelle eu égard à la méthode fondamentale de la réduction. Si, comme le rappelait Husserl dans les *Recherches logiques*, « je ne vois pas des sensations de couleur mais des objets colorés, je n'entends pas des sensations auditives mais la chanson de la cantatrice »⁴⁴, une fois l'analyse et le recul réflexif effectués, ou, si l'on se place dans le cadre des *Ideen I*, une fois la réduction opérée, ces sensations deviennent alors visibles à titre de « point de mire des fonctions noétiques », non pas pour le vécu de perception, mais pour le « vécu *analyseur* », c'est-à-dire pour le « spectateur phénoménologique » qui démêle et dénoue les fonctions intentionnelles enchevêtrées dans l'attitude naïve oublieuse de sa dynamique propre. Ce qui, en aucun cas, n'est objet pour le vécu de perception devient, précisément, un objet lorsqu'il s'agit d'élucider les origines cachées de ce vécu. Ce qui, pour Husserl, est un gain essentiel (l'expérience transcendante à laquelle ouvre la méthode phénoménologique), est, pour Cassirer, une perte malheureuse :

On ne parvient en réalité aux data de la “simple” sensation – comme clair ou sombre, chaud ou froid, rugueux ou lisse – qu'en laissant de côté une couche fondamentale et primitive de la perception, en la déblayant [*abtragen*] pour ainsi dire, dans une intention théorique précise.⁴⁵

Le point de vue husserlien de la fonction – celui des problèmes de constitution de l'objectivité – déblayerait ainsi ce que la fonction au sens de Cassirer tente de mettre en valeur : l'intégration jusqu'à l'entrelacement du sensible et du spirituel. La question du rapport entre forme et matière met ainsi en exergue la question fondamentale de « l'intention théorique » des deux auteurs, et plus encore des deux phénoménologies qu'ils élaborent. Cette question est celle de l'équilibre entre gain et perte : que gagne-t-on avec la réduction, qu'y perd-on ?

43. *Ideen I*, §98, p. 341, 205. Nous soulignons.

44. *Logische Untersuchungen*, op. cit., p. 374, trad. fr. p. 176.

45. *PFS III*, p. 89, 85.

La vie naïve gagne-t-elle sa vérité propre au sein d'une vie transcendantale qui ne serait peut-être pas en mesure de rendre compte de toute son expressivité ? Mais une philosophie qui tente de réhabiliter la vérité immanente de la vie perceptive peut-elle faire l'économie d'une justification transcendantale de cette dernière ? La question de la réduction – et de son absence chez Cassirer – a du moins permis d'établir cette distinction : alors que Cassirer entend s'installer dans la vie immédiate du sens incarné et du sensible spirituel, vie où tout fait sens, où tout s'exprime d'emblée, Husserl, en décomposant, en « déblayant » cette vie naïve, met au jour, dans la sphère même de l'intentionnalité, l'autre du sens, la sensation. L'activité symbolique, en tant qu'« activité du sensible lui-même »⁴⁶, par laquelle la matière elle-même est esprit, témoignerait à l'inverse d'un empire du sens, qui ne souffrirait ainsi d'aucune altérité. Mais alors, en quelle mesure Cassirer peut-il définir la fonction symbolique comme corrélation, si les deux termes corrélates n'en forment qu'un seul ? La notion même de matière joue-t-elle encore un rôle pertinent dans *La Philosophie des formes symboliques* ?

LA MATIÈRE NUE COMME « CONCEPT LIMITÉ »

À notre connaissance, Cassirer ne s'exprime jamais clairement, dans *La philosophie des formes symboliques*, sur le statut de la matière et de l'impression passive : tout s'y déroule de telle manière que l'activité symbolique ne s'établit qu'en s'appuyant contre une passivité qui n'est jamais thématisée comme telle. Pourtant, à l'occasion d'une discussion critique avec Konrad Marc-Wogau⁴⁷ en 1938, Cassirer écrit « De la logique du concept de symbole », un article qui livre une explication particulièrement intéressante du statut de la matière comme « concept limite » :

La “matière” [*die “Materie”*] de la perception comme je l'entends, n'est pas un être réel [*ist kein reales Sein*] qui puisse être isolé et, ainsi mis à l'écart, exhibé tel un donné pur [*als eine Gegebenheit*], un datum psychologique [*als psychologisches Datum*]. C'est plutôt un concept limite [*Grenzbegriff*] auquel sont amenés la réflexion et l'analyse critique de la connaissance [*die erkenntniskritische*

46. *PFS I*, p. 29, 20.

47. Konrad Marc-Wogau (1902-1991) était un philosophe suédois, d'origine russe. Son ouvrage, *Inhalt und Umfang des Begriffs*, publié en 1936, défend une théorie du concept opposée à celle de Frege, Russel, Rickert et Cassirer, soutenant que le concept n'est pas nécessairement lié à son extension, à l'ensemble des objets auxquels il s'applique, mais davantage à ses caractéristiques internes, à son intention. C'est dans ce cadre qu'il critique le concept de symbole élaboré par Cassirer, lequel se trouve, à cette époque, en Suède (où il résida de 1934 à 1941).

Reflexion und die erkenntnikritische Analyse] qui n'ont aucune raison de renoncer à l'employer, aussi longtemps qu'elles restent à tout moment conscientes de sa structure logique particulière [*eigentümlichen logischen Struktur*], c'est-à-dire qu'elles le comprennent et le voient lucidement *comme* précisément un concept limite. Il sert alors non pas à affirmer un être spécifique, autonome, absolu face au monde des purs phénomènes de forme [*rein Formphaenomene*], mais plutôt à mettre en évidence [*aufzuweisen*] des relations déterminées [*bestimmte Beziehungen*] au sein même de ces phénomènes.⁴⁸

Cassirer y établit une distinction cruciale entre ce qui est donné, comme « *datum psychologique* », et la « *réflexion* » et « *l'analyse* » propre à la critique de la connaissance qui prend ce donné comme objet de son discours. Cette réflexion et cette analyse interprètent le donné comme « *phénomène de forme* » (comme prégnance symbolique), caractérisé par des « *relations déterminées* ». On reconnaît, sous ce concept de relation, celui de fonction symbolique, dont l'opération consiste précisément à mettre en relation un signe sensible et un sens idéal, à rapporter, par exemple, un objet de l'espace au tout de l'expérience spatiale qu'il représente (*vertreten*). Mais la thèse nouvelle consiste à affirmer que ces relations sont mises en évidence grâce à la matière en tant que concept limite. La réflexion et l'analyse forment un concept qui n'est, comme tel, pas donné, qui n'est pas un « *être réel* » (*reales Sein*) pour pouvoir expliquer et interpréter le champ de ce qui se donne comme formes symboliques, comme « *phénomènes de forme* ». Mais cette distinction entre le champ de l'analyse et celui du donné n'est-elle pas celle qu'opère Husserl dans les *Recherches logiques* entre le « *vécu de perception* » et le « *vécu analyseur* »⁴⁹ ? Entre les deux types de vécu, les contenus matériels subissent une altération : de matière figurative dans l'un, ils deviennent les « *points de mire de fonctions noétiques* ». La matière donnée dans la perception n'est pas celle de l'analyse phénoménologique, mais n'est explorable que par celle-ci. La matière, perçue naïvement, devient, en régime phénoménologique, le support d'une fonction noétique qui sert justement à mettre en évidence le sens même de la matière perceptive. N'est-ce pas la même fonction que celle de la matière comme concept limite dont le rôle est de mettre également en évidence les « *relations* » des « *phénomènes de forme* » qui constituent ce qui nous est donné dans l'expérience ? La suite du texte de Cassirer semble confirmer ce rapprochement :

48. Ernst Cassirer, « *Zur Logik des Symbolbegriffs* », in *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956, p. 212-213, trad. fr., « *De la logique du concept de symbole* », *Trois essais sur le symbolique*, traduit de l'allemand par Jean Carro, avec la collaboration de Joël Gaubert, Paris, Cerf, coll. Passages, 1997, p. 124-125. Traduction légèrement modifiée. Désormais noté *WW*.

49. *Logische Untersuchungen*, op. cit., p. 374, trad. fr. p. 176.

Et en ce sens purement relationnel, nous pouvons aussi parler de data sensibles “primaires” déterminées, même si nous rejetons pour elles l’hypostase du sensualisme qui équivaudrait justement à les absolutiser. Nous pouvons dire qu’il entre dans notre saisie [*Auffassung*] de l’ornement, du symbole culturel et magique, de la sinusoïde, un vécu optique déterminé que l’on peut extraire de ces données en tant que relativement identique [*relativ gleichartig*], même s’il ne peut être pour ainsi dire anatomiquement séparé au scalpel de l’ensemble de la perception. Le “vu” apparaît certes toujours uniquement dans le cadre déterminé de “vision”, ni avant, ni en dehors. Mais, d’un autre côté, ces différents types de vision sont tous si interdépendants qu’ils se réfèrent à un vu déterminé et possèdent en lui une base commune [*gemeinsame Basis*]. Nous ne posons pas ce fondement comme un support absolu existant en soi, mais bien plutôt comme un rapport fonctionnel [*funktionalen Zusammenhang*]. Ce que nous appelons “matière” de la perception, ce n’est donc pas pour nous une “somme d’impressions” déterminée, un substrat concret qui serait à la base de l’intuition artistique, mythique, théorique. Bien plutôt, ce n’est en quelque sorte qu’une ligne où se recoupent les différents types de mise en forme [*Weisen der Formung*]. Un vu, comme le tracé de ligne, se présente à nous sous “cette” forme [*Gestalt*], dans une individualisation et une concrétisation précises ; mais, en même temps, cet élément individuel nous rend visible [*sichtbar*] et en quelque sorte transparent un rapport de sens universel [*ein allgemeinen Sinnzusammenhang*], un cosmos esthétique, religieux, théorique⁵⁰.

La matière comme concept limite est une donc une « ligne où se recoupent les différents types de mise en forme » : n’est-ce pas la même chose que de dire, en langage husserlien, qu’elle est le « point de mire des fonctions noétiques » ? Qu’elle soit noèse ou mise en forme, l’activité a besoin d’un support auquel elle est effectivement liée mais que l’on peut, en droit, du point de vue de l’analyse, mettre en évidence comme tel. Nous avions conclu le paragraphe précédent en affirmant que le point de vue husserlien de la fonction, c’est-à-dire de la constitution, démembrait ce que la fonction au sens de Cassirer tentait de défendre, à savoir la prégnance symbolique comme entrelacement du sensible et du spirituel. Or, pour mettre au jour la prégnance symbolique comme « rapport de sens universel », Cassirer est obligé d’employer le même procédé que Husserl : non pas affirmer l’existence effective et hypostasiée d’une matière en soi qu’une activité viendrait mettre en forme, mais postuler la nécessité d’une matière qui n’a de légitimité que fonctionnelle, en servant de « base commune » à la diversité des fonctions symboliques, ou de trame sous-jacente à l’activité de l’esprit. Comme le souligne Eugen Fink, « en vérité, il n’y a dans la constitution phénoménologique nul dualisme de moments hétérologiques, mais seulement des niveaux relatifs du dévoilement constitutif unitaire de l’origine du monde à partir des profon-

50. *WW*, p. 125 et 213.

deurs de la vie de la subjectivité transcendantale. »⁵¹ De même, dans la philosophie des formes symboliques, la matière n'est que relative à la fonction et à l'activité de mise en forme.

Mais alors, quelle est la portée réelle de la critique adressée à Husserl ? Doit-on en conclure qu'il n'y a finalement plus de différence entre le sens husserlien et le sens cassirien de la fonction ? Nullement, car un point reste décisif, et qui détermine tout l'enjeu, quoique non explicite, des pages que consacre Cassirer à Husserl. Citant le paragraphe 85 des *Ideen I* où Husserl évoque « une couche par laquelle, sur la base de l'élément sensuel en soi dépourvu de toute intentionnalité, se réalise précisément le vécu intentionnel concret », Cassirer pose la question suivante : « cette “réalisation” elle-même appartient-elle donc à ce qu'on peut montrer en *phénoménologie* pure ? » Est pointé, ici, l'un des problèmes majeurs de la phénoménologie husserlienne que Gérard Granel qualifie de « phénoménologie sans phénomène » : « l'idée phénoménologique fondamentale, écrit-il, est chez Husserl l'inverse de ce qu'elle est chez Hegel : c'est la Non-manifestation »⁵², précisément parce que le phénomène est le vécu constitutif qui n'apparaît pas, mais rend possible l'apparition. Or, la constitution en elle-même n'est pas une donnée, ce que précise clairement Marc Richir : « le “vécu” ne “fonctionne”, dans les analyses husserliennes, comme phénomène, que dans la stricte mesure où, précisément, il *n'est pas donné* – ni dans une auto-donation, ni dans une donation en extériorité. »⁵³ Ainsi, poursuit-il, « le problème de la constitution transcendantale » est un « problème infini, parce que, très précisément, jamais l'ego transcendantal [...] n'est en mesure de se sur-prendre, ou de se suspendre au point de passage de la passivité à l'activité »⁵⁴. La réalisation du « vécu intentionnel concret » sur la « base de l'élément sensuel » non-intentionnel ne peut être montrée comme peut l'être la concrétude qu'elle est censée rendre possible. Or, Cassirer reste hégelien, ou presque : son idée phénoménologique fondamentale est la manifestation, mais il refuse d'expliquer cette dernière par un esprit absolu, de même qu'il refuse de l'expliquer par une réduction à l'inapparent, à la constitution transcendantale.

Ce qui pose ainsi problème avec la *hylè* husserlienne, fût-elle simple trame du « tissu intentionnel » et non réalité hypostasiée, c'est qu'elle

51. Eugen Fink, « Face à la critique contemporaine », in *De la phénoménologie*, trad. fr. Didier Franck, Paris, Minuit, 1974, p. 166.

52. Gérard Granel, *Le sens du temps et de la perception chez Husserl*, Paris, T.E.R, 1968, p. 41.

53. Marc Richir, *Méditations phénoménologiques – Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble, Millon, 1992, p. 33.

54. *Ibid.*

s'oppose, comme passivité, à l'activité noétique d'un sujet transcendantal. Certes, cette opposition est fonctionnelle, mais elle commande le principe même de la constitution en tant que passage de la passivité à l'activité, l'Ego transcendantal étant la limite même de ce passage qui se trame en son sein, dans les « profondeurs » de sa vie. Le reproche formulé par Cassirer, si on le déroule jusqu'au bout de ce qu'il implique, ne se résume pas au seul statut de la matière, puisqu'il est semblable dans la philosophie des formes symboliques et dans la phénoménologie husserlienne, mais à la méthode même de réduction à la sphère transcendantale, qui implique un tel partage de la matière et de la forme comme *passage* de l'une à l'autre, comme « réalisation » de la forme à partir de la matière, qu'il serait possible de mettre en évidence. Cassirer, au contraire, tente de penser l'activité et la passivité en même temps, l'activité à même la passivité, laquelle, en tant que « base » (*Basis*) de l'activité, est formulée, ou postulée, comme « concept-limite ». Il y a bel et bien distinction entre le sensible et le spirituel, nécessaire pour penser leur corrélation, à l'instar de la phénoménologie husserlienne. De même, leur distinction est fonctionnelle, en tant qu'elle s'oppose au point de vue substantiel. Mais la différence apparaît au grand jour dès lors que l'on se penche sur le sens positif de la fonction : Cassirer ne la pense pas comme *constitution* d'une matière par l'activité noétique, mais comme *schématisation*, en vertu de laquelle la passivité matérielle est d'emblée activité spirituelle, l'esprit d'emblée incarné symboliquement, incarnation au-delà, ou en-deçà de laquelle il ne serait pas possible de s'aventurer. « Cette “réalisation” [du vécu intentionnel concret] appartient-elle à ce qu'on peut montrer en phénoménologie pure ? » La question condense, selon nous, tout l'intérêt de la lecture proposée par Cassirer : quel est ce regard sous lequel est censé se produire le sens et sa pureté s'exhiber ? L'origine du sens, en-deçà de son incarnation et de sa sédimentation mondaines, peut-il être montré, et par quelle monstration ? Problème qu'il est possible de formuler non seulement à partir des textes que consacre Cassirer à Husserl, mais également au regard de *La philosophie des formes symboliques* tout entière, dont le but est précisément de mettre au jour la création symbolique spontanée (*Bildung*), dont les formes mythiques, religieuses, scientifiques, artistiques sont les résultats et les dépôts. À ce titre, Cassirer fait partie, à bon droit, de cette tradition de problèmes ordonnés à celui du sens et de son « aventure » qu'est la phénoménologie.

Thymo-logie

RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA

Traduit de l'espagnol par Sacha Carlson¹

L'article qui suit reprend littéralement le texte du chapitre 19, également intitulé « Thymo-logie », du livre *Stromatologie. Théorie des niveaux phénoménologiques (Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos)*, publié en 2014 aux Éditions Brumaria-Eikasia, à Madrid (p. 427-446).

« Stromatologie » est un néologisme (στρώμα, στόρωνμι) proposé pour désigner les niveaux phénoménologiques spécifiques (strates ou couches) qui configurent le champ intentionnel. Le champ intentionnel apparaît, en philosophie phénoménologique, quand *l'installation naturelle* (naturalisme classique), qui confond eidétique et intentionnalité, est contestée, et qu'apparaît la *dualité* d'une intentionnalité dissociée d'une eidétique qui lui est subordonnée. Concrètement, le chapitre qui est reproduit ici dans sa version française étudie les niveaux phénoménologiques de l'affectivité : la force kinesthésique qui impulse l'intentionnalité.

La Stromatologie s'inscrit au confluent de deux principes phénoménologiques : le principe de dualité et le principe d'indétermination. La dualité se manifeste déjà dans les sciences, dans la situation classique ; par exemple, en géométrie (Poncelet, Gergonne) ou en physique (Maxwell). Mais c'est un principe qui acquiert toute sa pertinence avec la phénoménologie, quand on passe d'une « installation » classique (*natürliche Einstellung*) à une nouvelle installation post-classique. L'installation classique était une situation plane, sans niveaux, puisque les structures intentionnelles y étaient confondues avec les structures eidétiques. Le XVIII^e siècle est, par excellence, le siècle du naturalisme, un siècle euclidien et newtonien : siècle de la mathématique appliquée, avec des forces mécaniques qui agissent instantanément, et avec un calcul qui descend jusqu'à l'infini non énumérable. La phénoménologie a rompu avec cette situation classique d'installation naturelle, après les mathématiques, et en même temps que la physique ; et elle a imposé la dualité fondamentale d'une

1. Je tiens à exprimer ma très grande gratitude à Pablo Posada Varela pour ses judicieux conseils lors de la traduction de ce texte [NdT].

intentionnalité « imposée » à une eidétique. S'ouvrait ainsi un champ fonctionnel intentionnel avec des fonctions de corrélation échelonnées d'opérations et de synthèses correspondantes. Tandis que l'eidétique est un pseudo-champ intemporel plane, l'intentionnalité est un champ avec des niveaux fonctionnels stratifiés qui s'accordent à l'indice de temporalité en vigueur pour chaque cas : irréversibilité, successivité ou continuité.

Husserl a étudié les deux niveaux fonctionnels extrêmes du champ intentionnel : le niveau de ce qu'il nommait la *phantasia*, et le niveau pratique de l'objectivité. Le premier est un niveau phénoménologique de concrétion, de richesse, de rigueur, de haute énergie et d'intentionnalité basse, sans aucune identité. Le second est un niveau phénoménologique d'abstraction et d'approximation appauvrissante, avec une énergie faible et une intentionnalité puissante adressée à l'action. En *Stromatologie*, on suppose et étudie le niveau d'intermédiation nécessaire entre les deux niveaux extrêmes.

La phénoménologie se trouve ainsi définie par le principe de dualité (scission de l'intentionnalité et de l'eidétique), par le principe d'intermédiation (entre l'objectivité et la *phantasia*)², et par le principe de correspondance (entre l'eidétique et l'intentionnalité à laquelle l'eidétique est subordonnée)³.

En « Thymo-logie », il convient d'apprécier le jeu existant entre l'intentionnalité qui oriente et l'affectivité qui impulse. La corrélation intentionnelle s'atténue quand l'affectivité s'intensifie, et vice-versa. Dans la *phantasia*, l'intentionnalité *se fait*, et l'affectivité consiste en des affections de *phantasia* ; dans le domaine objectif, l'intentionnalité est plane, et l'affectivité se réduit à des émotions pratiques. Au centre de cette tension entre les dimensions horizontale et verticale, les sentiments, nécessairement partagés, constituent le point d'équilibre et le « laboratoire » de l'affectivité.

Je voudrais exprimer ici ma profonde gratitude à Sacha Carlson pour sa traduction (de l'espagnol en français) de ce chapitre, ainsi que du livre *Stromatologie* dans son intégralité.

*
* * *

2. Voir à ce sujet : R. Sánchez Ortiz de Urbina, « Sur l'intermédiation », *Annales de phénoménologie* n° 14, 2015, p. 7-35.

3. Voir à ce sujet : R. Sánchez Ortiz de Urbina, « Le principe de correspondance », *Annales de phénoménologie* n° 12, 2013, p. 303-329.

C'est un lieu commun d'admettre la tournure rationnelle, rationaliste, de la philosophie qui, depuis la Grèce, a privilégié le domaine de la pensée, de la connaissance, en reléguant l'étude des « mouvements de l'âme », apparemment plus subjectifs et intractables, sauf rares exceptions connues de tous, à la littérature, et spécialement à la poésie. Nous choisissons ainsi le terme de *thymologie* pour désigner les niveaux de ces forces de l'âme sans lesquelles les reschématisations et les vecteurs intentionnels resteraient presque paralysés. Il n'est pas suffisant, dans un vecteur intentionnel, et quel que soit le niveau phénoménologique dans lequel il agit, qu'il soit « animé » par un complexe de sens, comme nous l'avons analysé dans le chapitre précédent, mais il requiert aussi de la force, de l'énergie, pour se diriger vers son objet synthétique.

En grec moderne, le terme θυμός a évolué, de sorte qu'il évoque surtout les mouvements de contrariété, d'irritation ou de colère, alors que classiquement, le terme θυμός désignait de manière générale les affects, la force de l'âme, ou l'énergie du désir. En grec classique, dire κατὰ θυμόν revient à dire « de cœur ». Pour penser, nous avons donc évidemment aussi besoin d'un élan du « cœur ». Aristote utilise ainsi le terme d'ενθύμευσα pour désigner le syllogisme qui s'abrège et passe directement à la conclusion par l'irrésistible poussée d'un sentiment.

La phénoménologie étudie la *thymologie* parallèlement à la *logologie*. À mesure que nous « montons » dans la réduction, aux limites de la passivité, le λόγος se confond progressivement avec le θυμός, de sorte qu'au niveau originaire supérieur, les *phantasiai* sont des *affections de phantasia* ou *phantasiai affectives* ; et l'on peut parler, d'une part, de kinesthésies de *phantasia* originaire, et d'autre part, d'émotions ou de kinesthésies objectives, corporelles, relevant du niveau inférieur. Il en va de même pour ce que nous avons trouvé dans la *chrono-logie* et dans la *topo-logie*. De la même manière qu'au niveau originaire, la temporalisation et la spatialisation sont des processus conjugués, les forces kinesthésiques se conjuguent ici avec les vecteurs intentionnels composés de chemins de sens. L'intentionnel et le thymique se confondent dans l'originaire.

Au niveau inférieur du monde vécu, par contre, les mouvements de l'âme sont « séparés » des configurations objectives, de même qu'à ce niveau, l'espace homogène est séparé du temps continu. Cependant, comme cela se passait dans les analyses précédentes, la distance existant entre les affects de *phantasia* et les affects émotionnels est tellement grande qu'une configuration affective d'intermédiation est requise. Ces affects intermédiaires, nous pouvons les nommer conventionnellement des « sentir » ou des *sentiments*.

L'affectivité se déploie ainsi dans le sens vertical de la transposition (κατάβασις) en trois niveaux distincts : les affects schématiques ou de *phantasia* ; les sentiments ; et les affects objectifs ou émotions pratiques.

Si *afficere*, affecter, signifie mettre dans certain un état, les affections sont la force qui donne son impulsion au logos. Au niveau origininaire, il n'est pas possible que les sens se fassent sans qu'une subjectivité, quoique pas encore égoïque, intervienne comme la force qui, recueillant l'impact des impressions, donne l'impulsion au vecteur intentionnel significativement animé par les ébauches de sens. Mais cette force n'a pas d'origine intentionnelle. D'où vient-elle ? Des schématismes en porte-à-faux, bien entendu. Nous avons vu comment, au niveau origininaire, la reschématisation que suppose la formation de sens, est en porte-à-faux et n'a pas d'identité. Bien plus, c'est dans ce *vide schématique* dans lequel la force d'attraction (vers l'identification) se trouve contrée par une énergie de séparation (dans la reschématisation), que se manifeste la force affective, distincte en chaque singularité transopératoire. Le niveau origininaire est tout aussi bien un niveau de *sens* qu'un niveau de *force affective* ; et aussi grande est l'*énergie de séparation*, aussi grand est l'*espace transpossible* dans lequel se forment les sens.

Cette force affective originaire n'a pas été explorée par les philosophes présocratiques, mais par les poètes archaïques. Non pas par Héraclite, mais par Archiloque.

Archiloque est le penseur du θυμός, de l'affectivité à son niveau d'affection. Ce n'est pas pour rien qu'il est le fondateur de la poésie lyrique. Connaisseur des langues homérique et hésiodique, il se démarque de leur rhétorique et s'en tient radicalement à l'expérience quotidienne. Peut-être était-ce sa condition marginale de fils d'un noble ionien et d'esclave trace, né sur l'île de Paros et gagnant sa vie comme guerrier libre ou mercenaire entre Tasos et Trace, qui fit que son langage s'ajuste à l'expression pure du θυμός lorsqu'il se confond avec le νόος.

Quand il dit, dans le fragment 123, que *l'esprit s'égare* (καὶ νόον παρήσπος)⁴, le mot νόος inclut ici le θυμός. Si chez Homère, le θυμός se distingue clairement de la ψυχή (quoique la délimitation de celle-ci avec le νόος ne soit pas tout à fait claire), il s'agit, chez Archiloque, des deux faces d'un même processus.

Ainsi, dans le fragment 115, Archiloque écrit-il :

*L'homme mortel possède, Glaukos, fils de Léptine,
L'âme (θυμός) comme le jour que Zeus envoie,
Et pense (φρονεῖσι) comme ce en quoi il œuvre.*

4. Archiloque. *Fragmenta*, Les Belles Lettres, Paris, 1968, p. 40. Voir la discussion sur le θυμός dans : B. Snell, *Las fuentes del pensamiento europeo*, Razón y fe, Madrid, 1965, p. 28 sqq.

Θυμός et φρονέω combinent le penser et le sentir ; et cette « âme » qui contrôle, à laquelle l'action s'adapte, est changeante et se trouve polarisée. Le célèbre fragment 118, qui commence avec l'invocation : Θυμέ, Θυμέ..., exprime cette polarisation de l'affection de manière magistrale :

*Cœur, mon cœur (Θυμέ, Θυμέ), confondu d'insurmontables peines,
Lève-toi ! (ἀνέβε), résiste à l'ennemi en lui opposant une poitrine
Adverse, et sois ferme avec les pièges qu'on te tend.
Vainqueur, ne te glorifie pas en public,
Vaincu, ne gémis pas prostré dans ta maison. Avec la fortune
Réjouis-toi, et désole-toi de tes malheurs, mais pas trop.
Apprends quel est le rythme qui garde les humains.
(Γίγνωσκε δ'οῖος ρύθμος ἀνθρώποις οὐς ἔχει)*

Ce rythme (ρύθμος, dans sa forme archaïque) est le rythme de l'affection qui régule l'action. Puisque qu'au niveau origininaire auquel se meut la poésie lyrique d'Archiloque, l'affection est une affection de *phantasia*, et la *phantasia* est affective, les dimensions cognitive et affectives s'y confondent.

Jusqu'à l'élargissement phénoménologique de la philosophie, cette affection originaire qui se déploie ensuite, par transposition, en sentiment et en affect, ne sera ni récupérée ni comprise.

Comme on l'a signalé, la philosophie s'est désintéressée depuis Platon (avec quelques exceptions : Spinoza), de l'analyse de l'affection et en général, de l'affectivité, laissant cette requête aux poètes et à la littérature.

On ne laisse pas de s'étonner de l'extravagance phénoménologique de Heidegger, quand il traduit l'ultime vers du fragment 118 d'Archiloque précédemment cité, de cette manière :

Lerne kennen aber, ein wiegeartetes Ver-Hältnis die Menschen hält.

Le rythme de l'affection est, pour Heidegger, un *Verhältnis* – un rapport –, quitte à jouer avec les mots pour que le *halten* allemand corresponde au ἔχει grec.

Dans une conférence intitulée « Poésie et pensée. À propos du poème « Le Mot » de Stefan George », conférence prononcée à Vienne en 1958 et publiée par après, en 1959, dans *Unterwegs zur Sprache*, Heidegger affirmait déjà, avec sa force incisive habituelle, que « rythme » (ρύθμος) ne veut pas dire « fleuve » ou « flux », mais bien plutôt « jointure », « assemblage » (*Fügung*)⁵. Heidegger a beau affirmer aussi que la poésie et la pensée se meuvent seulement dans l'élément du dire, ou que la proximité de la poésie et de

5. M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Gallimard, Paris, 1976, p. 215 (p. 230, dans l'original allemand).

*la pensée est une proximité dans le dire*⁶, le fait de convertir le *rythme* d'Archiloque, à savoir l'affection qui régule l'action humaine, en rapport ou jointure, est une extravagance phénoménologique⁷.

Ainsi, Archiloque, le fondateur de la poésie lyrique et le poète de l'affection, établit qu'au niveau originaire, affection et intentionnalité – θυμός et νοός – sont inséparables.

Les poètes lyriques archaïques grecs – Alcman, Sapho, Alcée, Sémonide, Mimnerme, Hipponax, Ibycos, Anacréon, Simonide – continuent cette tâche : explorer l'affection originaire. Avec Pindare, cette recherche se termine ; c'est avec lui que commence la séparation de l'affectivité et de la pensée, de sorte que, alors que la philosophie assume la première tâche, la littérature accueille la seconde. Ainsi, par exemple, chez Euripide, les affections déliées de leur composante mythique se présentent finalement comme des sentiments humains analysés avec profusion⁸. À la fin de l'épode de la huitième ode pitique de Pindare, nous trouvons sa célèbre définition de l'homme comme être éphémère : *L'homme est le rêve d'une ombre* (σκιᾶς ὄναρ). Hermann Fränkel observe que Pindare poursuit ainsi le processus d'*égalisation de la pensée et du sentiment* qu'Archiloque avait entreprise dans son fragment 115⁹. Mais pour désigner les affections changeantes des créatures éphémères, Pindare n'utilise plus le terme θυμός (affection) mais bien le terme ὄναρ (rêve). Et le rêve est le mot qu'emploie aussi Platon pour verrouiller toute investigation philosophique concernant l'affectivité. Comme il le dit de manière brillante dans *La République* (520c) : οὐκ ὄναρ ἀλλ' ὥπ αρ, non en rêve mais en état de veille (cf. l'exergue de ce livre), et la veille est la lumière des Idées. Avec la philosophie, la cité vit à la lumière des Idées et ne lutte pour de simples ombres (σκιάμαχούντων). Comme le disait déjà Pindare : les affections sont obscures parce qu'elles sont des rêves d'ombres. Il faut les laisser aux poètes, et les chasser en même temps qu'eux (Platon).

La tâche de récupération de l'affectivité, délaissée par la philosophie, a été menée à bien par la phénoménologie. La philosophie classique considérait le champ de l'affectivité de manière pessimiste, comme une chose mineure et toujours subordonnée au champ de la connaissance, auquel elle

6. *Ibid.*, p. 173 et 180.

7. Voir la discussion sur cette traduction dans : H. Meschonnic, *Le Langage Heidegger*, PUF, Paris, 1990, p. 289 sqq.

8. Cette « manœuvre » se trouve clairement indiquée au vers 1348 des *Bacchantes*, où Euripide dit que les affections (qui sont devenues maintenant des sentiments, et aussi des émotions et des affects), n'ont plus rien à voir avec les mythes.

9. H. Fränkel, *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*, Visor, Madrid, 1993, p. 463.

supplée parfois par l'urgence de l'action, mais de manière abrupte et erratique. Il faut gouverner les émotions afin de les rationaliser ou, du moins, découvrir en elles le fond caché de nos motivations¹⁰. Ainsi, la phénoménologie que l'on propose établit que l'affectivité a une origine différente que celle de l'intentionnalité, et qu'il s'agit en fait d'une *force schématique*. Bien plus, elle établit que, même si ce vecteur intentionnel est « animé » à chacun de ses niveaux pour un certain type de significativité, il n'aurait pas d'énergie sans cette force qui constitue l'apport élémentaire de chaque individu.

En quoi consiste cette force originale, comment se rapporte-t-elle à l'intentionnalité, comment se transpose-t-elle également en niveaux depuis l'affection originale jusqu'à l'affect émotionnel, en passant par le creuset des sentiments ? Telles sont les difficiles questions que posent la *thymologie*.

D'un point de vue phénoménologique, les affections n'apparaissent pas à même la corrélation intentionnelle originale, laquelle n'est rien d'autre que l'interférence entre les ébauches parallèles de sens qui absorbent les protoimpressions ; et elles ne relèvent pas non plus de ces mêmes protoimpressions. Mais les affections se rapportent bel et bien au « se faire » d'une subjectivité, à un ici absolu non egoïque, sans le concours duquel les sens ne « se feraient » pas. Par là, nous pouvons considérer la subjectivité naissante comme un concentré affectif. Mais, répétons-le, d'où provient, dès lors, cette affectivité ? Seule reste une réponse possible : elle provient des schématismes non auto-coïncidents.

C'est précisément parce que les schématismes ne possèdent aucune identité, qu'ils sont en porte-à-faux, qu'il y a une force schématique. Et cette force schématique, qui n'est pas une force intentionnelle, est l'affectivité elle-même. Le schème est aux antipodes de l'identité, aux antipodes de l'être. Le terme même de schème (*σχέσις*, *ἔχω*) ne renvoie pas à *être*, mais à la mise dans un certain état qu'indique l'*afficere* latin. S'il y avait d'embrée identité, il n'y aurait pas de force schématique ; tout serait mort avant même de naître. L'affectivité comme force schématique est la conséquence du schématisme en porte-à-faux.

Dans un article important sur « Les racines archaïques de l'affectivité », Marc Richir écrit que l'affectivité originale *apparaît, en fait, comme mouvement ou aspiration à combler l'écart interne et originaire du schématisme et que cette aspiration ne peut être qu'infinie puisque cet écart est impossible à résorber, et irréductible*¹¹.

10. Un livre récent de Victoria Camps sur la dimension éthique de la philosophie se nomme précisément : *El gobierno de las emociones* [Le gouvernement des émotions], Herder, Barcelone, 2011.

11. M. Richir, « Pour une phénoménologie des racines archaïques de l'affectivité », *Annales de phénoménologie*, 2004, p. 55.

Observons que les schématismes « hors langage » sont tout autant en porte-à-faux (sans identité originale) que les schématismes de langage reschématisés. Leur force est analogue. L'affectivité est la force concomitante à l'ouverture de l'écart schématique, et est d'autant plus grande qu'il y a plus ou moins de capacité d'ouverture de l'écart. Plus nous sommes capables d'élargir et de supporter le porte-à-faux, plus grande sera la force affective qui est à l'origine de la subjectivité. Une subjectivité faible est corrélative à un écart originale faible ; s'il y avait eu identification, l'ego en germe serait mort. Si l'affectivité est la force de cette « aspiration » qui, en triomphant, annulerait l'écart et ferait s'évanouir l'affectivité elle-même, c'est qu'il y a dans chaque cas, un « compromis » entre la largeur de l'écart schématique et l'intensité affective qui s'en suit. Et ce « jeu » s'articule avec l'intentionnalité. La vigueur schématique est le responsable de ce que, dans la corrélation intentionnelle originale, les chemins ou ébauches de sens se distendent au maximum et ainsi, son approche par interférence aura la plus grande richesse : la richesse du « sens se faisant », de manière concomitante avec la force de la subjectivité qui accompagne le processus.

Cette analyse peut paraître très abstraite ; mais il n'en est rien, au contraire. Sa difficulté réside en la concrétion du niveau originale, en l'obscurité résultant de la coalescence du décentrement et de la rigueur maximales.

Le diagnostic classique était erroné. Pas de rêve, mais la réalité, disait Platon au commencement de la philosophie rationnelle. Eh bien soit : ni la faiblesse des rêves, ni la clarté vigile des Idées, mais la force « sauvage » d'une affection schématique qui trouve sa première harmonisation, sans perdre sa force, dans la faible première corrélation intentionnelle, en laquelle se font les sens ; corrélation intentionnellement faible bien que schématiquement puissante, dans la mesure où la mise en mouvement significative est à ce point faible qu'elle requiert la stratification de nombreux chemins ou ébauches de sens qui n'arrivent même pas au statut de trajectoires ou de vecteurs. Mais une corrélation qui n'aurait pas lieu, comme reschématisation de langage qu'elle est, sans la force de l'affection schématique non intentionnelle.

Avec l'entrée en scène de l'affectivité, force à laquelle correspondrait de droit le qualificatif de forte, se clôture le jeu de forces qui articulent notre stromatologie, et la matrice carrée phénoménologique que nous étudions : quant aux lignes horizontales, une corrélation qui fait office d'intermédiation entre le niveau supérieur et le niveau inférieur ; quant aux lignes verticales, des contenus qui font office d'intermédiation entre des opérations subjectives et des synthèses objectives.

Il est remarquable que l'on retrouve la même chose en physique, lorsque l'établissement des forces fortes nucléaires clôture le jeu des autres forces.

Nous atteignons ainsi le « cœur » de la phénoménologie. Au départ, Husserl a proposé l'intentionnalité comme articulation fondamentale « constituante », bien qu'il ait été incapable de la dissocier de l'eidétique. La nouvelle phénoménologie dissocie l'eidétique et l'intentionnalité, en établissant leurs origines distinctes et, partant, elle articule aussi au sein de l'intentionnalité, l'animation signifiante du vecteur et la force schématique qui le pousse.

L'intentionnalité et l'affectivité ont des origines différentes : l'intentionnalité apparaît lorsque l'impact vertical des impressions sensibles est absorbé horizontalement dans la reschématisation en langage, dans la corrélation distribuée entre les pôles subjectif et synthétique. L'affectivité se dévoile comme la force du schématisme lui-même, comme cela a été indiqué, de sorte que le schématisme inaugure la colonne synthétique, et que sa force correspondante inaugure la colonne de la subjectivité comme condensé affectif à ses différents niveaux.

L'analogie structurale entre cette force forte phénoménologique de l'affectivité et la force forte nucléaire est surprenante. La force forte de l'affectivité est la force qui aspire à fermer l'écart interne du schématisme. De là, elle augmente énormément dans la mesure où l'écart se fait plus grand, et elle se met à diminuer dans le cas contraire.

C'est exactement le jeu des forces fortes et de leurs notions afférentes de *confinement* et de *liberté asymptotique*. La force forte attractive (entre nucléons, et puis entre quarks et partons), que les physiciens nomment gracieusement « couleurs », est tellement grande que la quantité d'énergie pour leur séparation devrait être infinie. De cette manière, elle augmente avec la distance de séparation et diminue avec la proximité.

Exactement la même chose se passe dans la structure du schématisme et sa force affective, au contraire du reste des forces, tant en physique qu'en phénoménologie. Il y a dans les deux cas quelque chose qui reste irréductiblement « confinée ».

L'explication par laquelle se justifie cette augmentation de la force forte (physique, affective) avec la distance (physique, schématique) est particulièrement intéressante. Je cite le physicien hollandais Gerard 't Hooft qui emploie l'image de la corde : « Les cordes elles-mêmes semblent être faites de quelque matériau extrêmement fort. Elles sont toujours très tendues, de sorte que beaucoup d'énergie est nécessaire pour les étirer. Si l'on réussit à étirer une corde, l'énergie qui est investie se transforme immédiatement en davantage de matériau de corde »¹².

12. G. Hooft, *Partículas elementales*, Crítica, Barcelona, 2001 (titre original : *Search of the Ultimate Building Blocks*).

C'est encore une fois le même schéma de l'intentionnalité originale. D'autant plus grande est la force affective dont on dispose de par vertu l'amplitude de l'écart schématique, d'autant plus grande sera la richesse de la corrélation intentionnelle (le nombre de chemins de sens stratifiés) à la recherche d'une synthèse, qui est d'abord seulement schématique, et qui par la suite, quand elle parvient à l'identité, se transpose au niveau suivant.

Se confirme également à quel point, au niveau originale, l'intentionnalité est extraordinairement faible (tout comme l'est, en physique, la force gravitationnelle, à la même échelle), tandis que se manifestent dans toute leur force aussi bien l'absorption de l'impression originale que la force affective qui est à l'origine de la subjectivité. Se confirme également comment, dans les transpositions successives de niveau, la relation s'inverse, de sorte qu'au niveau élémentaire du monde vécu (praxis objective), la corrélation intentionnelle est très puissante (c'est là que commencent les analyses de Husserl), et les forces affectives se manifestent de manière très harmonieuse et disciplinée (à l'exception de pathologies occasionnelles).

Résumons ce qui a été dit jusqu'ici. Au niveau originale ou supérieur, la force est donnée par les affections « sauvages », de sorte que le vecteur intentionnel, très faible, va d'une subjectivité schématique non egoïque, à des synthèses également schématiques (apparitions de *phantasia*), tout cela animé par une significativité en forme d'ébauche de sens parallèles qui interfèrent et s'ajustent, en donnant lieu à ce que nous avons appelé temporalisation et spatialisation ; dans une telle structure, l'affectivité se confond avec la capacité de connaître.

Au niveau d'intermédiation, la force affective réside dans les sentiments qui ne sont rien d'autre que les affections « sauvages » harmonisées et « civilisées », dans la nouvelle corrélation entre une intersubjectivité déjà egoïque et des synthèses sous la forme de *phantasiai* perceptives (aperceptions de *phantasia*). À ce niveau, la force des affections est « contrôlée » par des significativités qui se révèlent comme des *habitus* kinesthésiques au sein d'une temporalité espacée et une spatialité topologique d'orientation.

Et au niveau inférieur de la praxis objective, la force agissante est celle des affects et des émotions occasionnellement promue par un vecteur fortement intentionnel, animé par des significations en vue d'une action. À ce niveau, les émotions sont immédiatement connectées à la réussite des opérations.

La force de l'affectivité qui, à l'origine, est une force schématique (force de l'écart schématique), se maintient dans les transpositions successives, mais perd progressivement son caractère « sauvage » dans la mesure où elle reste englobée dans les corrélations qu'elle promeut elle-même.

Étant donné que, dans la praxis, le jeu affectif conscient se donne entre les sentiments et les émotions, il est difficile d'accéder, par réduction, à l'affectivité originale, si ce n'est par l'*anabasis* phénoménologique, ou par les expériences singulières de la poésie ou de la musique. En tout cas, les risques de constructions spéculatives sont évidents. On peut effectivement affirmer, en l'occurrence, et sans le moindre doute, qu'au niveau originale, c'est toute l'affectivité qui, dans chacun des cas¹³, se met en jeu, ce qui suppose l'indistinction entre l'affectivité et la capacité de connaître (à ce niveau, ce qui est senti), et que l'affectivité est polarisée ou bien comme attraction globale ou bien comme répulsion globale.

Nous avons déjà vu dans quel sens les poètes archaïques ont été témoins de cette polarisation, que nous rencontrons aussi chez le poète qui clôture le cycle de la poésie grecque archaïque, à savoir Pindare. Ainsi, dans la sixième des odes Néméennes, nous lisons :

...les qualités
peuvent être comparées aux terres fertiles qui alternativement
fournissent aux hommes
d'abondantes récoltes
et se reposent en suite pour acquérir une nouvelle fécondité...¹⁴

Au niveau originale, l'affection est flux et reflux, tantôt global et tantôt polarisé. La troisième propriété des affectios comme modulations de l'affectivité, en plus de la globalité et de la polarité, est l'agencement de la force affective avec les sensations ou impressions originaires. On pourrait supposer que la force de l'affectivité soit la réponse réactive au choc des protoimpressions : mais il n'en est rien. Il semblerait plutôt que l'affectivité archaïque fasse partie du dispositif postérieur au choc traumatisant de la protoimpression. On pourrait visualiser ce phénomène de la manière suivante : alors que la sensation originale s'inscrit dans la colonne intermédiaire de notre matrice, et parvient, comme « contenu », jusqu'aux esquisses perpectives, le schématisme en porte-à-faux et son aspiration affective renvoient à la première et à la troisième colonnes, subjective-opérante et objective-synthétique, sans que schématisme et affectivité soient « exclusivement » attribués à chacune de ces deux verticales. La subjectivité originale est schématique (en écart), à grande concentration affective, et les synthèses originaires sont des *phantasiai* affectives et schématiques. Là réside la raison profonde pour laquelle l'affectivité et la capacité de connaître se confondent au niveau originale.

13. Voir l'article de Marc Richir cité à la note 11, p. 89.

14. Píndaro, *Obra completa*, Cátedra, Madrid, 1988, p. 269.

Comment les kinesthésies de *phantasia* sont-elles possibles à ce niveau originaire, et comment concilier le caractère « sauvage » des forces affectives avec leur condition de kinesthésies de *phantasia* ? Bref, comment mener une telle analyse sur un territoire phénoménologiquement inconscient ?

Les paradoxes renvoient tous à la condition étrange d'un niveau, en principe indéterminé, mais en lequel la concrétion obscure et décentrée s'allie à des processus de rigueur maximale. Le territoire originaire du transpossible maximal n'a rien d'approximatif, comme cela se passe sur le territoire du possible, et il n'y a pas de processus plus raffiné et exact que l'écart mutuel des chemins de sens qui résolvent, avec une rigueur extrême, leurs différences mutuelles pendant qu'ils distribuent horizontalement l'impact des impressions.

La faiblesse intentionnelle n'est pas en contradiction, à ce niveau, avec la subtilité du « sens se faisant », et l'indétermination qui dissimule notre ignorance ne peut occulter ceci que les gigantesques énergies qui sont en jeu *supposent* précisément l'exactitude des processus. C'est cette rigueur de l'inconscient phénoménologique qui étaye et protège l'approche commode qui sera la norme de la praxis objective.

La distance « astronomique » qu'il y a entre cette affectivité originaire, résolue de manière vivace (*leiblich*) comme kinesthésies de *phantasia*, affectivités modulées, fortes et précises, et l'affectivité des émotions comme kinesthésies corporelles, approximatives et, parfois violentes jusqu'au point de bloquer la même action qu'elles encouragent, cette distance exige l'intermédiation de l'affectivité comme sentiment.

Les sentiments sont les mouvements de l'âme quand celle-ci fait face à des *phantasiai perceptives*. Ils sont la manifestation de la force de l'affectivité au niveau de l'intermédiation, entre les affectivités, comprises comme la force originaire qui mobilise la reschématisation en langage avec sens, la subjectivation d'un ici absolu encore inconscient, d'une part, et les affects qui promeuvent l'action intersubjective avec des objets intentionnellement différenciés avec leur signification découpées, d'autre part.

Le niveau d'intermédiation est le lieu de la pensée silencieuse et de l'élaboration des sentiments. Mais aussi le lieu où pensés et sentiments jouissent de la fluidité qui les proportionne, du côté subjectif, le caractère des transopérations et, du côté objectif, l'identification des synthèses. On le sait, ces aperceptions de *phantasia*, Husserl les nomme des *phantasiai perceptives*, parce qu'elles identifient déjà (il s'agit d'aperceptions) ce qui n'est pas encore objectal (*phantasia*), et ne relève donc même pas de l'objectivité faible caractérisant l'imagination.

Ainsi donc, l'élaboration des forces sentimentales – leur « civilisation » – par transposition des affectivités « sauvages », leur diversification qui main-

tient la polarité en alternance, a lieu, au niveau intermédiaire, entre une subjectivité déjà conscience mais encore transopératoire, et une objectivité où a déjà lieu la synthèse de l'identité. Telle est la structure d'entrelacement des sentiments qui les convertit en un « sentir » du penser intérieur.

Toutes les analyses des sentiments situent ceux-ci comme les forces affectives qui correspondent aux *phantasiai* perceptives. Et c'est précisément l'art, l'expérience artistique (non esthétique), à savoir, cette expérience qui réside en ce niveau intermédiaire, qui sera le lieu privilégié pour l'expérimentation, l'élaboration et la socialisation des sentiments.

À certaines époques, la poésie sera le type d'art où se situera cette élaboration « sentimentale » ; à d'autres époques, ce sera la tragédie, ou le roman. À notre époque, le cinéma et les séries télévisées sont assurément les lieux où les sujets opératoires parviennent, par réduction, à sublimer leurs affects, émotions et passions en sentiments partagés, aussi nuancés et complexes que peuvent l'être les subtilités qui régulent la coexistence.

À certaines époques, l'art – à dominante *hétéronome* – imprégnait mythologiquement (et religieusement) les sentiments ; à d'autres époques, l'art – principalement *autonome* – démystifiait et désacralisait l'intersubjectivité empathique. À d'autres époques encore, l'unification tonale de la musique popularise le ton « sentimental », pendant que, à d'autres époques, l'agrandissement de son parcours régule les forces des sentiments.

Dans tous les cas, les sentiments sont des forces kinesthésiques qui font office d'intermédiation entre les kinesthésies schématiques de *phantasia* et les kinesthésies corporelles objectives. Ils sont de manière éminente des kinesthésies du corps interne, en parallèle avec les significativités du monologue intérieur (les « signes » linguistiques comme *habitus* kinesthésiques) et avec les aperceptions synthétiques non objectives, les *phantaisiai* perceptives.

Les affections schématiques, impétueuses et obscures, du niveau original, se stabilisent, se diversifient et se disciplinent. Elles affleurent les affections profondes et inconscientes qui modèlent l'ego tout juste paru. Mais les sentiments se maintiennent à distance de la praxis. Ils se situent entre les affections et les affects. Ils modulent les affections, mais ils « passivent » les affects.

« Passiver » est un verbe inexistant dans le dictionnaire, mais il traduit directement le verbe allemand *passivieren*. « Passiver » signifie littéralement transférer les sièges (*Posten*) dans les équilibres de l'*avoir* au *devoir* ; mais on peut aussi généraliser ce « faire passif » quand les affects se soustraient à l'activité de l'*avoir* de la praxis, et se transfère « dans le dos » de l'action, là où les sujets entraînent leurs forces, se sentent et ressentent, teintent leurs affections basiques et élaborent toute une panoplie de simulations possibles. Sans ce traitement intermédiaire de l'affectivité, les court-circuits entre les

affections schématiques et les affects pratiques convertiraient la vie intersubjective en une coexistence sans empathie, sans *Empathie*, sans co-sentiments ou sentiments accompagnés, et les sujets opératoires finiraient par mener une vie imaginaire. Dans un tel cas, l'imagination serait elle-même le facteur d'intermédiation, et l'humanité entière serait pathologiquement affectée. L'élaboration des sentiments est donc une tâche partagée. Le territoire des sentiments régule les forces de l'action, parce qu'il n'est pas lui-même un territoire objectif, sans relever non plus de l'imaginaire. Ce caractère « transitionnel » est précisément ce qui définit les *phantasiai* perceptives. Sans la force affective des *phantasiai* perceptives, la vie des sentiments finirait toujours de manière hallucinatoire. Si les sentiments ne pourraient être que positionnels, l'imaginé serait réel, avec le résultat d'une folie collective.

L'élaboration des sentiments avec les *phantasiai* perceptives (artistiques ou non) enseigne au sujet à sentir librement sans la *position* qu'imposent les restrictions de la praxis, et enseigne également au sujet à vivre sans position, à se sentir sans position de réalité, et par là, à sentir les autres sujets.

Le troisième niveau de l'affectivité est la force qui meut la vie pratique dans la gestion intersubjective des objets. Les affects et les émotions sont les forces sollicitées par les requêtes de la praxis ; et les kinesthésies concomitantes sont celles qui induisent des changements drastiques dans l'expression de la corporéité. Les affects peuvent se comprendre comme la transposition des affections au niveau en lequel l'intentionnalité déploie toute sa force.

Mais l'affectivité ne structure pas le vecteur intentionnel. L'intentionnalité et l'affectivité ont, comme nous l'avons vu, une origine phénoménologique distincte. Ce qui structure le vecteur intentionnel est la composante de signification qui anime le contenu impressionnel ou sensible pour donner lieu aux synthèses en corrélation avec les opérations correspondantes. Et ce qui mobilise le vecteur intentionnel est la force affective. Il faut dissocier impression et affection, parce qu'elles correspondent à des dimensions verticales différentes. L'impression, le contenu sensible, se donne dans la colonne intermédiaire, alors que l'affectivité est la force des schématismes non auto-coïncidents, et se distribue entre la première et la troisième colonnes. Si on fait coïncider le contenu sensible et l'affectivité subjective, c'est alors que surviennent les dérives mythologisantes de la phénoménologie que partagent les épigones de Michel Henry, comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents.

Le contenu sensible, avec son terrible impact initial, est absorbé, comme nous l'avons expliqué à plusieurs reprises, par la structure intentionnelle horizontale, opération en laquelle intervient de manière décisive la mise en mouvement de signification ; mais la force affective qui mobilise une telle opération est distincte. Ce qui advient au niveau origininaire, c'est que l'inten-

tionalnalité est minimale parce que les chemins de sens n'ont pas pris, un à un, de texture intentionnelle. C'est pour cela qu'à ce niveau, les affections se manifestent si puissamment, de sorte que l'affectif se confond avec le cognitif. Les *phantasiai* schématiques sont toujours des *phantasiai* affectives ou des affections de *phantasia*.

En revanche, au niveau inférieur – celui dans lequel se donnent les affects –, on distinguera parfaitement la structure intentionnelle neutre qui donne lieu à des objets, de ces mêmes objets investis ou revêtus d'émotion. Ce qui meut l'action n'est pas le vecteur intentionnel considéré en lui-même, mais les affects qui l'enveloppent¹⁵.

En phénoménologie, ce sont les dissociations qui, le plus souvent en cachette, décident de l'analyse. Sans la dissociation de l'eidétique et de l'intentionnalité, nous n'aurions pas trouvé les structures horizontales de la matrice phénoménologique ; et sans la dissociation de la sensation et de l'affectivité, nous n'aurions pas trouvé leurs structures verticales. Les contenus d'impression sensible, qui parcourent la verticale depuis les proto-impressions jusqu'aux esquisses, exercent la fonction d'intermédiation entre les pôles subjectif et objectif, et établissent, selon l'échelle, le caractère de la corrélation intentionnelle. Et ce sont les sentiments qui font office d'intermédiation entre la force des affections et celle des affects. C'est dans ce jeu entre sentiments et affects qu'apparaît la différence radicale entre les explications « naturalistes » et les explications « phénoménologiques ».

Les théories *naturalistes* sont réductionnistes. Pour Damasio¹⁶, par exemple, les émotions précèdent les sentiments, et il n'envisage pas le niveau des affections. Les émotions régularaient basiquement la praxis vitale pendant que des réactions simples garantissent, grâce à des réponses chimiques, l'état émotionnel qui ajuste le milieu intérieur de l'organisme aux circonstances extérieures de l'action, pour garantir la survie dans le processus évolutif. Et un tel schéma élémentaire s'affine quand le sujet reste capable de « cartographier » les différents états corporels : ces schémas neuronaux réflexifs sont les sentiments. Les affects sont, selon cette théorie, des réflexes évolués élémentaires, et les sentiments sont les affects réfléchis cartographiquement.

Ceci est une théorie qui considère elle-même l'homme comme une simple culmination de la *scala naturæ* : le naturalisme que la phénoménologie démonte.

15. En économie, on parle de plus en plus d'« économie de l'émotion » ; un objet est intégré à une marque et triomphe, si l'on réussit à ce que la marque produise un réinvestissement émotionnel.

16. A. Damasio, *En busca de Spinoza : neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Destino, Barcelona, 2005. (Première édition : *Looking for Spinoza*, 2003).

Phénoménologiquement, les sentiments sont une transposition des affections originaires, et les affects sont des transpositions des sentiments ; chacune de ces forces correspond à un niveau de l'intentionnalité qui résulte de la suspension de la série naturelle.

Comme la structure intentionnelle a une origine distincte de la force qui la mobilise, il peut arriver que la force affective appliquée à un niveau ne s'ajuste pas aux requêtes intentionnelles. Dans ce cas, par l'implication de la transpasabilité, il faudra faire appel à la force d'un niveau supérieur. Les affects font appel aux forces plus subtiles des sentiments, et celles-ci aux forces plus fines et fortes des affections. Les affects sont relativement indépendants des objets qui les soutiennent.

Toute l'affectivité gravite, de cette manière, sur ces affections originaires en tant que premières modulations de la force schématique.

De là, l'importance fondamentale, en phénoménologie, du niveau originaire de la *phantasia*, en lequel se font les sens et où affleurent les subjectivités¹⁷.

L'échec du déploiement et ajustement mutuel des chemins ou ébauches de sens mues par les affections comporterait le manque de contrôle ultime des affects, qui supposerait, à son tour, la « rébellion » de l'imagination. Au niveau de la praxis objective, l'imagination ne serait, dans ce cas, l'auxiliaire qui amplifie l'objectivité perçue, sinon l'axe d'une vie elle-même imaginée, non vécue.

17. Il faut rappeler, à ce sujet, les analyses psychologiques de Winnicott et les analyses phénoménologiques de Marc Richir, notamment dans son livre *Phantasia, imagination, affectivité* (Millon, Grenoble, 2004) et ses articles publiés dans les *Annales de phénoménologie*, en 2004 et 2006.

Suspensions, concrétisations et prises à partie

Réflexions sur la méthode phénoménologique

PABLO POSADA

1. *ÉPOCHÈ, RÉDUCTION, CONCRÉTUDES*

À n'en pas douter, la réduction phénoménologique est un acte fort paradoxalement. Si elle est censée amener l'expérience à faire l'épreuve de sa propre concréitude, désormais oblitérée en régime d'attitude naturelle, il n'en reste pas moins que ce retour au concret s'entame par un contre-mouvement qui, justement, s'en écarte. En effet, la réduction commence par une *éepochè*, c'est-à-dire, par une certaine *Enthaltung*, par une *abstention* qui tourne le dos au concret, qui a donc aussi quelque chose d'une certaine *abstraction*. Or cette abstraction est méthodique qui, justement, cherche et guette son propre renversement. Renversée, l'*éepochè* re(con)duit l'expérience vers une plus grande *intensité* et une plus grande *concrétion*¹. La réduction est à penser comme un faire « concrétisant » (amenant à un accroissement en concrétuades, c'est-à-dire, à une con-crescence du sens) que la théorie husserlienne des touts et des parties ou méréologie est à même d'éclairer. Nous soutenons, au-delà de ce propos qui reste formel et qui peut s'appliquer à toute situation concrète d'*éepochè* et de réduction, qu'il y a une *corrélation* entre ces deux derniers termes. Cette corrélation peut être analysée à l'aune de ce que nous appelons « réduction méréologique », sorte de réduction formelle qui court sous les différents cas concrets de cette paire *éepochè*-réduction). Autrement dit, c'est un certain type d'*éepochè* (neutralité et suspension chez Husserl, déshumanisation chez Fink, hyperbole chez Richir) qui seul est susceptible de donner lieu à un certain type de réduction (réduction phénoménologique puis transcendante chez Husserl, réduction méontique chez Fink, réduction architectonique chez Richir).

1. Ce mouvement à structure double, analogue à celui des kinesthèses classiques, a été abordé dans notre article : « Prises à parties : remarques sur la kinesthèse phénoménologisante », in *Annales de Phénoménologie* n° 13, 2014.

Insistons sur le fait que ces réductions successives doivent être comprises comme re-con-ductions ; entendues donc, en stricte observance philologique, non pas comme un quelconque rétrécissement de l'expérience (sens premier de « réduction »), mais bel et bien comme une re-con-duction ouvrant, corrélativement, un certain champ de concrétdutes : vécus psychologiques conformant le champ immanent de la région « vécu » (chez le premier Husserl), vécus transcendantaux formant la proto-région de la subjectivité transcendante (chez le Husserl d'après le tournant transcendental), champ méontique du pré-être transcendental (chez Fink), champ des rien que phénomènes (chez Richir). Ce tout dernier champ de concrétdutes n'est plus unitaire en cela que ses concrétdutes ne partagent plus un même type d'être ou pré-être. En revanche, il est, pour le dire ainsi, éclaté-en-cohésions. Ces cohésions – autant de décentrements concrets (en écart avec la cohésion subjective) – forment chaque fois une pluralité de mondes, le tout de l'expérience étant non pas d'une pièce mais, pour le dire ainsi, tout en archipel. L'expérience de cette pluralité garde certes une certaine cohésion (il s'agit toutefois *d'une* expérience, et de l'expérience *d'un* sujet), néanmoins la puissance d'altérité de ce à quoi elle est exposée y laisse une trace en ce qu'elle est truffée de dénivelllements architectoniques irréductibles, tenant la ligne de crête qui verserait sur la dissociation psychotique.

Nous repérons donc des radicalisations successives – nullement continues mais échelonnées – du mouvement d'*époque*, chacune représentant un certain « passage à la limite » donnant, tour à tour, sur un nouveau type d'expérience, successivement (mais de façon non continue) enrichie en concrétdutes d'un genre chaque fois différent, et dont la concrescence est de plus en plus large, c'est-à-dire, de plus en plus décentrée par rapport au sujet qui en fait l'expérience. Ainsi, chaque passage à la limite (sous la forme d'une *époque*) donne donc sur un palier de concrétdutes différent. Ces concrétdutes nouvellement accessibles apparaissent comme inouïes depuis les paliers inférieurs (antérieurs aux passages à la limite subséquents). La progression n'est donc aucunement univoque. Elle se fait moyennant des passages à limite successifs amenant à un autre palier de concrèscences. S'il y a « passage à la limite », c'est qu'il y a une relative incommensurabilité entre les registres de concrèscences. « Relative » car l'expérience n'en est pas moins *une*, ce qui fait tout le mystère et la difficulté de l'architectonique comme mise à mal partielle de l'unité – et de la mémétié – de l'expérience.

Dès lors, il ne saurait y avoir de stricte continuité entre les concrétdutes dégagées par la « neutralité ontologique » de la 1^{re} édition des *Recherches Logiques* et celles soulevées par la « suspension de la thèse générale de l'attitude naturelle » dans *Ideen I*. C'est que la structure méréologique de la concrèscence en jeu s'en trouve profondément modifiée. Dans le premier cas,

il s'agit de tous concrets appartenant à la région conscience, opposée à la région monde, et formés de moments abstraits relativement homogènes, surplombés par le tout de la réalité (auquel les vécus psychologiques *appartiennent*) ; dans le second cas, il s'agit de tous corrélationnels complexes formés de moments abstraits ou parties absolument dépendantes qui s'avèrent fondamentalement non homogènes, et qui se concrétisent à l'infini à la faveur des multiples implications intentionnelles dont le champ transcendantal est tissé. Or ces tous corrélationnels (i.e. les vécus transcendantaux) dégagés par Husserl suite à ce type d'*époque* qu'est la suspension de la thèse du monde se verront, tout de même, hantés par le spectre du psychologisme transcendantal. C'est à cette occasion que la déshumanisation mise en œuvre par Fink entre en ligne de compte. Elle joue comme une sorte d'excès contre-aperceptif supplémentaire sur la réduction transcendantale classique visant à assurer le caractère non mondain (et, partant, non psychologique) du pré-être du transcendantal. Un passage à la limite supplémentaire est scellé par ce tour de vis en plus (et par rapport à la réduction transcendantale husserlienne, et par rapport à la déshumanisation finkéenne) que représente l'*époque* phénoménologique hyperbolique. Pour y parvenir, c'est-à-dire, pour élargir l'*Enthaltung*, il faudra en appeler à ce « levier » tout à fait singulier qu'est l'hypothèse du Malin Génie. À vrai dire, cette convocation de la figure du Malin Génie représente, chez Richir, une fascinante récupération de la vocation baroque et moderne de la phénoménologie. Vocation non entièrement grecque, n'en déplaise à Michel Henry et à Heidegger, bien que les raisons – et le diagnostic – en soient opposées. C'est que, en fin de compte, cette vocation baroque gisait déjà au plus profond du concept husserlien de phénomène.

Une fois énoncé le projet général de recherche qui anime les pages qui suivent, rappelons que la « réduction méréologique » est une sorte de dessein formel innervant cette succession de triades (*époque*, réduction, concrétudes). Ce que, en toute généralité, nous avons appelé « réduction méréologique » consiste en une reconduction de toute partie supposément indépendante en une rien que partie en concrescence avec d'autres rien que parties. Les passages à la limite en quoi consistent les différentes formes d'*époque* constituent autant de façons de déployer ce dessein formel qu'est la « réduction méréologique » et qui, osant des possibles disjonctions entre parties, cherchent à re-phénoménaliser les concrescences à des latitudes de plus en plus archaïques. La réduction phénoménologique porte l'apparaître à sa détresse ontologique de façon à voir poindre, sous les auspices de la concrescence, des agencements propres, quant à eux, à la phénoménalité et à la *seule* phénoménalité : sorte de consistance proto-ontologique faite de parties disjointes (parfois radicalement hétérogènes) en concrescence (et de par

leur seule concrescence) se tenant au seuil de toute ontologie. Pouvoir coupler et discerner disjonction et concrescence, voilà l'un des traits de cette plus-value que la méréologie charrie aux fins de déployer une phénoménologie dans sa spécificité proto-ontologique ou, du moins, se tenant en deçà de toute ontologie.

L'écart de la phénoménologie par rapport à la tradition de l'ontologie est rendu manifeste par l'oxymore entre disjonction et concrescence. Autrement dit, selon la logique méréologique des touts au sens strict, la concrescence serait le révélateur fondamental de l'irréductibilité, et ce de telle sorte que le plus de concrescence (entre parties disjointes) correspondrait au plus d'irréductibilité (entre les parties disjointes en question). Ou encore : la phénoménologie tient ferme le pari de penser cette apparente contradiction entre *indépendance* du sens et *dépendance* méréologique, ce qui est un non sens du point de vue de toute ontologie classique. En effet, d'aucuns auront souvent reproché à Husserl de sombrer dans l'idéalisme, et de porter ainsi atteinte à l'altérité du monde. Or le sens « idéalisme transcendantal phénoménologique » est d'un tout autre ordre, nullement opposé au réalisme métaphysique ; qui plus est, il renvoie dos à dos réalisme et idéalisme métaphysiques². Bien au contraire, considérer ce qui est de l'ordre du monde comme une rien que partie de la corrélation transcendante (comme tout au sens strict) revient à la plus concrète légitimation de son altérité. « Légitimation » au sens phénoménologique, donc au sens d'une reconduction à l'expérience concrète de ladite altérité, donc aussi à une situation de dépendance maximale de cette altérité par rapport à son expérience (constitutive), c'est-à-dire par rapport à l'épreuve concrète (et constitutive) de son irréductibilité. *Observer* cette dépendance absolue de la rien que partie « monde » ou, pour parler de façon encore plus générique, de la rien que partie « autre que moi » promeut et promet la phénoménalisation la plus rapprochée de son irréductible altérité.

En tout cas, il est possible de suivre à la trace les avatars de ce couple *époche*-réduction ou, pour le dire de façon encore plus générale, le couple abstraction-concrétisation. En effet, déjà dans les *Recherches Logiques*, et malgré les remarques à l'endroit des présupposés ontologiques sous-jacents, proches, finalement, de la méréologie de l'attitude naturelle, il est question d'une neutralité ontologique et d'une absence de présupposés. C'est ce qui

2. Fink le montre d'une façon éclatante lors du § 12 (intitulé « La “phénoménologie” en tant qu’idéalisme transcendantal ») de sa *6^e Méditation cartésienne*. Cf. Eugen Fink, *VI Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. (Husserliana Dokumente, II) Ed. par H. Ebeling, J. Holl y G. van Kerhoven, 1988. p. 170-179.

ouvre l'analyse phénoménologiques des vécus à certaines percées indéniables, et que nous avons évoquées. Rappelons que l'« analyse phénoménologique » entendue au sens des *Recherches Logiques* dans leur première édition correspond à une analyse se bornant à la région conscience et aux composantes de l'immanence réelle. Malgré les erreurs soulignées, on retrouve cette structure de kinesthèse phénoménologisante qui, moyennant une sorte de passage à la limite (c'est, structurellement, ce que fait l'*epochè*), arrive à gagner un champ de travail où se déploie, formellement, la réduction méréologique, c'est-à-dire, cette re-con-duction de toute partie supposément indépendante à une rien que partie, à une partie dépendante devant, pour être concrète (pour être concréétude) entrer en concrescence avec d'autres parties. Ce déploiement, ouvert par ce proto-levier qu'est l'*epochè* elle-même (sous ses diverses formes, y compris sa forme *hyperbolique*), s'essaye donc (dans ce que nous avons désigné comme une sorte de proto-variation eidétique³) à des disjonctions entre parties afin d'en traquer les concrescences multiples. Or il est à noter qu'oser de telles disjonctions s'avérerait impossible du tout au tout sans ce premier désengagement phénoménologisant. Une rétraction, sous la forme d'une nihilisation rompt une certaine résistance aperceptive pour gagner, tour à tour, un champ où la réduction méréologique trouve à se déployer. La région conscience atteignant certaines limites descriptives, d'autres formes d'*epochè* sont mises en chantier de façon à ouvrir de nouvelles carrières à la réduction méréologique.

Tout bien réfléchi, le couple *epochè*-réduction fonctionne comme une sorte de négatif de la constitution anonyme et naturelle par aperceptions et positions successives dans le tout englobant du monde. En fait, l'*epochè* engage le processus inverse. Elle désamorce par contre-excès la structure d'excès aperceptifs (par emboîtements successifs) par où va se bâtiissant l'attitude naturelle. Elle constitue, en un sens, une sorte de contre-aperception, d'excès inversé. Cet excès ne sera repris que par après, dans le mouvement de la réduction (pour s'y intégrer comme simple « moment » abstrait). Fink s'en explique de façon saisissante dans ce magnifique passage tiré du 2^e tome de la *Sixième Méditation Cartésienne*. Et il est remarquable que la méréologie soit aussi opératoirement utilisée en théorie transcendante de la méthode (et non seulement en théorie transcendante des éléments), c'est-à-dire, dès lors qu'il est question des « actes » méthodiques (tels l'*epochè* et la réduction) :

L'*epochè* phénoménologique, en conduisant à la réflexion transcendante, clôt son *premier* stade, par principe seulement préparatoire. Mise en scène au départ

3. La trilogie d'articles “Anatomía del quehacer mereologizante (I, II et III)” (*art. cit.*) essayait, en effet, de toucher, à la lumière de la méréologie, à la racine commune entre réduction phénoménologique et variation eidétique.

comme mise entre parenthèses universelle du monde, elle semblait avoir l'autonomie d'une attitude fondamentale spirituelle et autarcique. La tâche pour celui qui médite de se mettre lui-même hors circuit conduit au *revirement* de la direction thématique non-réflexive de l'*epochè* en une attitude réflexive. L'*epochè* perd alors en même temps l'autonomie d'un *habitus* spirituel autarcique : elle devient un simple *moment structurel* de la réflexion transcendantale.⁴

On distinguera donc un premier moment d'abstention, de désintérêtissement, pouvant tout aussi bien prendre cette forme d'excès contre-aperceptif en quoi consiste l'hypothèse de l'annihilation du monde, et dont la prétendue autonomie revire soudainement en dépendance structurelle et intégration, comme moment, au sein d'un mouvement plus ample (celui de la réduction en question : transcendantale, méontique ou architectonique). C'est justement au rang de ces excès contre-aperceptifs, sitôt repris dans un mouvement de réduction, que nous aurons à placer le pur contre-mouvement de dégagement du spectateur transcendantal ou moi phénoménologisant.

2. LES ENJEUX DE LA DÉSHUMANISATION

Nous avons traité de près, dans d'autres travaux, l'anatomie méréologique de la corrélation transcendantale, tout comme le gain – en concrétudes – que suppose la suspension des opérateurs d'inclusion et d'appartenance. Or il est à se demander ce que ce tour de vis supplémentaire qu'est la déshumanisation finkéenne amène. Ainsi, dans les termes du couple *epochè*-réduction évoqué plus haut, demandons : quel est l'apport, en termes de concrècessences, de cette fente ou *Kluft* au sein de la vie transcendantale ? À quelle situation d'analyse ouvre cet excès contre-aperceptif supplémentaire qu'est la déshumanisation finkéenne ?

En effet, mis à part l'abîme des irréductibilités en concrècence, il y a un abîme supplémentaire, cette fois-ci au sein de la partie « vie transcendantale » de la corrélation. Il s'agit de l'abîme ouvert, lors de la réduction phénoménologique, par le spectateur transcendantal, ou par de ce(lui) que Fink nomme « moi phénoménologisant ». Cet abîme ou fente – Fink parle de *Kluft* – se creuse donc au sein de la partie concrècente « subjectivité transcendantale » du fait du contre-mouvement du moi phénoménologisant. Le caractère abyssal de cette *Kluft* atteste de la radicalité (qui est, justement,

4. Eugen Fink, *VI Cartesianische Meditation. Teil II : Ergänzungsband* (Husserliana Dokumente, II), texte établi et édité par G. van Kerckhoven, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 172-173. Tr. fr. par Françoise Dastur et Anne Montavont, Millon, Grenoble, 1998, p. 215-216.

celle de réduction) avec laquelle le moi phénoménologisant se sépare de la vie transcendantale. Il s'en sépare, certes, mais sans que, pourtant, la *mêmeté* d'être entre le moi phénoménologisant et le moi transcendental n'en soit complètement rompue. Il s'agit – nous dira Fink – d'un rapport d'altérité dans une identité d'être. Autrement dit : l'identité ou mêmément du pré-être du transcendental est maintenue malgré une certaine différence d'être, malgré le fait que le (contre)mouvement du moi phénoménologisant n'aille justement pas dans la direction de la constitution du monde.

Se désengager de la vie transcendantale constituante permet, au fond, de mettre en lumière des concrècessences encore plus profondes, recouvertes par des fausses corrélations intramondaines, par des corrélations faussement transcendantales qui continuent de se mouvoir sur le terrain du monde. En d'autres mots, c'est comme si, de son désengagement, le moi phénoménologisant libérait des concrècessences absconses, comme si, de son écart, depuis cette *Kluft*, le moi phénoménologisant dégageait un espace de constitution non encore entamé par des aperceptions mondaniennes. C'est là que se situe, croyons-nous, le fond de toute la problématique finkéenne. C'est en l'abor-
dant que nous pourrons, ensuite, mettre en lumière le propre de ce passage à la limite supplémentaire en quoi consiste l'*épochè* phénoménologique hyperbolique, et qui aurait tout aussi bien pour vocation d'ouvrir la réduction à un terrain encore plus vaste, fait de concrècessences encore plus profondes.

Le panorama d'indétermination qui s'ouvre depuis la *Kluft* phénoménologisante au sein de la partie concrècente « vie transcendantale » est vertigineux. Cette indétermination est pourtant bien loin du fait d'une simple fusion ou confusion. Autrement dit, les irréductibilités en concrècence (au sein du vécu transcendental) sont bel et bien là, elles se présentent, mais elles sont tellement profondes qu'elles apparaissent au moi phénoménologisant sous l'espèce d'un empiétement originaire vie-monde dont le caractère prétendument foncier, supposément originaire ne relève, au fond, que d'un *effet architectonique* ; plus concrètement, d'un effet de perspective architectonique.

Cet empiétement, non discernable *de facto* du point de vue du moi mondain, est bel et bien discernable *de iure* ou, si l'on veut, susceptible d'être incarné de façon *inhumaine*, sous stricte condition de déshumanisation. Voilà, justement, la radicalité que Fink fait subir, et ce en toute conséquence, au mouvement de réduction phénoménologique classique et de provenance husserlienne. Voilà l'une des spécificité en quoi consiste le « tour de vis » supplémentaire qu'il fait subir à la réduction phénoménologique husserlienne. En fait, selon Fink (mais restant fidèle, au fond, à l'esprit de la phénoménologie husserlienne), la réduction ne saurait se compter parmi les possibilités humaines. Elle est pourtant vécue ; et elle a lieu, comme contre-mouvement

phénoménologisant, au sein de la vie transcendantale. L'empietement vie-monde se présente pourtant comme inextricable, comme une donnée phénoménologique première. Elle n'est que le fait de la différence, architectonique, entre le moi phénoménologisant (situé dans le registre des présents lors de l'entame de son contre-mouvement) et la vie transcendantale constituante, plus archaïque⁵. Ce qui a l'air d'un fait ontologique ultime⁶, n'est qu'un mirage architectonique⁷. À quelle expérience de pensée ouvre ce passage à la limite qu'est la déshumanisation ? Quelle est, à vrai dire, la situation phénoménologisante après l'*épochè* déshumanisante, et comment s'entame la réduction méontique (au et dans le pré-être du transcendantal) ?

Il vient que le moi phénoménologisant se trouve soudainement noyé dans une touffe de vie transcendantale où point le monde comme phénomène, c'est-à-dire, le monde dans son altérité *d'abord* (et concrètement) phénoménologique. Le moi phénoménologisant s'essaye donc, de son contre-mouvement, à des disjonctions entre parties⁸, et ce de façon à en brusquer les concrècessences. Il ne tient pourtant pas le bord de ces rien que parties. Il est loin de disposer d'une position de survol par rapport aux parties (qui les manifesteraient dans leurs touts, fondés avec le concours, concrécent, d'autres parties). C'est bien en cela que le moi phénoménologisant n'a jamais affaire aux touts, mais bel et bien à des rien parties aux concrècessences inopinées,

5. Nous avons abordé de près la question dans notre article « Prises à parties : remarques sur la kinesthèse phénoménologisante. Concrètudes en concrècessences II », *Annales de phénoménologie* n° 13, 2014.

6. C'est la position de Merleau-Ponty ; ce n'est pas la nôtre ; en dépit de l'indiscutable talent de Merleau-Ponty, quelque chose de fondamental chez Husserl s'y trouve perdu, voire bloqué à tout jamais (tout comme le déploiement de la réduction méréologique elle-même, grippée dès lors que l'on tient le quiasme vie-monde comme une sorte d'irréductible ontologique, de *factum* transcendantal premier).

7. C'est justement le combat, parfois effronté, contre ce mirage architectonique qui, à notre avis, façonne du tout au tout la phénoménologie du jeune Fink ; et ce quoiqu'on ait pu dire quant à sa proximité avec les chemins de pensée de Heidegger ou de Merleau-Ponty : nous pensons qu'il n'en est rien ; du moins quant au jeune Fink. Bien au contraire, marquer la proximité de Fink avec Husserl, ainsi que sa différence avec Heidegger (et Merleau-Ponty) est, à notre avis, et malgré certains commentaires, la façon la plus profonde et féconde de lire la 6^e *Méditation Cartésienne*.

8. Selon une sorte de proto-variation eidétique que nous avons abordée dans d'autres travaux (notamment dans la trilogie d'articles intitulée « Anatomía del quehacer mereologizante (I, II et III) », et publiée dans les numéros 46, 47 et 51 de la revue *Eikasia*). La clef de cette proto-variation eidétique opérativement à l'œuvre dans le faire phénoménologisant (comme faire méréologisant) se trouve dans la différence, faite par Husserl au tout début de la 3^e *Recherche Logique*, entre les « parties jointes » et les « parties disjointes ». Le tout de la 3^e *Recherche* se portera, après, sur des différences concernant les « parties disjointes » (dont celles correspondant aux touts que l'on a ici dénombrés), mais il convient de ne pas perdre de vue la distinction, souvent oubliée car fondamentale (située au seuil même de la recherche) entre les parties jointes ou disjointes.

fondant (au sens que *Fundierung* prend dans la 3^e *Recherche Logique*) des touts à hauteur desquels il ne saurait se hausser, et dans lesquels il est, pour une part, pris à partie.

Le moi phénoménologisant, noyé dans une sorte de « forêt vierge phénoménologique » (l'expression vient sous la plume de Husserl au tout début des *Londoner Vorträge*), essaye, par sa rétraction (par une sorte de kinesthèse phénoménologisante qui est, au même temps, kinesthèse architectonique⁹), d'exposer les rien que parties les unes aux autres, de déclencher cette sorte de gravitation phénoménologique qu'est la concrescence. Les leviers méréologiques employés vont affiner cette concrescence. Elle n'appert qu'au risque de statuer des différences entre parties où se dessine cette crête fondamentale des concrescences qu'est l'*Abgrund des Sinnes* lui-même, mais sans que l'on sache trop bien départir le monde de la vie, touts deux abyssaux (en écho à l'expression de Marc Richir s'y réfère comme à « deux abîmes non confondus »¹⁰).

Départir les parts (1) pour remettre en mouvement la concrescence (2) à des registres toujours plus profonds (3), voilà une façon de consteller *epochè* (1), réduction phénoménologique (2) et réduction architectonique (3). Si l'on s'en tient au premier terme de cette suite, il n'est pas absurde de considérer l'*epochè* elle-même comme une sorte de proto-levier prêt à être investit, ensuite, par les leviers proprement méréologiques, à savoir, par les concepts de tout et de partie, et autres éléments de l'ontologie formelle (ensemble, relation, unité et autres catégories de l'ontologie formelle). Force est de constater que la phénoménologie est truffée de ces « nihilisations » provisoires amenant une plus grande concréétude, comme on avait signalé dans les toutes premières lignes de ce travail. Toute la problématique finkéenne se joue dans la difficulté de cerner l'*Abgrund des Sinnes* dans sa pureté, voire de le situer correctement depuis cette matrice de déshumanisation qu'est cette *Kluft* creusée au sein de la partie concrescente « vie transcendante ». Lisons un passage des textes complémentaires à la *Sixième Méditation Cartésienne* qui pose le problème d'une façon tout à fait poignante :

9. Cf. Pablo Posada Varela, « Prises à parties : remarques sur la kinesthèse phénoménologisante. Concrétudes en concrescences II », *art. cit.*

10. À ne pas confondre, bien entendu, avec les abîmes que nous avons relevés : au sein du transcendental et au sein de la partie concrescente « vie transcendante ». Richir se réfère plutôt, avec cette expression (« vie et monde comme abîmes non confondus ») au caractère abyssal (et du monde, et de la vie) des deux parties concrescentes se tenant de part et d'autre de l'*Abgrund des Sinnes* scandant la corrélation transcendental. Et c'est bien pour cela que les deux parties, situées de part et d'autre de cette abîme de sens, sont, justement, « non confondues ».

Le se-savoir-inséré-dans le monde appartient déjà au sens de l'« expérience interne ». L'intériorité ou sphère d'immanence d'un moi est de prime abord une intériorité qui se trouve dans le monde. Ce qui apparaît déjà quand l'on réfléchit sur la spécificité méthodique de la problématique psychologique. Même si je questionne ma propre intériorité psychologique, je questionne une partie du monde, un domaine mondain. On a ainsi toujours conscience du monde comme de l'unité *empiétante de la transcendance et de l'immanence*. L'« intérieur » de l'expérience interne ne transcende absolument pas le monde, c'est au contraire un « intérieur » immanent au monde, opposé à la totalité de tous les objets « transcendants », immanents eux aussi au monde¹¹.

En effet, le phénomène transcendental « monde » est ce corrélat extrêmement complexe qui inclut le moi d'expérience *humaine* et son monde (ou, si l'on veut, son rapport naïf au monde). Pour le dire autrement, la déshumanisation phénoménologisante correspond aussi à une levée de la différence subjectivité – monde là où le moi mondain aurait tendance à la placer. Or l'*Abgrund des Sinnes* n'est pas là où le moi humain, psychologique, mondain, le prétend. Corrélativement, la vie transcendante n'est pas là où le moi psychologique sent sa différence d'avec le monde. Et c'est bien pour cela qu'il faut une réduction ; une réduction qui fasse, presque littéralement, « la part des choses », et ce suite à (et grâce à) l'excès contre-aperceptif de la déshumanisation, sorte de proto-levier servant à débloquer les aperceptions mondanéisantes sédimentées afin de remettre en jeu la concrescence.

C'est justement la radicalité de la différence phénoménologisante qui, par une sorte d'effet de cascade inverse, va tirer le moi transcendental hors de sa mondanisation, qui va le tirer hors de son recouvrement aperceptif. Recouvrement aperceptif depuis lequel ont lieu des pseudo-concrescences qui, pour le dire ainsi, *tournent court*, empêchées qu'elles sont de se déployer. Elles sont empêchées dans leur déploiement car elles se trouvent, en fin de compte, sur fond de monde, encadrées, cadrées et recadrées par l'inclusion et l'appartenance. Ce n'est qu'à réduire ces aperceptions, à ôter la concrescence de tout sol de monde (elle n'en a pas besoin : c'est exclusivement à la concrescence que revient la *Fundierung*), que se reconfigureront les rapports de dépendance proprement transcendantaux, lancés par la déshumanisation, et ne prenant pas le faux détour d'une subjectivité psychologique, détour faussement accessible, faussement immédiat, faussement évident. C'est ainsi que l'*Abgrund des Sinnes* sera placé de façon « correcte » et que, partant, la subjectivité psychologique passera, contre toute apparence naturelle, du côté de la partie concrescente « monde ».

11. *Ibid.*, p. 170. Trad. fr. p. 213.

3. LES PRÉSUPPOSÉS DE LA DÉSHUMANISATION

Or, à tout prendre, avouons que la puissance phénoménologisante reste, en un sens, énorme et, en principe, infaillible. À vrai dire, il y a, dans tout cela, un certain optimisme chez Fink, et dont nous pouvons dénombrer les aspects – et présupposés – que voici :

En tout premier lieu, le phénoménologiser, dans sa rétraction, est toujours sûr de fouler un sol transcendental, donc de retrouver le *Vorsein* du transcendental. Qui plus est, il est sûr de le retrouver non investit aperceptivement. Ainsi, on dira, quant à sa différence d'avec le transcendental : qu'elle (1) n'est pas *trop* grande, car autrement il pourrait se dévoyer dans son chemin de différentiation, et ne pas retomber sur les rails du transcendental, tout en étant (2) *suffisamment* grande pour réveiller le transcendental de toute aperception, donc pour le ramener à son être, c'est-à-dire, à son *Vorsein*. Autrement dit, chez Fink la déshumanisation réductive se paye toujours d'une re-transcendentalisation.

S'il est vrai que la déshumanisation suspens, depuis l'exposant phénoménologisant, la mondanéisation ou *l'incorporation* du transcendental dans l'être du monde afin de la remettre en jeu, elle ne suspens pourtant jamais, de son contre-mouvement phénoménologisant, *l'incarnation* de celui-ci, c'est-à-dire, l'incarnation du moi phénoménologisant dans le pré-être du transcendental. Or – pouvons-nous avancer pour la clarté de l'exposé et de son itinéraire – c'est exactement cette suspension que va oser l'*épochè* hyperbolique que mettra en place Richir, et que fait, ne serait-ce qu'un instant, le doute hyperbolique cartésien (en convoquant le Malin Génie ou en usant de l'hypothèse du Malin Génie justement comme levier supplémentaire et inouï).

Un aspect supplémentaire, lui aussi plus ou moins présupposé par Fink, pourrait s'énoncer comme suit : il y a, bon an mal an, une certaine *unité* du *Vorsein* du transcendental. Mon transcendental est *un* (laissons de côté la question de la pluralité monadologique, qui répond à une autre échelle d'analyse), et le spectateur phénoménologisant y a *univoquement* part. Sa différence d'être ne menace jamais l'unité du pré-être du transcendental ni son appartenance à celui-ci. Certes, la différence phénoménologisante d'avec le transcendental donne au *Dabeisein* phénoménologisant un certain aspect fantomatique ou, pour le moins, virtuel, mais sans que sa différence ou virtualité ne risque jamais une effraction ou éviction, un destin de non re-transcendentalisation après déshumanisation ou après contre-mouvement.

Or cette unité du *Vorsein* transcendental sera rompue par l'architectonique entendue en un sens plus radical que Fink : comme multi-stratifications rela-

tivement autonomes du transcendantal lui-même (et non pas comme simples étapes d'un *même* processus de constitution, comme couches constitutives d'un même monde).

Notons deux derniers points concernant la phénoménologie constructive qui, en un sens, confortent les deux présupposés précédents (présupposés qui seront, on l'aura deviné, mis à mal par l'*épochè* phénoménologique hyperbolique) :

Bien entendu, et malgré cette unité du *Vorsein*, il y a des constitutions enfouies à tout jamais. En d'autres mots, les « bords » du *Vorsein* ne sont pas présents. Ce sont des parties du transcendantal absconses, ne pouvant plus tomber sous le regard du moi phénoménologisant. C'est précisément aux limites du *Vorsein* que se situent les thèmes de celle qui Fink appellera « phénoménologie constructive » : les problèmes de la naissance et de la mort mobilisant les extrêmes du *Vorsein*, tout comme les problèmes ayant trait à l'*Histoire de la constitution*, concernant, cette fois-ci, la totalité du *Vorsein* constituant (en fait, l'*intersubjectivité transcendantale*), avec son corrélat constitutif (le monde, dans son devenir constitutif, ou le corrélat global de l'*histoire transcendantale constituante*).

La phénoménologie constructive est, comme nous le savons, l'équivalent de la dialectique transcendantale kantienne. Rappelons que Fink monte l'architectonique de sa *Sixième Méditation Cartésienne* sur ce parallélisme, brillant, avec la *Critique de la Raison Pure* de Kant. Or c'est la multistratification du transcendantal mise en lumière par ce passage à la limite supplémentaire qu'est l'*épochè* hyperbolique qui, encore une fois, changera complètement la donne. Dans ce cas précis, cette multistratification modifiera la façon dont la « dialectique transcendantale » in-siste sur la vie de la conscience : sa diachronie se fera sentir comme constamment synchrone. Ainsi, nul besoin, comme on le verra, de se porter aux bords de la vie transcendantale constituante : l'abyssal hante de partout la vie transcendantale. Le supposé « continu » transcendantal est trouvé de porte-à-faux insistant dans le sens de la verticale, et selon des implications certes tout aussi bien constitutives mais d'un genre tout à fait autre que les implications d'horizons. Il y va d'implications proprement architectoniques.

En toute conséquence, le contre-mouvement phénoménologisant, en régime de phénoménologie constructive, ne peut donc pas prendre son essor auprès de son thème. Il n'y trouve plus son essor ou son appui pour entamer son contre-mouvement de façon assurée. Le moi phénoménologisant n'est plus, quant aux thèmes de la phénoménologie constructive, et comme on dit en français, « bien sur ses appuis ». Ces appuis – les thèmes de la phénoménologie constructive *auprès* (*Dabei*) desquels il essaye de se tenir – ne sont plus sous ses pieds. Ainsi, il ne peut pas être le *Dabei sein* de certains pans de

vie transcendantale se tenant aux bords extrêmes du *Vorsein*, tels la naissance ou la mort, foncièrement non actualisables. Cependant, le moi phénoménologisant se tient toujours dans une certaine unité d'être avec ces pans de vie transcendantale, fussent-ils enfouis. Fink ira même jusqu'à admettre une « préséance » de l'actualité phénoménologisante constructive par rapport à son thème, certes non donné, mais appartenant à ce même *Vorsein* auquel le moi phénoménologisant, malgré sa différence, a univoquement part. Ainsi, nous dit-il :

Même si la vie constituante du monde donnée par la réduction dans l'actualité transcendantale, par le projet constructif de son moi phénoménologisant originairement établi par elle, s'installe également dans des enchaînements d'être transcendantaux qui se situent par principe au-delà de l'attestation réductive, même si elle se relativise ainsi elle-même, par exemple en tant qu'épisode placé dans l'histoire ouverte de la vie transcendantale, – toute la réalité transcendantale effective proprement dite se situe pourtant dans la sphère, *donnée* de manière réductive, de l'être transcendantal. Et dans la mesure où le spectateur phénoménologisant dans la phénoménologie constructive a part, à sa manière propre, à l'actualité effective, dans la mesure où, en revanche, son objectivité thématique n'y a pas part, *l'être du spectateur phénoménologisant précède à un certain égard l'être de son thème « construit »*. Déterminer le sens plus précis de cette « précession » forme la *problématique fondamentale* de la théorie transcendantale de la méthode référée à la phénoménologie constructive. [...] Nous ne tenons fermement que le *problème fondamental* : la question du *sens interne du rapport* de l'activité phénoménologisante « constructive », distinguée par la *préséance d'être* de l'existence transcendantale actuelle (donnée), à son objet qui *n'a pas* part à la même préséance d'être¹².

C'est cette préséance du phénoménologiser que l'époche hyperbolique viendra, tout aussi bien, suspendre¹³. Voyons de près ce qu'il en est, et retracsons tous ces contrepieds (par rapport à la façon finkéenne d'aborder les problèmes) que nous avons, pied à pied, annoncés.

12. Eugen Fink, *6^e Méditation Cartésienne*, *op. cit.*, p. 73-74 ; tr. fr. p. 121.

13. Par où la kinesthèse phénoménologisante implique un véritable renversement architectonique (*cf.* « Prises à parties : remarques sur la kinesthèse phénoménologisante », *art. cit.*). En effet, en régime de phénoménologie génétique (et, *a fortiori*, en régime de phénoménologie constructive) l'antécédent de la kinesthèse phénoménologisante se trouve à un registre architectonique nécessairement moins profond que son conséquent (en quoi – disions-nous – la kinesthèse phénoménologisante est aussi, dans certains cas, *ipso facto*, kinesthèse architectonique).

4. PRISES À PARTIE DU MOI PHÉNOMÉNOLOGISANT

Si chez Fink c'est le rapport entre le moi mondain et le moi transcendantal qui est mis en suspens, l'excès du moi phénoménologisant servant à déshumaniser le moi transcendental pour retrouver le rapport vie-monde à son juste niveau de concrescence (et, partant, situer correctement l'*Abgrund des Sinnes* transcendental), chez Richir c'est ce qui n'est *jamais* mis en doute par Fink qui sera, enfin, mis en suspens. À savoir, et comme nous l'avions annoncé, le fait, désormais *présupposé*, que le moi phénoménologisant doive, dans son mouvement de rétraction, nécessairement morde sur le *Vorsein* du transcendental. Il est très difficile de cerner ce qu'est l'*epochè* phénoménologique hyperbolique, et nous ne pouvons l'approcher qu'à oser plusieurs formulations, dont cette toute dernière. Nous ne pouvons cerner la spécificité du mouvement de l'*epochè* hyperbolique qu'en démultipliant les angles d'attaque.

Aussi pouvons-nous poursuivre nos variations quant à ce qui se joue dans l'*epochè* hyperbolique en l'approchant dans les termes suivants : chez Fink c'est le lieu de l'*Abgrund des Sinnes*, scandant la concrescence transcendantale, qui fait problème et qui doit être retrouvé et rescapé de maints recouvrements et falsifications aperceptives. Rescapé, il l'est depuis cet excès de contre-mouvement qu'est la déshumanisation, et qui opère depuis cette *Kluft* au sein de la vie transcendante. Chez Richir, néanmoins, c'est non seulement l'*Abgrund des Sinnes* qui devient glissant et introuvable, mais c'est *déjà*, et ce au plus près du contre-mouvement phénoménologisant, au cœur même du phénoménologiser, le lieu de la *Kluft* phénoménologisante (au sein de la partie concrescente « vie transcendante ») qui se trouve saisi d'un flou irréductible. Qu'est-ce que cela amène comme conséquences ? Quelles indéterminations inouïes se déclenchent et quelles phénoménalisations, autrement concrètes, commencent à s'y pressentir ?

Il en découle une remise en cause de la justesse de la différence phénoménologisante et de la prétention du moi phénoménologisant à se trouver de l'autre côté de cette *Kluft*, à être vraiment contre-mouvement et pas un mouvement constituant entre les autres. Le doute hyperbolique ne porte pas sur le fait qu'il y ait une telle *Kluft* – puisque l'*epochè* elle-même, le fait même de poser le problème, en est la confirmation – mais sur le fait que le phénoménologiser, dans son actualité, dans son *incipit*, soit bel et bien en deçà de cette *Kluft*, que ce soit bel et bien lui ou nous-mêmes comme moi phénoménologisants qui épousons ce contre-mouvement, que ce contre-mouvement, ressenti du dedans, en soit vraiment un, et pas un simple mouvement constituant parmi d'autres.

Or, dès lors que le phénoménologiser croit s'auto-posséder, se « recevoir » dans un certain être, il est aussitôt pris en hyperbole. C'est, somme toute, comme si l'hyperbole allait jusqu'à ôter au phénoménologiser toute densité performative. Densité qui, dans les parages finkéenes, se voulait faite, en un sens, de l'étoffe du *Vorsein* transcendental et, qui plus est, d'un *Vorsein* quintessencié, aperceptivement purifié. L'*épochè* hyperbolique ouvre un jarre de Pandore restée jusque là inédite en phénoménologie (et frôlée par Descartes, comme Richir l'a bien mis en lumière) mais qui n'est qu'une conséquence du feuilletage architectonique du transcendental, ou bien, si l'on veut, la façon intrinsèquement phénoménologisante dont le fait architectonique de la multistratification du transcendental est ressenti du dedans. Cette jarre de Pandore, impossible de refermer une fois ouverte, fait que le phénoménologiser s'échappe à lui-même à tout jamais, qu'il se perde *dès lors* qu'il croit s'auto-posséder. L'hyperbole le place dans l'impossibilité foncière d'entrer en possession de son contre-mouvement. Au fond, l'hyperbole *va jusqu'à* – telle est son insatiable appétit d'exagération – hyperboliser le contre-mouvement lui-même. Elle ouvre une sorte d'hémorragie de l'anonymat phénoménologisant au sein du phénoménologiser lui-même.

Ajoutons, quant à cette auto-hyperbolisation, que, en effet, dans l'hyperbole ou l'*épochè* hyperbolique, telle que nous l'interprétons, force est de constater non seulement une nuance d'*exagération* (dans le sens d'aller au-delà du non intentionnel, de la non identité), mais aussi une nuance de *réflexivité* (qui n'est qu'une voie par où l'exagération ne fait que poursuivre son exagération, que l'étendre, tout comme elle l'aurait étendue à n'importe quel autre objet). Cette réflexivité, c'est-à-dire, le fait que le mouvement d'hyperbole, dans son étoffe pré-ontologique minimale, se trouve, à son tour, *pris en hyperbole*, constitue, finalement, le seul moyen pour aller au-delà, le seul moyen de poursuivre de façon conséquente le chemin d'exagération de l'hyperbole. Or c'est, entre autres, cet aspect de l'antécédent de la kinesthèse phénoménologisante qu'il faudrait interroger. Il ne s'agit pas, tout simplement, de se dire : « on suspens l'institution symbolique, on va au-delà ou en deçà de l'intentionnel et de toute identité » : encore faut-il trouver le (juste) levier pour le faire, et essayer d'expliquer et de retracer pourquoi est-ce bien ce levier et pas tel autre qui aurait un tel effet.

En fait, les exposés concernant l'*épochè* hyperbolique richirienne sont assez insatisfaisants qui se bornent à répéter que l'hyperbole signifie le fait d'aller au-delà ou en-deçà de l'intentionnel, ou bien de l'institution symbolique (retrouvant ce mouvement cartésien qui allait jusqu'à suspendre les vérités mathématiques). Certes. Quel phénoménologue contemporain ne fait pas de cela une devise ou un *desideratum*. Sur ce point, l'originalité richirienne

n'est absolument pas là. Ici, il ne suffit pas de dire pour faire. Encore faut-il retracer *comment* cela peut se produire. Or, contrairement à cela, on se borne à constater des changements (lesdites mises en suspens ; que, par ailleurs, tous les phénoménologues, aujourd’hui, poursuivent et disent accomplir) du côté du conséquent de la kinesthèse phénoménologisante. Néanmoins, exposer le gain apporté par l'*éPOCHÈ* hyperbolique revient à montrer en quoi tels et tels changements dans l'antécédent de la kinesthèse phénoménologisante rendent possible, selon un passage à la limite bien précis, tels et tels changements au sein du conséquent du mouvement méthodique lui-même (i.e. de la kinesthèse phénoménologisante).

C'est bien l'hypothèse du Malin Génie qui va servir ici de levier pour la mise en doute du phénoménologiser lui-même et, partant, pour phénoménaliser des concrèrences inouïes, non phénoménalisables quand le transcendantal était, pour le dire ainsi, *aligné ou aiguillé sur* le phénoménologiser (en retrait), ayant univoquement part à un même *Vorsein*. L'actualité phénoménologisante du soupçon est elle-même suspendue (au profit, vertigineux, de concrèrences non alignées sur cette actualité), son identité (dans la différence) avec le pré-être du transcendantal est levée, laissée en suspens, chose qui, nous le répétons, n'arrive jamais chez Fink. Chez Fink, la distance phénoménologisante est toujours un fil qui permet de récupérer le transcendantal : l'incarnation du sujet, avec les profondes concrèrences qu'elle charrie, n'est jamais rejouée de toutes pièces ; elle n'est jamais phénoménalisée comme telle.

Tout cela a pour conséquence le caractère *inappropriable* du « cogito hyperbolique », ou le fait que sa *Vollziehung* ne puisse avoir lieu que par clignotement. Le « cogito hyperbolique » ne saurait nullement être le lieu d'une quelconque *Ereignis*. C'est pour cela que, de la suspension, l'hyperbole ne retient que l'*épure*, et c'est bien pour cela qu'elle prendra la forme d'un *simple soupçon*, émacié de toute densité, fût-elle proto-ontologique¹⁴ : l'antécédent de la version hyperbolique de la kinesthèse phénoménologisante en devient « imperformable », inépousable du dedans si ce n'est par à coups. C'est ainsi que le phénoménologiser lui-même vient à clignoter. C'est là le

14. Rappelons qu'il est ici question du phénoménologiser. *Mutatis mutandis*, d'un contre-mouvement qui suit le sillon « laissé » par l'écart non schématique (par la transcendence absolue en fuite infinie). Le proto-ontologique n'est évidemment pas dans cet écart non schématique, mais bien plutôt dans l'accrétion d'affectivité qui s'y reçoit. Le proto-ontologique serait donc plutôt du « côté » du conséquent de la kinesthèse phénoménologisante, c'est-à-dire, du côté des concrèrences qui se font, et dont la déhiscence est induite par le contremouvement phénoménologisant (i.e. l'antécédent de la kinesthèse phénoménologisante). Plus précisément, le proto-ontologique sera à trouver dans les tréfonds de la partie concrèrente « vie transcendantale ». Elle correspond à l'affectivité, pris à partie dans des concrèrences à des profondeurs architectoniques abyssales.

propre du cogito hyperbolique et qui reste, en toute rigueur, in-effectuable. C'est pourtant de la sorte que la problématique de l'incarnation est rejouée, re-phénoménalisée, et ce en deçà des problématiques, elles bel et bien abordées par Fink, de l'incorporation et de la mondanéisation – elles aussi, *a fortiori*, mises en branle. Or il y faut le Malin Génie pour dégager (pour débloquer) des concrètes supplémentaires. Pour le dire autrement : dès lors que le Malin Génie s'insinue comme hypothèse, il ne va plus de soi que toute déshumanisation revire en re-transcendantalisation. Or ce suspens amène un gain en phénoménalisation. Des horizons d'absence (mais concrets) autrement refermés ressurgissent à nouveau pour n'imber de façon vertigineuse cette re-phénoménalisation de l'incarnation, normalement suturée par cet alignement – fût-ce dans le vecteur du contre-mouvement – moi phénoménologisant – subjectivité transcendante que l'entremise du Malin Génie vient brouiller (défaire, désaligner, dés-aiguiller ou dés-syntoniser).

Récapitulons : la chape posée sur les concrètes n'est plus seulement celle de l'inclusion et de l'appartenance par rapport à un tiers (le monde, en l'occurrence, et les aperceptions qui lui sont adossées, suspendues par les *epochè* successives mises en place par Husserl, puis par Fink), mais aussi celle d'un phénoménologiser en auto-confirmation performative constante comme *Vorsein*, et qui (c'est une version du simulacre ontologique, induit par une faute architectonique) tire vers soi ce qui, dans le transcendental, ferait ou aurait pu faire concrètes (tout du « long » du cogito hyperbolique, et par à coups clignotants) sans avoir à composer avec le supposé *Vorsein* d'un phénoménologiser fort de sa rétraction, de son auto-confirmation performative. Au fond, c'est comme si l'entremise du Malin Génie (invoqué rien qu'en guise d'hypothèse) paraît à tout risque de contagion ontologique du registre architectonique *du* conséquent de la kinesthèse phénoménologisante (le tout concret du vécu transcendental) *par* le registre, dérivé, de l'antécédent de la kinesthèse phénoménologisante. C'est le registre où s'entame le contre-mouvement phénoménologisant ; et aussi le registre où les confirmations performatives sont encore possibles et concluantes. C'est, somme toute, le registre depuis lequel Descartes croit pouvoir court-circuiter l'hypothèse du Malin Génie : je ne peux pas douter du fait que je doute. Tous ces mouvements auto-confirmeds ne sont plus possibles à des registres architectoniques plus profonds.

Il vient que le registre, plus archaïque, du conséquent, est (c'est une autre forme de ce que Richir appelle « simulacre ontologique ») fallacieusement tiré vers le registre d'un phénoménologiser présent à soi. Présent à soi il l'est quand s'initie son contre-mouvement. Moment situable que ce dernier où le contre-mouvement phénoménologisant est univoquement éprouvé comme

contre-mouvement ayant pourtant part au transcendental. Cela ne sera justement plus le cas par la suite si tant est que le phénoménologiser se laisser aller. Effectivement, le moi phénoménologisant, encore en possession de son contre-mouvement, sera pris à partie par les concrèses qu'il a dégagées, prenant corrélativement la forme (pour autant qu'il essaye de ne pas court-circuiter ces concrèses dégagées), émaciée et insituable, d'un soi phénoménologisant en clignotement avec les concrèses transcendantes qui se font, et qui se font du côté du conséquent de la kinesthèse phénoménologisante.

Or c'est là l'unique façon de faire place à des « implications » proprement architectoniques (et non seulement horizontales ou d'horizon). Autrement dit, le cogito hyperbolique s'avère le seul lieu de résonance possible (i.e. de concrèse) pour rejouer et revivre les transposés architectoniques « provenant » de registres plus archaïques. Douter non seulement du monde, mais aussi douter du doute¹⁵ – ce qui est un absurde pour Descartes, et encore plus pour Michel Henry – amène, moyennant ce *non alignement du transcendental sur l'actualité phénoménologisante*, des nouvelles concrèses. Plus concrètement, des concrèses qui sautent par-dessous le « présent » tout en mobilisant (c'est là le mystère de l'hyperbole) des pans d'affectivité (donc, de la partie concrèse « vie transcendante ») extrêmement profonds. Il s'agit, au fond, de ce qui, de l'affectivité, est pris à partie dans les concrèses qui se font entre les horizons de futur et passé transcendantaux, et ce *directement* (i.e. sans passer par le présent), de façon hyperlente et hypervéloce à la fois, comme le signale Richir dans les *Méditations Phénoménologiques*. Cette prise à partie ne peut être déclenchée (aperceptivement débloquée) que par ce non alignement (sur le pré-être du transcendental) entre le phénoménologiser et le transcendental, cette fécondité du perdre pied que provoque l'entremise sournoise du Malin Génie.

Afin de mieux illustrer nos propos récents, nous nous proposons d'avoir recours à la *phantasia* et à son analogie structurelle avec l'hyperbole. En effet, à cette structure de non alignement répond aussi, structurellement, la *phantasia*.

15. Non pas (seulement) douter du monde, mais (aussi et *déjà*) douter du douter. Voilà le sens réflexif de l'hyperbole. Sens réflexif qui va, tout simplement, dans le sens de l'hyperbole comme exagération, c'est-à-dire, tout simplement, dans le sens d'un investissement supplémentaire de la portée de son mouvement, et qui trouve l'hyperboliser lui-même comme champ (encore) à investir, à prendre en hyperbole. En effet, c'était l'hyperbole elle-même qui, pour le dire ainsi, restait, elle aussi, à être, à son tour, prise en hyperbole (tout comme le sont le reste des choses : externes, physiques, mathématiques... le doute lui-même est, on le sait, le cran d'arrêt de l'hyperbole cartésienne). Et ce n'est que le passage à la limite que représente l'invocation de l'hypothèse du Malin Génie qui puisse réussir cette extension et ce qui, en termes de suspensions et corrélatives concrèses déclenchées, en découle.

Elle est, en un sens, et comme nous allons le voir, *ipso facto* à vocation hyperbolique, et ce de par sa structure. Essayons de nous en expliquer.

En effet, à y regarder de près, la structure de la représentification est semblable à cette structure à trois termes que sont le moi phénoménologisant, puis les deux termes de la concrècence transcendantale : à savoir, le moi constituant et le monde (comme rien que parties irréductibles et pourtant concrètes). Ainsi, dans la *phantasia* on retrouve un moi actuellement *phantasierend* (un moi présent qui *phantasiert* ici et maintenant). Néanmoins, et c'est là la remarquable découverte de Husserl quant aux représentifications, la *phantasia* se fait *depuis* une temporalité à propre. C'est un autre courant temporel qui est représentifié. Autrement dit, *ce n'est pas* le moi actuellement *phantasierend* qui est directement constituant. Il l'est, tout au plus, indirectement ou médiatement. Il l'est de ce qui le sera : le quasi-temps de la *phantasia*. C'est ainsi que la constitution transcendantale en jeu est, en fin de compte, une *phantasia* de constitution (une *quasi*-expérience, avec ses *quasi*-concordances et *quasi*-synthèses de recouvrement et d'explication). En fait, elle a lieu *depuis* un *Phantasieich* inactuel. Et c'est bien lui qui, par contre, est « vraiment » constituant du *phantasiert*. Il est, insistons là-dessus, constituant en *phantasia*. Méréologiquement parlant, c'est lui, le *Phantasieich* inactuel, qui est, pour le dire ainsi, le terme concrètent, la partie subjective adossée à la *Phantasieerscheinung* ; et c'est par lui que vibre la partie affection de ce que Richir appelle la « *phantasia*-affection ».

En effet, et pour nous référer à des exemples classiques, et pas architectoniquement trop complexes (car, en fin de compte, c'est une simple analogie structurelle entre l'hyperbole et la *phantasia* que nous voulons, principalement, mettre en lumière), le centaure qui m'apparaît est orienté non pas par rapport au moi actuel phantasmant (*phantasierend*) qui n'est absolument pas dans la scène de la *phantasia*, mais par rapport au *Phantasieich* ou plutôt au *Phantasieleib* du *Phantasieich*. Or c'est à avoir coupé toute continuité d'être et de temporalisation entre le moi actuellement phantasmant et le *Phantasieich* inactuel, depuis lequel et pour lequel il y a des *Phantasieerscheinungen*, que le monde de la *phantasia* s'éploie et que les concrèces qui s'y jouent sont vraiment *Jeseinig*. Le non alignement du moi actuellement *phantasierend* et du *Phantasieich* en concrècence-de-*phantasia* pourvoit la déhiscence par où toutes sortes de concrétudes inouïes peuvent déployer à leur gré le circuit de leur concrècence, faisant (et fermant) des mondes en imminence d'être sans nous. Elles peuvent d'être irréductiblement à distance par rapport à l'actualité phantasmant (qui, elle, est dans une unité de concordance avec les autres éléments du registre du présent), les deux rien que parties concrètes étant donc le *Phantasieich* avec son *Phantasieleib* et la *Phantasieerscheinung*. C'est ce décentrement, ce non

alignement des concrètudes de *phantasia* sur l'actualité du moi phantasmant qui permet des concrètudes inouïes dans le monde de *phantasia* et dans les tréfonds de l'affectivité ; d'une affectivité qui est bien loin d'être tout simplement « imaginaire », mais qui n'est pas pour autant liée au Présent¹⁶.

Bien entendu, l'hyperbole côtoie les parages de la folie. Mais peut-être qu'elle en manifeste d'autant mieux la ligne de démarcation, et ce dans toute sa subtilité. En effet, si l'on en revient au levier fondamental de cet excès, à savoir, la figure du Malin Génie, le risque de psychose advient quand l'hypothèse (du Malin Génie) cesse d'être hypothèse, c'est-à-dire, quand on y croit. Cependant, la simple évocation hypothétique, le seul fait d'en considérer la possibilité – à savoir, celle du Malin Génie – œuvre déjà comme levier. Levier dont l'effet premier est de retirer à l'actualité phénoménologisante du suspens ou du suspendre cette présence d'être, cette sûreté de fouler, dans son pas en arrière, le *Vorsein* du transcendental. Ce redoublement hyperbolique du suspens constitue, malgré le danger de psychose qu'il côtoie, un levier pour étendre et approfondir les concrètudes en concrètudes dont un transcendental multistratifié (et ne s'alignant plus sur un phénoménologiser en acte) serait désormais capable.

16. C'est ce qui échappera toujours, irrémédiablement, à la démarche de Michel Henry.

La « nouvelle ontologie » de la phénoménologie

*Approches phénoménologiques
et transcendantales du « réel »*

ALEXANDER SCHNELL

Dans cette étude, il s'agit de réfléchir sur le sens de l'« ontologie » en phénoménologie et, en particulier, sur le statut du « réel » impliqué par là. Cette investigation se déploie selon trois axes. Il s'agira d'abord de revenir sur des aspects importants de l'héritage de la philosophie allemande classique dans la phénoménologie. Ensuite, je voudrais montrer dans quelle mesure cette notion du « réel » permet de renforcer le « corrélationnisme » et de réfuter par là des arguments formulés récemment à son encontre. Enfin, j'esquisserai ce que Levinas a appelé une « nouvelle ontologie » qui peut déjà être identifiée chez Husserl, mais dont toute la signification apparaît précisément lorsqu'on la met en rapport avec des élaborations que l'on trouve d'abord chez Schelling et Fichte.

*
* * *

La question du réel occupe de nouveau, au début de ce XXI^e siècle, l'avant-scène du débat philosophique. C'est le cas dans différentes versions d'un « nouveau réalisme » en Allemagne, en France, en Italie et dans le monde anglo-saxon ; mais cela vaut également de la phénoménologie française qui a à son tour donné lieu à différentes ébauches d'un « réalisme » ou d'une « phénoménologie réaliste » ; et c'est vrai aussi de l'anthropologie (par exemple dans les œuvres de P. Descola ou E. Viveiros de Castro) – à chaque fois, il s'agit de clarifier ce qui détermine la réalité en tant que réalité.

Or, l'advenue de « nouveaux » réalismes n'est nullement un phénomène qui serait à son tour « nouveau » : des mouvements importants en littérature ou dans les arts du siècle dernier portaient déjà ce nom. Et en philosophie, il y a également eu aux États-Unis un contre-mouvement contre l'idéalisme britannique qui s'appelait « New Realism », et qui avait soulevé des questions

similaires à celles dont on traite à nouveau aujourd’hui¹. Comment s’orienter dans une thématique aussi vaste ? Que signifie « le réel », que signifie « la réalité » ?

*
* * *

Deux points de vue extrêmes peuvent être distingués lorsqu’on cherche à saisir « la réalité ». Ils mettent en jeu ce que l’on pourrait appeler un concept « inflationniste » et un concept « déflationniste » de réalité. Le premier point de vue est celui d’un « réalisme accueillant » (tel est du moins l’intitulé que certains de ses représentants lui donnent eux-mêmes). Ces représentants sont Jocelyn Benoist² (dans une variante contextualiste), Tristan Garcia³, l’ontologie des « champs de sens » de Markus Gabriel⁴, le sociologue Bruno Latour⁵, Maurizio Ferraris⁶ (sous la forme d’un « réalisme positif ») et certains autres. On comprend ici par « réalité » (ou « réel ») ce qui n’est pas seulement « immédiatement présent », mais qui suppose un « (y) avoir » préalable et irréductible – la réalité ne serait pas en premier lieu ce qui « est », mais ce qu’« il y a » ou ce que l’« on » « a ». L’autre extrême, que l’on trouve par exemple chez Graham Harman⁷ ou dans la psychanalyse, considère le réel comme ce qui « se soustrait », « se retire », voire comme ce qui est « impossible », c’est-à-dire comme quelque chose qui ne peut être ni représenté, ni énoncé, de sorte que l’étant reposera sur une « non-présence » radicale. Le premier concept de réalité est *inflationniste* parce que *tout* ce que nous « avons » est réel et que, par conséquent, il ne saurait être interrogé ni eu égard à son « être », ni eu égard à son « sens », ni eu égard à son « fondement » (transcendantal). Le deuxième concept de réalité, en revanche, est *déflationniste* parce que, selon cette conception, le réel est tout simplement inidentifiable – Freud écrit par exemple dans *Le malaise dans la culture* que « le réel demeurera à jamais inconnaisable » et Lacan détermine le réel

1. *The New Realism : Cooperative Studies in Philosophy*, E. B. Holt et alii (ed.), New York, The Macmillan company, 1912.

2. Jocelyn Benoist, *Éléments de philosophie réaliste*, Paris, Vrin, 2011.

3. Tristan Garcia, *Forme et objet*, Paris, PUF, 2011.

4. Markus Gabriel, *Fields of Sense : A New Realist Ontology*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015.

5. Bruno Latour, *Enquête sur les modes d’existence*, Paris, La Découverte, 2012.

6. Maurizio Ferraris, *Realismo positivo*, Torino, Rosenberg Sellier, 2013.

7. Graham Harman, *Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Chicago, Open Court, 2002.

comme l'« impossible⁸ ». Bref, dans le premier cas de figure *tout* est réel, dans le second, *rien* ne l'est. Une telle configuration – dans laquelle Heidegger se trouverait d'ailleurs aux deux extrêmes parce que son concept d'« *aletheia* » est proche du concept inflationniste de réalité, tandis que l'idée selon laquelle la vérité aurait un caractère de « retrait » s'approche du concept déflationniste de réalité – est manifestement trop vaste et imprécise. Comment la cerner de façon plus concise ?

Depuis le criticisme kantien jusqu'au « réalisme spéculatif » de Quentin Meillassoux⁹, le débat du réalisme soulève à chaque fois la question de savoir s'il existe une réalité indépendamment du sujet ou de la conscience (ou non). Or, l'« être réel » est, d'un point de vue gnoséologique, *neutre*. Il n'est nullement contradictoire et rien n'interdit (comme l'ont déjà montré les « New Realists » dont il a été question plus haut) d'admettre un étant qui n'est pas observable ou connaissable, voire même pensable. Mais comment peut-on ici distinguer le « réel » du « non-réel » (sachant que cela met également en jeu le *rappart* à ce qui se présente ainsi) ? J'essaierai à présent de rendre compte de cette distinction.

D'un côté, tout un chacun est convaincu d'avoir un contact immédiat avec la réalité. Dans *Über die Grundlage der Moral*, Schopenhauer a écrit à ce propos : « Le seul monde que chacun de nous connaisse réellement et dont il a conscience, il le porte en lui-même, comme une représentation qui est à lui ; c'est pourquoi il en est le centre. Par suite, chacun est à soi-même tout dans tout : il considère être le détenteur (*Inhaber*) de toute réalité [...]»¹⁰. Selon cette conception, la réalité présente ce qui est *immédiatement accessible* et semble être centrée sur chaque individu.

D'un autre côté, lorsqu'on est dans une situation désagréable ou inacceptable, dans laquelle on n'aimerait pas se trouver ou que l'on n'est pas prêt à assumer, une remarque telle que « mais c'est la réalité ! » exprime l'idée que la réalité a aussi à voir avec ce qui nous pose des limites de l'extérieur et ce qui dépasse nos désirs, voire notre pouvoir d'action.

Apparaît donc ici une tension singulière entre deux pôles *inséparables*, à savoir entre un être-auprès-de-soi familier et intime et une extériorité qui nous confronte à une altérité étrangère. Ces deux pôles appartiennent ensemble. Si l'on saisit cette tension de manière plus radicale, le sens de la

8. Le « véritable impossible, l'impossible qui se démontre, l'impossible tel qu'il s'articule », « c'est ça, le réel » (*Le Séminaire. Livre XIX*, Paris, Seuil, 2011, p. 119). Je remercie Robert Alexander de m'avoir indiqué cette référence.

9. Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2006.

10. Arthur Schopenhauer, *Preisschrift Über die Grundlage der Moral*, München, Wien, Carl Hanser Verlag, 1977, p. 646.

réalité doit être attribué à une instance « subjective » (pour ainsi dire), qui se conçoit en quelque façon comme *originirement déterminante de la réalité*, et en même temps, le réel doit être compris comme une donation « de l'extérieur » qui *s'oppose* à une telle instance et peut même *agir* sur elle. Or, il s'avèrera que ces deux pôles ne sont pas simplement juxtaposés mais qu'il s'ouvre ici un *en-deçà* de cette opposition. Comment faut-il concevoir plus précisément cet « *en-deçà* » (eu égard à la détermination du concept de réalité), lequel se présentera comme un *en-deçà* de l'idéalisme et du réalisme ?

*
* * *

Afin de pouvoir préciser la contribution de la phénoménologie à la détermination du concept de réalité, le recours à Kant est inévitable – et ce, d'une part, parce qu'il a explicitement mis en avant la co-appartenance de la détermination de la réalité et la légitimation de la connaissance et que, d'autre part, son projet est et demeure décisif pour la phénoménologie en général.

Les réalistes contemporains adoptent vis-à-vis de Kant une attitude fort critique. Claudine Tiercelin considère la philosophie kantienne comme une « menace puissante », Jocelyn Benoist l'a désignée comme « poison de la pensée moderne » et Quentin Meillassoux y voit même une « catastrophe » pour cette dernière. Or, ce fut Kant qui, dans un cadre plus large, développa l'arrière-plan de la problématique de la réalité dont s'est détachée la pensée postérieure (et en particulier la phénoménologie, bien entendu). Dans cet arrière-plan, nous retrouvons la tension dont il vient d'être question.

L'idée fondamentale de Kant consiste, on le sait, dans l'idée révolutionnaire que la réalité n'est pas *directement accessible*, mais qu'elle est *formée* par des *catégories de pensée*. Ce qui est ici décisif, ce n'est pas la question de l'« accès » au monde réel, ni de la possibilité de « penser » ou de « s'approprier » ce dernier, mais plutôt celle de savoir comment une « réalité objective » peut incomber à ces formes de pensée. En termes kantiens : comment les concepts peuvent se rapporter à un objet, c'est-à-dire comment ils sont en mesure de penser le réel tel qu'il est sans recourir à l'expérience.

Or, il apparaît, en particulier dans la seconde version de la déduction des catégories, que Kant ne considère pas la question de la réalité objective des catégories *du point de vue de la donation de formes a priori subjectives* (ce qui s'imposerait afin de pouvoir mettre en évidence la réalité de ces formes), mais qu'il part de la *donation d'une intuition sensible* (et donc d'une sensation qui est d'abord « chaotique ») ! Prouver la « réalité objective » de l'objet donné dans l'intuition revient alors à mettre en évidence que cette intuition de

l'objet est en rapport à l'aperception transcendantale et que cette dernière est au fondement de son unité. Mais, par là, la question initiale se trouve déplacée par rapport à son plan originel. Initialement, il s'agissait, encore une fois, de légitimer la réalité objective des concepts *a priori* de l'entendement. En réalité, Kant montre simplement qu'un objet donné de manière sensible peut s'inscrire de façon ordonnée dans l'enchaînement global de notre expérience – ce qui est certes non moins important puisque cela constitue en quelque sorte une condition minimale de tout son projet transcendentalo-relationniste. Certes, la première *Critique* répondra ultérieurement, dans l'*Analytique des principes*, à cette question initiale – mais non pas sans séparer cette réponse de la *problématique de la légitimation*. Or la *double* question fondamentale demeure : comment une réalité objective peut-elle incomber à des concepts *a priori* de l'entendement – et ce, en pensant effectivement quelque chose de « réel » et non pas de simples fictions ? Et, en lien très étroit à cela : comment établir la *nécessité* de ce qui prétend ainsi à la « réalité » ? Il s'avère dès lors que le recours de Kant à l'« aperception transcendantale » (qui ne se donne dans aucune expérience concrète) ne fournit pas une réponse satisfaisante. Il s'agit plutôt de montrer comment la réalité peut être pensée en sa nécessité en tenant compte de ses déterminations essentielles.

Je répète donc encore une fois la question cruciale à laquelle il s'agira de répondre dans ce qui suit : *comment peut-on justifier la possibilité de saisir l'étant en sa réalité à travers des formes de pensée a priori* ? Deux aspects permettent ici de contribuer à répondre à cette question : le débat relatif au transcendentalisme entre Fichte et Schelling et la tentative de réfuter la critique du « corrélationisme » exprimée par le « réalisme spéculatif » de Quentin Meillassoux dans son ouvrage *Après la finitude*.

*
* * *

Il y a en effet un parallèle remarquable entre, d'un côté, l'opposition entre la réponse kantienne et la réponse phénoménologique (que je développerai plus loin) à la question de la légitimation de la nécessité de la réalité et, d'un autre côté, celle entre les positions de Fichte et de Schelling eu égard à l'idée fondamentale de l'idéalisme transcendantal. Pour pouvoir faire ressortir le point de vue phénoménologique dans toute sa clarté, il s'agit à présent de recourir à cette opposition fondamentale au sein de la philosophie allemande classique pour autant qu'elle est pertinente à ce dessein.

Pour Fichte et Schelling, il s'agissait de fonder et de légitimer la connaissance transcendantale, c'est-à-dire le savoir *en tant que* savoir. Pour Fichte, cela n'était concevable (et possible) qu'en montrant que le savoir s'auto-justifie

« de l'intérieur » – et cela veut dire, en particulier, sans aucun recours à un étant « objectif », à un « contenu » ou à n'importe quelle affection « extérieure ». Seule une telle générétisation du « savoir pur » est en mesure, à ses yeux, d'achever l'idéalisme transcendantal kantien.

Comment s'effectue alors plus précisément cette « générétisation du savoir » ? Et dans quelle mesure cela est-il significatif d'un point de vue phénoménologique ? En traduisant l'ébauche de Fichte dans un langage phénoménologique, on pourrait dire que la constitution originaire du *sens* presuppose une générétisation transcendantale. Le point de vue que Fichte combattait de la façon la plus virulente était celui d'un savoir purement « historique » ou « factuel » – donc de celui-là même que phénoménologiquement on appelle une « description ». Quiconque se contente de décrire se heurte inéluctablement, à partir d'un certain moment, aux limites de ce qui peut certes être donné intuitivement, mais non pas légitimé du point de vue de la constitution du sens. La phénoménologie husserlienne livre une série d'exemples illustrant cet état de choses (que j'ai énumérés ailleurs¹¹ – notamment dans le cadre d'une phénoménologie du temps ou de l'expérience d'autrui). Or, comment ce qui se soustrait à une description intuitive peut-il néanmoins être fondé et mis en évidence par la phénoménologie transcendantale ? C'est ici que le concept d'une « générétisation » entre en jeu. Fichte use en particulier de celui d'une « construction génétique » auquel correspond phénoménologiquement celui de la « construction phénoménologique ». J'ai récemment¹² essayé de montrer qu'il faut distinguer entre trois « genres » de constructions phénoménologiques introduisant des nuances (essentielles, me semble-t-il) dans l'idée d'une « construction génétique » que Fichte n'avait pas encore distinguées, à savoir : la *phénoménalisation* (premier genre), la *plasticité* posante-anéantissante (deuxième genre) et la *générativité* (troisième genre). Grâce à un « redoublement possibilisant », cette dernière effectue la genèse de la formation du sens que la description statique ne parvient pas à réaliser.

Pour l'auteur du *Système de l'idéalisme transcendantal*, en revanche, le point de vue fichtéen était un « formalisme » abstrait. La légitimation du savoir – et même et surtout du savoir « *absolu* », donc du savoir qui est effectivement en mesure de légitimer tout savoir – presuppose à son avis que les différentes déterminations logiques *et réelles* (!) de ce qui est su structurent de manière catégorielle cette légitimation elle-même. Selon cette conception, ce qui constitue transcendantalement est pour ainsi dire ontologiquement

11. Voir notre ouvrage *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble, Millon, 2007.

12. *La déhiscence du sens*, Paris, Hermann, 2015.

contaminé par ce qui est transcendantalement constitué. Cette idée eut ensuite une influence décisive sur Hegel et la *Phénoménologie de l'esprit*. L'opposition entre Fichte et Schelling peut alors être résumée ainsi : pour Fichte, le savoir ne peut être radicalement légitimé que si cette légitimation précède toute détermination réelle – un recours à des structures réelles nous ferait sortir de la perspective transcendante et conduirait à un empirisme. Schelling oppose à ce qu'il considère comme une façon de voir formaliste un projet dans lequel la déterminabilité réelle du transcendental renvoie à la catégorialité logique du réel lui-même – un « renvoi à rebours » au réel en vertu duquel le transcendental est constitué par ce dernier et obtient littéralement sa « réalité objective ».

Au sein de la philosophie transcendante, Schelling découvre ainsi une forme du transcendentalisme qui est caractérisée par un « conditionnement mutuel » (cette expression est de Levinas) entre le constituant et le constitué, auquel je reviendrai plus loin. Si Schelling ne le met pas expressément en avant, c'est Husserl (comme l'a montré de façon convaincante l'auteur d'*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*) qui a pris pleinement conscience de cette nouvelle acception du transcendental¹³. Quoi qu'il en soit, l'ébauche de Schelling est effectivement décisive pour le transcendentalisme, en général, et pour la phénoménologie transcendante, en particulier ; aussi, si l'*Auseinandersetzung* entre Fichte et Schelling fait manifestement apparaître une opposition irréductible entre eux, elle peut néanmoins être rendue fructueuse en phénoménologie selon les *deux* directions esquissées. Dans chacun des deux projets (qui ne s'excluent pas mutuellement mais doivent être pensés ensemble), s'exprime un aspect fondamental, à savoir, d'un côté, la genèse transcendante et, d'un autre côté, la nécessité de l'appliquer à des contenus concrets (et pas exclusivement à la constitution des conditions de possibilité du savoir). Or, ce qui est remarquable, et ce qui pourrait en quelque sorte constituer la réponse fichtéenne à la perspective ontologique de Schelling, c'est que le « conditionnement mutuel » peut à son tour être intégré dans la genèse transcendante elle-même – ce qui correspond justement à la tâche et à la portée de la construction phénoménologique du troisième genre.

En effet, le « conditionnement mutuel » se laisse génétiser, comme on peut le montrer, par une (*auto-)*réflexion. Tout conditionnement implique une *différence de plan* ou de *registre* qui met à chaque fois en jeu une *présence* et un *retrait* (soit du conditionnant, soit du conditionné, selon le point de vue adopté). Il n'en va pas simplement du fait (comme c'est le cas chez Fichte tel qu'il réfléchit le transcendentalisme kantien) que le transcendental implique

13. Voir notre ouvrage *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Paris, Vrin, 2010, p. 33 et *passim*.

un anéantissement et un engendrement *puisque il n'admet pas d'expérience possible* (où, de surcroît, cet anéantissement et cet engendrement ne s'appliquent jamais qu'à *celle ou celle* condition transcendante), mais il y a ici un saut de registre portant sur *toute* la sphère en deçà de la conscience immatérielle, mettant en jeu – en vertu d'un *approfondissement réflexif*, précisément, de tout « conditionnement » – une alternance entre « présence » et « non-présence ». Ce « saut », tel est le sens fondamental de la genèse, n'est pas opéré de l'extérieur par un quelconque « spectateur » (fût-il « désintéressé »), mais il réalise, dans une « réflexion de la réflexion », la détermination fondamentale du transcendental qui consiste dans le redoublement caractéristique de la possibilisation (c'est-à-dire dans le fait que la compréhension véritable des conditions de possibilité de quelque chose dévoile toujours en même temps ce qui rend à son tour possibles ces mêmes conditions de possibilité). J'appelle (suite à Fichte) cette « réflexion de la réflexion » s'auto-réfléchissant la « *réflexibilité* » qui œuvre au registre le plus archaïque de toute genèse¹⁴.

Il apparaît donc dans tout cela que la solution d'un problème phénoménologique – à savoir la légitimation radicale de la formation du sens – met en jeu les projets d'un idéalisme transcendental chez Fichte et Schelling et que, de surcroît, elle permet de clarifier ces projets dans leur débat réciproque.

Le second point concerne la discussion entre le « réalisme spéculatif » et la phénoménologie eu égard au statut du « corrélationnisme » (c'est-à-dire de la perspective selon laquelle les objets sont nécessairement en corrélation avec le sujet). Dans quelle mesure le « nouveau réalisme » contribue-t-il à la compréhension du concept de réalité ?

Le réalisme spéculatif affirme que les énoncés dits « ancestraux » (censé *se soustraire* à la possibilité d'une corrélation conscientielle) infirment la nécessité de toute constitution par la conscience et documentent par là l'échec du corrélationnisme. Prenons l'exemple suivant : « Le Big Bang marque le début de notre univers il y a 13,8 milliards d'années », qui peut être comparé à celui-ci : « Le Big Bang marque le début de notre univers il y a 8,5 milliards d'années ». Si l'on tient compte du fait que la vie monocellulaire sur terre (le présupposé le plus élémentaire de la conscience) ne date pas de plus de quatre milliards d'années, ces deux énoncés sont manifestement des énoncés ancestraux, c'est-à-dire des énoncés qui se rapportent au statut de l'univers censé être valide *avant* l'existence de fait d'une conscience. Or, le réalisme spéculatif introduit le concept de l'« énoncé ancestral » comme un énoncé capable de statuer sur des faits réels et vrais et qui ne se réduit pas à

14. Ce point est approfondi dans *La déhiscence du sens*, op. cit., p. 138-140.

une simple expérience de pensée. Les deux énoncés affirment quelque chose de différent et ne sauraient donc être vrais en même temps. La conscience n'a pas provoqué le *Big Bang* ; et elle n'est pas non plus responsable des processus physiques qui ont conduit à l'évolution biologique des espèces.

Le réalisme spéculatif affirme ainsi que l'ancestralité rend le corrélationisme superflu. La phénoménologie répond en posant la question suivante : quelle *réalité* peut être attribuée à l'énoncé ancestral ? Si l'énoncé ancestral exprime une connaissance vraie, c'est précisément *parce que* et *dans la mesure* où de la réalité lui incombe. Et il doit cela à la manière dont nous nous rapportons à son contenu – parce qu'autrement, on ne serait pas en mesure de prouver qu'il n'est pas dénué de toute teneur réelle. En d'autres termes, l'ancestralité est précisément ce qui explique le caractère bien-fondé du corrélationisme.

Ces rapports peuvent être exprimés encore d'une autre façon. Le corrélationisme admet que la réalité objective d'un énoncé a comme corrélat la conscience. Des énoncés ancestraux sur l'univers sont vrais. Alors, pour le réalisme spéculatif, la conscience ne saurait par définition être un tel corrélat et est donc superflu. Le contre-argument phénoménologique consiste dans l'idée que le corrélationisme n'affirme pas que ce qui est *signifié* dans un énoncé a comme présupposé une conscience corrélatrice. Cela vaut bien plutôt pour le sens de ce qui est signifié *par la conscience* – et cela veut dire : en vertu d'une « *Sinnbildung* » – *en général*. Mais, dès lors, se pose la question de savoir ce qui confère une réalité objective à ce qui est signifié de manière ancestrale grâce à la conscience « *sinnbildend* ».

Pour le dire d'une façon positive : le phénoménologue affirme que des énoncés ancestraux sont doués de vérité. Comment cela est-il conciliable avec le corrélationisme ? En vérité, l'attribut « conciliable » ne convient pas dans ce contexte parce que l'ancestralité est plutôt, pour ainsi dire, le « tremplin » pour le corrélationisme. Qu'est-ce qui confère en effet la nécessité à ce qui est signifié de manière ancestrale ? C'est justement la *conscience « sinnbildend »* et le « conditionnement mutuel » qui la caractérise en propre (lequel intervenait déjà dans les ébauches de Schelling et auquel je reviendrai dans un instant). Sans cette conscience « *sinnbildend* » non seulement on ne saurait décider *quelle* proposition ancestrale est vraie, mais encore on ne pourrait même pas comprendre le *sens* d'une telle proposition.

L'ancestralité – et la transcendance vis-à-vis de la conscience en général – opère alors *de facto* comme levier pour ce que l'on pourrait appeler un « argument ontologique inversé ». Tandis que dans l'argument ontologique classique l'hypothèse de la *pensée* de l'*essence* de l'Absolu implique l'*existence* de ce dernier, dans l'« argument ontologique inversé » (que l'on pourrait aussi appeler l'« argument anagkologique »), c'est l'*existence*

de l'ancestralité qui renferme la nécessité de la donation possible *pour la conscience et à la conscience* et, par conséquent – en raison du « (double) conditionnement réciproque de la réalité » – la *réalité* de ce qui est signifié de manière ancestrale. La « générativité » désigne concrètement l'essence de la *Sinnbildung* pour autant que celle-ci détermine la teneur de sens réelle d'un énoncé ancestral. Ainsi, par l'affirmation bien fondée de l'ancestralité, le corrélationisme – qui n'est plus un corrélationisme d'un sujet constituant et d'un objet qui se tient face à lui, mais du processus (« conscient ») de la *Sinnbildung* et du sens de l'objet qui se cristallise et se stabilise en lui – n'est pas rejeté, mais, tout au contraire, cette affirmation bien fondée lui confère d'abord toute sa dignité grâce à cet argument onto-logique inversé.

*
* * *

Dans cette discussion phénoménologique avec le « réalisme spéculatif », le corrélationnisme n'est donc pas réfuté, mais renforcé. Approfondissons, à présent, ce qui permet d'éviter de conférer la constitution du sens du réel au seul pôle « subjectif » de la corrélation. Pour pouvoir éviter pareille posture unilatérale, il faut saisir très précisément comment la « conscience » ou le « penser » *se rapporte* à sa teneur objective. Il ne s'agit pas d'une appropriation personnelle, ni d'un devenir-conscient simplement empirique, mais bel et bien de la façon dont « nous » nous « rapportons » à ce contenu objectif ainsi que de la manière dont ce dernier contamine à rebours les structures corrélationnelles.

On peut déceler deux moments fondamentaux dans la réponse à cette question : d'un côté, la fonction du concept phénoménologique de vérité ; d'un autre côté, le conditionnement mutuel entre le constituant et le constitué dans la sphère immanente ainsi que dans la sphère pré-immanente de la conscience transcendantale.

Pour pouvoir mesurer d'abord le rôle de la *vérité* dans la clarification du soubassement ontologique de la corrélation intentionnelle, il faut se tourner vers la *Sixième Recherche Logique*. La thèse de Husserl consiste à coupler précisément la légitimation de la nécessité de l'objectivité apparaissant au concept phénoménologique de vérité, en-deçà de l'adéquation concrète entre l'« esprit » et la « chose ». La vérité est ce qui se réalise lorsque le rapport intentionnel est « correct », « juste ». Et, à l'inverse, le rapport intentionnel adéquat suppose l'objet « qui rend vrai » (l'énoncé) – sachant qu'aucune subjectivité individuelle, concrète, n'entre ici en jeu, mais que les déterminations « transcendantales » ont un statut « anonyme ». *La vérité est la forme a priori*

de tout rapport au monde¹⁵. La question se pose toutefois de savoir ce qui constitue ici concrètement les conditions et les critères de la vérité.

Rappelons encore une fois brièvement quelle fut la réponse kantienne à cette question. D'une part, la vérité d'un énoncé relatif à un étant objectif dépend pour lui du fait que ce qui s'exprime en lui s'inscrive dans le rapport global cohérent, « harmonieux », de l'expérience (et Husserl le suivra sans réserve sur ce point). D'autre part, ce qui se présente ainsi dans une telle cohérence doit ensuite être unifié dans une conscience de soi. Certes, Husserl avait déjà critiqué cette thèse de Kant, mais ce sera surtout Levinas qui prendra conscience des conséquences ontologiques qui s'ensuivent. En quoi consiste alors la contribution proprement *phénoménologique* à la clarification du statut du concept de réalité, et comment les deux pôles de l'arc de tension esquisssé plus haut (entre un être-auprès-de-soi immanent et une extériorité transcendantale) peuvent-ils être reliés ?

Comme Husserl l'a exposé dans le premier volume de *Philosophie première*, l'ébauche kantienne est, à ses yeux, entachée de psychologisme. L'orientation par rapport aux facultés subjectives de la connaissance et en particulier la détermination plus concrète de l'« aperception synthétique originale » (fût-elle appelée « transcendante ») mettent au premier plan la manière dont ce qui est à connaître peut être « *pour moi* », peut présenter un « *représenté possible* », etc. Mais le « transcendental » ne désigne pas seulement, dans la perspective de Husserl, que ce qui est à connaître est « reconduit à un *ego* transcendental » (ce qui élève les opérations constitutives et transcendantes au niveau d'une conscience claire et distincte), mais que toute actualité de la conscience « implique » des *potentialités* qui ne se présentent pas dans toute leur clarté à la conscience (et qui ne sont d'ailleurs pas toujours en mesure de le faire). La signification de ce « renouvellement » du concept du transcendental ouvre, Levinas l'a souligné à juste titre, une « nouvelle ontologie » – et c'est ici qu'il renoue¹⁶ avec la perspective ontologique de Schelling esquissée plus haut : « L'être se pose non pas seulement comme corrélatif d'une pensée, mais comme fondant déjà la pensée même qui, cependant, le constitue¹⁷. » La

15. Cette idée est décisive pour la compréhension du « «renouvellement» du concept du transcendental » (*cf.* plus bas), car elle établit que la vérité ne relève pas de l'institution d'une norme sur la base d'un contenu réel pré-donné (par exemple), mais que l'être réel et la légitimation de sa nécessité sont *médiatisés mutuellement*.

16. Si, à cet égard, l'ébauche de Husserl suit effectivement celle de Schelling, il y a néanmoins aussi une différence entre les deux dans la mesure où il n'est pas question, en phénoménologie, de « déductions » de séries réelles et idéelles, mais précisément d'analyses où la teneur objective des phénomènes s'atteste phénoménologiquement dans l'intuition (qu'elle soit intuitive ou constructive).

17. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin 1988 (1^{re} éd. 1949), p. 181.

pensée et l'être, le sujet conscient et l'objet de la conscience, sont précisément dans un « rapport de conditionnement mutuel ». Mais comment ce concept d'ontologie peut-il être déterminé de manière plus précise ?

Dans le § 20 des *Méditations cartésiennes*, Husserl avait d'abord établi (au niveau de la sphère *immanente* de la conscience) que dans tout rapport intentionnel s'effectuait certes la visée d'un visé, mais que le visé était en même temps caractérisé par un « excès » vis-à-vis de ce qui est *explicitement* visé. Cela signifie que dans cette approche de la phénoménologie transcendante s'ouvre un « horizon » qui *prédeessine* la constitution intentionnelle et qui, par là, la « motive » à s'orienter par rapport à cet « excès » – ce qui relativise toute constitution dirigée d'une façon unilatérale et renvoie à un rapport de dépendance mutuelle qui concerne la conscience intentionnelle *immanente* et l'être de ce qui apparaît également de façon *immanente*. Ce qui est décisif, c'est que, au sein de la sphère de ce qui est ouvert grâce à l'*epochè* et la réduction (où le concept dogmatique de l'être est neutralisé), éclot un être « *constitué* transcendamment » qui « fonde » précisément d'une façon *ontologique* toute opération ou fonction de la conscience. Pour Levinas, la « phénoménologie elle-même¹⁸ » consiste de part en part dans ce rapport de conditionnement mutuel qu'il exprime de la façon suivante : « L'intentionnalité signifie que toute conscience est conscience de quelque chose, mais surtout que tout objet appelle et comme suscite la conscience par laquelle son être resplendit et, par là-même, apparaît¹⁹. »

Mais ce n'est pas tout. Ce rapport de médiation réciproque a encore un sens plus profond – qui permet de voir que cette « nouvelle ontologie » est aussi en vigueur, en phénoménologie, au niveau constitutif proprement transcendental (c'est-à-dire à la « sphère pré-immanente de la conscience) : c'est qu'en effet, par l'*epochè* et la réduction, s'ouvre un « terrain subjectif » dans un autre sens, que l'on pourrait justement appeler avec Husserl la sphère « pré-immanente » de la conscience et qui est, en même temps, encore une fois en termes lévinassiens, « plus objectif que toute objectivité²⁰ ». Cela veut dire en particulier que l'objet n'est pas simplement le corrélat du sujet, mais qu'il existe ici un rapport de médiation en vertu duquel le sujet n'est pas « pur » sujet, l'objet n'est pas « pur » objet²¹. L'« être » qui entre ici en jeu ne peut plus être considéré comme « être ». Il requiert une réduction plus radicale. Aussi Husserl l'appelle-t-il dans différents endroits dans ses manuscrits

18. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit..

19. *Ibid.*, p. 185 *sq.*

20. *Ibid.*, p. 182.

21. *Ibid.*, p. 185.

tardifs – et manifestement sous l'influence de Fink – un « pré-être »²². Ce « pré-être » précède en quelque sorte, d'un point de vue constitutif, l'être du monde et sape l'opposition entre une perspective gnoséologique et une perspective ontologique dans la mesure où il concerne autant la « subjectivité » transcendante anonyme que le corrélat qu'elle constitue et qui la fonde.

La détermination du contenu objectif du réel requiert ainsi à la fois une opération constitutive subjective et une fondation ontologique qui confère une réalité objective à ce qui est ainsi constitué. Et ce, de manière *co-originaire* ! La constitution transcendante *est* une fondation ontologique. J'insiste : ce n'est que dans la mesure où l'être (constitué transcendamment) « *fonde* » la conscience (c'est en cela que consiste l'« objectivité *plus objective* » que toute *objectivité constituée unilatéralement par la subjectivité transcendante*) que la conscience peut « *constituer* » l'étant apparaissant. La « *constitution* » signifie ainsi que l'objet ne saurait servir simplement de fil conducteur *abstrait*, mais qu'il *contamine* les opérations ou fonctions transcendantes. Cette idée fait d'ailleurs écho à celle d'« épigénèse » telle que Catherine Malabou l'a développée récemment²³, en partant de Kant : c'est-à-dire à une genèse médiatisée par la teneur objective *au-delà* (« épi- ») de l'*origine transcendante* qui constitue pour ainsi dire l'autre face de la médaille d'une conception selon laquelle l'objectivité est structurée de façon catégoriale. Et ce « rapport de médiation réciproque » est alors à son tour légitimé par une construction phénoménologique du troisième genre qui met en jeu, comme je l'ai mentionné rapidement, une « *réflexibilité transcendante* ». Autant l'amorce de Schelling que le point de vue de Fichte a, je le répète, un poids décisif dans toute cette problématique.

Il s'ensuit que la phénoménologie ne s'avère pas être une pure *théorie de la connaissance*, mais en même temps une *ontologie* – ou, plus exactement, comme se situant *en-deçà* de ce clivage – une perspective pour laquelle l'expression d'une « *hypophysique* » me semble appropriée. Dans ce cadre fondamental et systématique, la richesse des analyses phénoménologiques est considérable. Loin de se limiter à une simple légitimation de la connaissance, elles ouvrent un champ de recherche infini – celui de la clarification de la constitution du sens de tout apparaissant.

*
* * *

22. Voir en particulier le texte n° 62 des Manuscripts C (*Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*, Husserliana Materialien, vol. VIII, D. Lohmar (éd.), Dordrecht, Springer, 2006, p. 269) et une note dans le texte n° 35 dans *Husserliana XV* (p. 613).

23. C. Malabou, *Avant demain. Épigenèse et rationalité*, Paris, PUF, 2014.

Quelles sont, en guise de récapitulation, les contributions de la phénoménologie à la détermination du concept de réalité (pour autant qu'elles s'appuient sur des acquis de la philosophie allemande classique) et quel est le sens de cette « nouvelle ontologie » en phénoménologie ?

Il s'agit en premier lieu d'éviter les écueils autant d'un idéalisme que d'un réalisme unilatéral. Deux contraintes fondamentales doivent alors être respectées : il faut rendre compte du fait que le contenu du savoir n'est pas « produit » par celui qui pense et qui comprend, mais qu'il relève de ce qui est ; et la légitimation du savoir ainsi que son caractère bien-fondé doit être rendu transparent(e). La phénoménologie prend au sérieux l'idée de Kant selon laquelle la réalité est une dimension *qualitative* de la *détermination a priori de l'objet par l'entendement*. Certes, il considère le concept (ou la « catégorie ») de la « réalité » dans une cadre plus large que chez Kant. D'un côté, la réalité ne concerne pas simplement la dimension graduelle de la *sensation*, mais la teneur réelle de l'étant en tant qu'étant ; d'un autre côté, Husserl souligne que la question de la légitimation de la nécessité entre précisément dans la détermination de la réalité. Ce projet ne se limite pas à la légitimation de la *connaissance*, mais vise sur un plan ontologique la détermination du sens et de la genèse de tout étant phénoménal. Deux idées décisives sont ici reprises à Schelling et Fichte : la constitution transcendantale met en jeu un rapport de médiation qui n'émane pas unilatéralement de la subjectivité transcendantale, mais dans lequel les déterminations « réales » de l'étant subjectivement constitué renvoient à leur tour à la constitution transcendantale (Schelling) ; et la légitimation d'un rapport de médiation réciproque de cette sorte repose sur un redoublement transcendantal « réflexible » qui rend à son tour possible cette possibilisation (Fichte). Le concept de réalité ici esquisonné contient dès lors une légitimation de la nécessité qui rend pleinement compte de ces deux façons de voir et fournit une base transcendantale à la tension évoquée tout au long des présentes réflexions.

De la cont(r)actibilité en phénoménologie

ROBERT ALEXANDER

À la suite de notre contribution parue dans le numéro 14 des *Annales de phénoménologie* en 2015, intitulée « De la cont(r)actibilité – Exercices d’agilité phénoménologique », plusieurs questions nous ont été posées par Marc Richir et Alexander Schnell, et force est de constater qu’elles restent pendantes et méritent effectivement d’être traitées plus avant. C’est à ces difficultés qu’est consacrée cette étude afin d’éclairer les problématiques envisagées précédemment avec le plus de rigueur possible.

Voici les questions soulevées. Qu’est-ce qu’une diastole affective sans schématisme ? Est-elle virtuelle ? Et, qu’est-ce qu’une systole schématique, alors que, par son hyperdensité, elle ne peut qu’inter-rompre le schématisme ? Est-elle aussi virtuelle ? Richir à quant à lui parlé de micro-systole. Mais également, que veut dire “battre” ? De quoi, en quoi, y a-t-il pulsion ? Pulsatilité ? Versatilité ? C’est quoi au juste cet espace-temps non spatial, non temporel où il est par exemple question de “surfaces distordues” ? Où nous amène concrètement une réflexion sur un “matériau sans matière, une immatérialité *leiblich*” ?

Tout d’abord et avant tout, nous tenons à remercier très vivement Marc Richir et Alexander Schnell pour leurs questions, redoutables à bien des égards, que nous avons reproduites ci-dessus.

De manière la plus générale, nous voudrions dans un premier temps faire quelques remarques de type méthodologique. Il faut savoir que nous nous rendons bien compte que nous travaillons sur des problématiques fort complexes et que nous n’essayons aucunement de trouver quelques failles ou manquements, par exemple à l’architectonique phénoménologique richirienne. Mais, nous tentons de nous interroger en “bon” phénoménologue, ce qui nous amène à poser un certain nombre de questions et pour cela à essayer de bien comprendre, en faisant, nous le concédons, bouger un peu les notions. Et ceci afin, bien évidemment, d’atteindre un plus grand niveau de compréhensibilité, et pourquoi pas, chemin faisant, de nous risquer à quelques infidélités qui ne sont, somme toute et après tout, que des tentatives de faire de la philosophie avec le plus de justesse et de rigueur possibles. Il est bien entendu que tout ceci reste programmatique et que nous nous attelons à en

déployer toute l'ampleur. Du travail donc pour bien longtemps, à n'en pas douter !

Le plus difficile est probablement de se défaire tant que faire se peut des paramètres philosophiques qui persistent et empêchent le plus souvent de dire quelque chose de la *Sache* qui ici est toujours à dire. Nous voulons parler de ces oppositions que sont, et entre autres, pour l'espace, l'interne et l'externe, l'intérieur et l'extérieur, le dedans et le dehors, le devant et l'arrière le centre et la périphérie, le point et la ligne ; et pour le temps, l'instant et l'éternité, le passé et le futur, l'avant et l'après, l'antérieur et le postérieur. Fort de cela, nous nous interrogeons sur la contamination à l'œuvre de ces notions les unes par rapport aux autres, et surtout sur le changement de statut qu'elles manifestent lors d'un exercice phénoménologique. Fort de cela aussi, voici donc quelques éléments ou ébauches de réponses aux questions posées.

Les premières questions concernent l'articulation architectonique de l'affectivité (systole affective), du schématisme (diastole schématique) et de la transcendance absolue. Ce que nous entendons par *diastole affective* doit être compris au cœur de la dynamique même de la systole affective ou sublime qui, non seulement hyper-densification tout en contraction et en implosion, est redévable à une hyper-dilatation corrélative de l'excès de l'affectivité sur elle-même, excès hyperbolique, ascension vers l'immense, et à ce titre qui creuse un écart non spatial et non temporel entre l'affectivité et la transcendance absolue. Une diastole qui est en quelque sorte proto-schématique semble à l'œuvre. La systole, bien qu'étant extra-schématique et inter-rompant le schématisme, en arrive à garder quelque chose de ce schématisme qu'elle inter-rompt, en ouvrant à la possibilité de la schématisation, comme un cran en avance sur le schématisme, mais déjà ancrée à même le mouvement d'hyper-densification/dilatation (avec retombée sur soi et déclinaison en décalée en transcendance radicale physico-cosmique) de l'affectivité au moment du sublime lorsque celui-ci ouvre l'affectivité à une transcendance absolue extra-schématique en fuite infinie et que cette affectivité la découvre impossible à refermer, à clore, à arraisonner.

Ce qui veut dire que la contraction systolique est d'une certaine manière prise elle-même dans une diastole – que l'on pourrait qualifier de *diastole sublime* tout aussi bien – affective. Ce que pointe du reste l'*hypnos*, l'*hybris*, l'élation de l'excès quasi-antérieure à la contraction systolique. Ce sans quoi il n'y aurait pas ressaut, réflexivité de l'excès, retour sur soi implosant, soi qui justement garde en son cœur la trace de la transcendance absolue comme fuite infinie immaîtrisable.

Cette *diastole affective* l'est donc de la systole affective, ce qui n'équivaut pas à la diastole schématique, même si elle y est liée par une sorte de réversibilité systo-diastolique qui ne revient pas au même. La diastole affective est

donc pré- ou proto-schématique. Peut-être devrions-nous parler plus justement de corrélation *diastolico-systolique* de premier degré pour l'affectivité – où la diastole est virtuelle, pas encore schématique, mais déjà pro-active et en amorce – et d'une coalescence *systo-diastolique* de second degré pour le schématisme – où la systole, également virtuelle, n'est encore affective qu'à l'aune post-active par l'configurabilité des *phantasiai*-affections qui prennent sens depuis la rémanence, comme trace de l'excès, de la systole justement propre au sublime ici dans la diastole ? Le noyau hyper-dense de l'affectivité en écart comme rien d'espace et de temps est emporté dans la diastole.

Tout ceci avec toutes les précautions d'usage lorsqu'on parle de degré, d'antécérence ou de postériorité. De telles sortes que la *diastole affective* est proto-schématique – archi-schématique virtuelle – dans la constitution du soi, et la *systole schématique* est post-affective – posthumo-affective virtuelle – dans la schématisation. Ce qui permet de mieux comprendre la différence mais également l'étroite collaboration intrinsèque en coalescence entre le soi au sublime, celui qui est constitué en soi archaïque, et le soi emporté dans la diastole, celui qui fait du sens en tentant de dire autre chose que lui-même par le schématisme hors langage. Ainsi, la *systole schématique* l'est de la diastole schématique. Ce qui veut dire que cette systole n'inter-rompt pas le schématisme mais le réamorce dans la dynamique même de la diastole schématique en y opérant comme micro-systole, dont parle du reste Richir.

Tout le problème est d'arriver à penser phénoménologiquement une systole et une diastole. Ce qui n'est de toute évidence pas facile. Car si systole marque une contraction, une densification, un reploiemnt, et diastole une décontraction, une détente, un relâchement, il est nécessaire d'en penser la dynamique "spatiale et temporelle" à l'occasion d'un type très singulier de motilité qui affecte une masse rythmique qui, si nous voulons approcher la mobilité phénoménologiquement, s'avère non spatiale et non temporelle mais néanmoins et pourtant en mouvement.

Les questions sont en quelque sorte et autrement dit celles-ci : la systole est-elle exclusivement affective et a-schématique ? La diastole est-elle exclusivement schématique et non-affective ? Il faut donc penser plus précisément la diastole (affective) propre à la systole qui reste affective en inter-rompant le schématisme mais empreinte et emporte virtuellement la trace de ce schématisme en sa dynamique systolique. De même, la systole (schématique) propre à la diastole qui reste schématique mais garde virtuellement la trace de cette affectivité en sa dynamique schématique.

Les secondes questions portent sur la signification de cette masse rythmique ou de ce rythme volumique singulier baptisé *ogkorythme* dans nos travaux, donc comme espace-temps non spatial et non temporel, sans matière, néanmoins en mouvement tout en battement, pulsion, pulsatilité et versatilité ;

bref, mouvement en cont(r)actibilité compris comme immatérialité cependant *leiblich*. C'est toujours la problématique de la mobilité phénoménologique et celle du saut dans la *Sache*. La cont(r)actibilité l'est du phénomène comme rien que phénomène chez Richir. C'est la modulation de la masse rythmique spécifique du phénomène réduit à son intrinsèque rien phénoménologique, résultat conjugué, par le saut en la *Sache* indéterminée, de l'*épochè* phénoménologique hyperbolique et de la réduction architectonique. Ce rien l'est d'espace et de temps, et même en et par écart comme rien d'espace et de temps. On peut dire que le contact du phénomène avec lui-même est un contact en et par écart comme rien d'espace et de temps.

L'ogkorythme est né de cette considération prise comme paradigmatische de toutes les notions, pôles, niveaux, résidus, sites ou *topoi* architectoniques. Cette immatérialité, cette concrétion immatérielle, est pourtant en mouvement, en mouvement sans corps mobile ni trajectoire. Qu'il s'agisse, et entre autres, pour les notions, de l'*exaiphnès* comme revirement instantané, de double mouvement de la phénoménalisation ou, entre autres, de la distorsion originale du phénomène. Pour les pôles architectoniques de même. L'affectivité et le schématisme sont ogkorythmiques puisqu'ils sont pulsés l'un comme l'autre par des battements ou pulsations de masse non spatiale et non temporelle mais pourtant et néanmoins en mouvement susceptible pour l'affectivité de se contracter/décontracter au sublime et pour le schématisme de se mouvoir en sens en se décontractant/contractant, le deux sous la transcendance absolue extra-schématique en fuite infinie comme pôle permettant de garantir à l'ogkorythme ainsi ployé/déployé l'impossibilité de lui donner des paramètres que ces derniers soient eidétiques, ontologiques, théologiques, matériels, corporels, spirituels ou autres du reste.

L'ogkorythme, comme accrétion incorporelle et immatérielle, ne l'est donc pas de quelque chose, ni en quelque chose, ni en quoi que ce soit, comme du reste le phénomène chez Richir. De telle sorte qu'on peut dire d'un certaine façon de l'ogkorythme qu'il est l'ossature rythmique non spatiale et non temporelle du phénomène Mais, la conséquence de cette sorte d'immatière pulsatile illocalisable et sans temps est que, par là, de la *Leiblichkeit* est possible foncièrement, car cette masse rythmique sans masse ni rythme autre que aspatiale et atemporelle est véritablement la condition transcendante de possibilité de garder la corporéité vivante, mobile, *Sache*, et non, résultat de la précipitation somme toute spatio-temporelle, par exemple par transposition architectonique chez Richir, de l'ogkorythme en corps, *Körper*, voire cadavre inerte, ou en fixation idéale, imaginaire ou encore, et entre autres, théologique.

Cela mène effectivement à la réflexion de ce que la phénoménologie a affaire à un matériau sans matière, nouvel objet singulier de ses recherches

qui ne laissent pas, à ce titre, non plus les méditations théologiques et métaphysiques hors du champ phénoménologique. Ainsi, nous parlons d'une nano-méta-physique phénoménologique fondamentale – et de contre-mesure nano-méta-physique – lorsqu'il s'agit de traiter les questions les plus fondamentales comme le monde (nature, *phusis* et *cosmos*), l'homme (soi et sens) et dieu, dans une nouvelle métaphysique (*mutatis mutandis metaphysica specialis*), où ces interrogations deviennent transcendances absolue, radicale physico-cosmique et non adhérence (non coïncidence à soi) humaine, dont l'ogkorythme constitue le noyau (*mutatis mutandis metaphysica generalis*) comme marque d'une intelligibilité renouvelée des problématiques fondièrement phénoménologiques.

Qui plus est et par là, l'ogkorythme refonde à sa manière propre une esthétique transcendante, une *aesthetica generalis*, qui saute par-dessus l'analytique pour phagocyter la dialectique au cœur de sa dynamique esthétique relevant à la fois, par une autre version du jugement esthétique réfléchissant sans concept, du beau et du sublime mais également des trois axes kantiens de la dialectique. Aussi, la contre-époque post-hyperbolique permet de garder et de garantir le maintien de la dynamique ogkorythmique lorsque l'on "revient" de la réduction, fût-elle architectonique comme chez Richir, afin de "construire" la phénoménologie.

On peut en tirer que l'ogkorythme est un principe premier, "primultime" ou un élément fondamental d'une philosophie première mais qui ne ressemble à rien qui se stabilisera pour autant autour d'une entité de type ontologique, divin, voire transcendental – si tant est que le transcendental puisse justement se précipiter comme au sens chimique du terme ? Nous parlons à cet égard, et donc pour l'ogkorythme, même si c'est encore insuffisant dans l'expression, de moteur (motricité matricielle mobile) de la phénoménologie. Il n'est donc ni naturel ni intellectuel, ni corporel ni spirituel, ni eidétique ni idéal, ni imaginaire ni divin, ni ontologique ni théologique, mais il nous semble permettre une lecture neuve des dites négations considérées d'une certaine manière comme des "dégradations", déclinaisons processives, ou plus précisément des fragments stabilisés "expulsés" de cette masse rythmique "originale". Originaire ne voulant pas dire qu'il précède ni qu'il fonde mais qu'en vertu de sa définition, l'ogkorythme est, comme motrice-moteur-matrice, allumé et tourne "à la fois" avant, pendant et après la constitution/construction des niveaux susmentionnés.

Le sens se faisant, le sens se schématisant au fil de son aventure est un exemple insigne de ce qui le pousse, le pulse et le rend vivant : c'est en son creux foncier une masse rythmique forcément non spatiale – sinon on pourrait situer le sens en un lieu – et non temporelle – sinon on pourrait également fixer un instant, un moment, un maintenant du sens. Situation et fixation,

détermination et position qui empêcheraient la vie même du sens parti à la recherche de ce qu'il veut dire.

L'ogkorythme est donc au schématisme ce qui le fait vivre mais n'est pas tout le schématisme car ce dernier répond également à du hors langage et du langage, à des *phantasiai*-affections pures et perceptives. Par différence, l'affectivité, absolu dedans du soi archaïque, est ogkorythmique par son nœud matriciel a-spatial et a-temporel en systole, par hyper-densification, et en diastole, dans l'excès hyperbolique de l'ascension vers l'immense – excroissance en intensité d'affectivité – dans ce qui n'est pas “encore” du schématique puisqu'il l'interrompt.

Même raisonnement pour la transcendance absolue, pur dehors, qui dans sa non humanité et son inconnaissabilité, son inaccessibilité et son abyssalité, son indicibilité et sa virtualité, sa non positionnalité et sa transitionnalité, son infigurabilité et son imprépensabilité, bouge, se déploie/reploie selon une ouverture infinie qui ne se clôt pas parce que n'ayant pas été fermée ou refermée “auparavant”. La fuite infinie extra-schématique de cette transcendance est ogkorythmique et tout en diastole. Cette transcendance ne peut d'ailleurs exercer ses effets de non adhérence qu'en raison de son ogkorythmie foncière qui noue absolu dedans et absolu dehors dans l'aventure du sens, selon une surface distordue entre le radical dedans et le radical dehors qui les fait s'entremêler sans solution de continuité. La surface n'a pas d'aire, ni recto ni verso, ni épaisseur, et la distorsion n'est pas repérable autrement que par son mouvement impossible mais bel et bien mobile, cont(r)actibilisant ogkorythmique (contraction qui met en contact et contact qui (se) contracte). Tout simplement, le soi emporté dans la diastole schématique ne fait du sens, au fur et à mesure, qu'en se mouvant à cette motilité qui respire le volume en distorsion, plus justement dit que surface distordue, en cela volume pulsé sans temps ni espace ou pulsatilité de masse non spatio-temporelle.

L'ogkorythme n'est donc pas quelque chose ni en quelque chose sinon de la manière qui augure une nouvelle approche de ce qu'un élément peut être ou faire, participer ou animer les problèmes de la phénoménologie. L'ogkorythme, comme la pensée selon Husserl ou Richir, n'est pas quelque part, pas davantage dans notre tête que dans celle des autres ou en un autre lieu fût-il idéal ou de quelque nature que ce soit, pas plus dans ou sur la nature, autre part ou à un autre moment. À ce titre, l'ogkorythme est phantastique selon l'acception richirienne : insaisissable, infigurable, transitionnelle et virtuelle. Et pourtant, c'est notre effort de pensée, si une nature phantastique tisse l'ogkorythme, ce dernier n'est pas, à strictement parler, *phantasia(i)* pure(s) ou perceptive(s). Dire qu'elle ou il est proto-phantastique n'est pas “tout juste” mais faute de mieux dit quelque chose de ce dont il s'agit. Surtout si ce proto-phantastique opère dans la construction d'une

phénoménologie par le phénoménologue. La phénoménologisation ne peut elle-même que se mouvoir d'une motilité ogkorythmique, garante esthétique de ses inventions, de sa fécondité et de sa beauté, et de son avenir toujours possible car à jamais ouvert sur l'impossibilité d'en finir.

Il n'y a donc rien de plus concret que l'ogkorythme puisqu'agissant – à sa manière – à tous les registres phénoménologiques, de l'affectivité (soi archaïque) aux schématismes (sens en amorce), ce y compris, au "bout" du *chôrismos*, lorsqu'il s'agit de penser le résidu phénoménologique de dieu dans une transcendance absolue extra-schématique en fuite infinie.

Peut-être que parler d'ogkorythme permet aussi de ne plus mettre trop fortement l'accent ni sur l'apparaître du phénomène, fût-il aussi disparaître, par trop souvent individué, ni sur le logos de la phénoménologie, qui dirait tout de go ce que serait le phénomène, pour s'enraciner également dans une dimension plus concrète, plus proche de la *Sache*, ainsi "plus loin" que le phénomène et le logos proprement dit. L'illocalisation de l'ogkorythme est probablement cosmique et énigmatique, en tant que concrétion immatérielle et incorporelle, parce qu'au croisement chiasmatique du vrai soi et du vrai monde qui ne sont ni l'un ni l'autre quelque part ni en un temps quelconque. La "vie" de l'éternité, d'un "autre monde" plus fort que celui qui nous accable et dont nous mourrons et mourons, est très probablement le prix de cette tentative, pour peu que nous soyons sensibles à cette mobilité tout en cont(r)actibilité, mais sans corps mobile, de l'architectonique phénoménologique.

Intuition et invention mathématique

FLORIAN FORESTIER
Université Paris-IV, Sorbonne

L'objet de ce texte, qui prolonge et développe un certain nombre de pistes ouvertes dans notre article « Mathématiques et concrétdes phénoménologiques¹ », est moins la philosophie des mathématiques que l'examen philosophique de ce que les mathématiques peuvent nous permettre de comprendre sur les productions ou créations de l'esprit humain. La position qu'il entend assumer, appuyé par le texte et les paroles d'un certain nombre de mathématiciens, est un refus de la thèse formaliste et la nécessité d'un questionnement formulé en terme de sens et d'expérience.

Il s'agit en effet pour nous de prendre acte d'emblée de ce que les mathématiques ne sont pas un pur langage formel. Ce qui relève en elles de la formalisation et du calcul n'en constitue pas la dimension unique, ni même la dimension fondamentale, car « un sens, une signification, un certain imaginaire accompagn(ai)ent le travail du chercheur. À la limite, la logique n'(est) utile qu'après coup, pour nettoyer la mathématique de toute cette gangue qui est cependant l'humus même de la pensée mathématique² »

Cette position relève bien plutôt d'abord des perspectives et descriptions amorcées par les mathématiciens eux-mêmes lorsqu'ils s'intéressent, plutôt qu'aux fondements de leur discipline, ou, problème qui les touche plus, qu'à l'ordre d'articulation des structures que celle-ci déploie, à la façon dont ils travaillent. De quelle façon procèdent-ils pour s'accorder sur des problèmes, définir peu à peu des objets, des structures, des stratégies démonstratives, ou pour s'entendre sur des programmes ou des projets partagés, alors que les objets et concepts à développer sont encore pour une grande part à développer.

Cette enquête n'est pas d'abord philosophique, que ce soit dans l'optique d'une interrogation sur les fondements des mathématiques, ou, inversement, d'une interrogaiton sur leur capacité à atteindre, révéler ou développer des

1. F. Forestier, « Mathématiques et concrétdes phénoménologiques », *Annales de phénoménologie* n° 11, 2012.

2. N. Charraud et P. Cartier, *Le réel en mathématiques*, Paris, Agalma, 2004, « Introduction », p. 11.

vérités métaphysiques voire divines. Elle n'est pas non plus psychologique, car il s'agit bien moins d'expliquer par des mécanismes psychologiques, neurologiques, etc., sinon les objets mathématiques eux-mêmes, du moins l'activité conceptuelle des mathématiciens, que, suivant au plus près cette activité en train de se faire, de tenter de mieux comprendre la façon dont nous pensons et ce que nous faisons lorsque nous pensons. Ce n'est pas un hasard, répétons-le, si une grande partie des références mobilisées dans cette optique sont issues de la plume de mathématiciens. Il peut s'agir des écrits de Poincaré, du travail plus systématique d'Hadamard interrogeant les mathématiciens autour de lui sur les images et le langage utilisées dans la formulation de leurs résultats et remarquant l'importance de l'image géométrique³, ou, à notre époque, de travaux d'inspiration tout aussi bien philosophique de certains mathématiciens de profession (par exemple G. Longo, F. Patras) usant de concepts philosophiques pour éclairer l'examen de leur pratique et de sa fécondité.

Les travaux de G. Longo nous intéressent tout particulièrement par leur façon de remettre, avec Poincaré, mais aussi Merleau-Ponty, le corps du chercheur au cœur de l'interrogation. Ce faisant, cet auteur n'entend certes pas écraser le sens de la pratique mathématique sur d'autres pratiques plus directement gestuelles et rudimentaires, mais rappeler que l'activité mathématique est toujours celle d'un sujet fini, incarné, se situant face au monde et face aux objets de sa discipline avec une mémoire spécifique, et les construisant selon une temporalité spécifique. La temporalité vécue de l'expérience de la création mathématique est même pour G. Longo ce qui plaide le plus nettement contre une réduction logiciste des mathématiques : la conception constructiviste du temps chez Herbrand, Turing, Church et Heyting, impliquerait ainsi, écrit-il, une mémoire digitale sans oubli, alors que l'homme justement oublie. Cette structure de fragmentation et de perte de sa pensée et de son expérience n'en est pas une limitation, mais, J.-Y. Girard y insiste aussi, sa dimension essentielle⁴.

Le présent texte entend dans la perspective que nous venons de présenter s'intéresser à quelques questions plus précises : en premier lieu, à la question de la généralisation et du processus de généralisation au sein des mathématiques ; ensuite à celle de l'idée problématique d'un sol sensible de l'activité mathématique ; puis à celle de la créativité et de l'invention mathématique : enfin, à la question de l'objectivité, ou plutôt du réel mathématique, et de la façon dont celui-ci affecte l'intuition du mathématicien.

3. J. Hadamard, *Essai sur la psychologie de l'invention dans le domaine mathématique* (1959) ; H. Poincaré, *L'invention mathématique*, 1908, édition Jean Gabay

4. Cité par M.-F. Roy, « Le réel du calcul », p. 200, in N. Charraud et P. Cartier, *Le réel en mathématiques*, op. cit.

GÉNÉRALISATION ET ABSTRACTION

Le triomphe de la raison

Comme nous le rappelons dans « Mathématiques et concrétudes phénoménologiques⁵ », les mathématiques tendent, depuis le début du XIX^e, à dégager des structures formelles explicitant les relations entre des objets qu'elles décrivent comme des cas de lois plus générales.

Donnons d'abord un exemple de ce processus en proposant un bref historique de la résolution des équations de degré supérieur ou égal à trois⁶. Comme le rappelle J. Vuillemin, les équations de degré 3 (de la forme $ax^3 + bx^2 + cx + d$) se résolvent classiquement en plusieurs étapes. Il s'agit tout d'abord de faire disparaître le terme en x^2 par une première substitution dont le principe est connu depuis les algébristes italiens du XIV^e (pour obtenir une équation de la forme $a_1x^3 + b_2x + c_1$). Dans un second temps, il s'agit, par une seconde substitution, d'obtenir à partir de l'équation proposée une seconde équation auxiliaire. Celle-ci est de degré 6, mais se laisse toujours réduire à une équation de degré 2, car elle est de la forme $a_2x^6 + b_2x^3 + c_2$. On établit de cette façon une relation entre les solutions des deux équations à partir de la relation des termes substitués. Par un autre procédé, on substitue aux équations de degré 4 une équation de degré 12 que l'on peut réduire à une équation de degré 3. Dans les deux cas, c'est précisément le fait de parvenir à une équation de degré supérieur, mais en vérité réductible à un degré inférieur à la proposée, qui en permet la résolution. La question est alors de savoir pourquoi on ne peut trouver de semblable formule pour les équations de degré supérieur ou égal à 5, pourquoi l'équation de degré supérieur obtenue à partir d'elles s'avère irréductible.

Comme le montre J. Vuillemin, Lagrange examine cette question en partant de l'équation auxiliaire. Il montre pourquoi la technique de résolution réussit pour les équations de degré 3 et 4, pourquoi en d'autres termes on peut effectivement obtenir une telle équation auxiliaire réductible à une équation de degré inférieure à l'équation proposée, et pourquoi l'équation auxiliaire, lorsque la proposée est de degré 5 ou plus, est de degré irréductiblement supérieur. Ce renversement de perspective est caractéristique d'une évolution de la recherche mathématique, qui s'intéresse dès lors aux structures mathé-

5. F. Forestier, « Mathématiques et concrétudes phénoménologique », *Annales de phénoménologie* n° 11, 2012.

6. J. Vuillemin, *Philosophie de l'algèbre*, tome premier : « Recherches sur quelques concepts et méthodes de l'algèbre moderne », Paris, PUF, 1962.

matiques générales cachées sous les problèmes, et qui permettent d'en produire l'intelligibilité propre.

Ce mouvement se poursuit avec les travaux de Gauss, et trouve son accomplissement dans la révolution galoisienne. Celle-ci produit enfin la structure globale liant les racines d'une équation à ses coefficients. Elle montre les raisons arithmétiques profondes pour lesquelles la méthode de substitution, qui réussit pour les équations de degré inférieur ou égal à 4, échoue pour les équations de degré supérieur. Les concepts de groupe, de corps, d'anneaux, d'algèbres, idéaux, sont issus de cette révolution : ils permettent de caractériser directement les relations des éléments d'un ensemble et les opérations auxquelles on les soumet sans que celles-ci n'aient à être qualifiées. Les groupes ne sont pas seulement des objets généraux utilisés de façon opératoire lors de la résolution de problèmes ; ils deviennent des *objets à part entière qui sont étudiés pour eux-mêmes*.

Pour J. Vuillemin, en conclusion, le mouvement d'abstraction qui caractérise les mathématiques est un mouvement de l'intelligence se comprenant elle-même et éliminant peu à peu le hasard et l'arbitraire de ses modes d'applications : elle ne relève donc pas d'une extension progressive du champ de cas embrassés par une théorie, mais d'une exploration des raisons de structure qui expliquent le comportement des objets selon leurs différentes spécifications.

Selon J. Vuillemin, un parallèle semble possible entre les principes à l'œuvre dans la recherche mathématique et ceux explicités par les philosophies des époques correspondantes. La philosophie cartésienne correspondrait par exemple à une conception encore opératoire des mathématiques, axée sur la découverte progressive de stratégies, dont le mathématicien Descartes serait également l'illustration ; le premier tournant de la généralisation (opérant, selon l'auteur, entre Gauss et Abel/ Gallois), à partir duquel il s'agit de déployer *a priori* le principe d'engendrement et de différenciation des cas, pourrait être mis en regard de la philosophie classique allemande ; le second tournant de la généralisation, conduisant, lui, à la différenciation des axiomatiques et de leurs modèles, correspondrait bien sûr au moment autrichien de la fin du XIX^e siècle et à la naissance de la phénoménologie et de la philosophie analytique⁷.

7. Comme nous le rappelions dans « Mathématiques et concrétudes phénoménologiques », *Annales de phénoménologie* n° 11, 2012, la mise en place de la *théorie des multiplicités* de Riemann joue un rôle important dans ce mouvement de généralisation en modifiant radicalement le sens de la démarche mathématique. Elle modifie en particulier celui de la distinction de l'arithmétique et de la géométrie et les façons de traiter ces deux domaines. Une multiplicité est un *objet mathématique doté de lois formelles qui peuvent particulariser d'autres objets moins généraux* : on distingue ainsi les multiplicités *discrettes* (ou la comparaison des

Une généralisation non abstractive

Ce serait aller vite en besogne, ainsi, que de considérer qu'il n'y va dans ce processus de généralisation que d'une simple abstraction par sursumption. La perspective structuraliste et rationaliste de J. Vuillemin, qui voit dans

grandeur s'effectue par *dénombrement*) et les multiplicités *continues* (où cette comparaison s'effectue par la *mesure*). Les espaces géométriques ne sont plus qu'un cas particulier des multiplicités continues, l'espace *tri-dimensionnel* qu'un cas particulier de multiplicités *n-dimensionnelles*, l'espace *euclidien* un cas particulier d'espaces à *courbure constante*. Ces catégories de multiplicités n'ont pas, en elles-mêmes, de sens géométrique ni de sens arithmétique ; elles décrivent *l'engendrement de structures capables de décrire les lois de ce que nous connaissons intuitivement comme arithmétique ou géométrie*. En d'autres termes, elles caractérisent les opérations, de déductions, de raisonnements que l'on peut accomplir sur un certain type de multiplicité, c'est-à-dire des *types de théories constructibles*. *L'axiomatisation*, prolonge et radicalise ce mouvement. En elle s'opère un *changement de statut des axiomes*, lesquels ne sont plus des impératifs *a priori*, mais des *objets* définissant des systèmes déductifs au sein desquels la démonstration se soumet aux seules règles de dérivation analytique. Ce changement pose d'ailleurs des questions cruciales à la démarche mathématique tout entière puisque c'est *la forme même de la démonstration et la démontrabilité qui est prise comme objet*. Une révision générale de l'ensemble de ce qui paraissait jusqu'alors comme des évidences accompagne ce tournant. Quel est en effet le statut des démonstrations s'appuyant sur des données intuitives ? La question peut en fait être retournée puisque longtemps, les démonstrations se sont restreintes à un champ qu'elles ne posaient pas comme tel et au sein duquel elles jouissaient bien d'une évidence valable ; *c'est seulement à partir du moment où la définition formelle des problèmes outrepasseait leur champ actuellement productible, suscitait des questions portant sur la formulation même de la définition (et non plus sur les exemples) que le regard mathématique s'est retourné des objets définis aux lois de leur définition*. Le programme de Hilbert, enfin, est la plus ambitieuse tentative d'assurer de manière stable et rigoureuse les fondements des mathématiques. On peut, selon Frédéric Patras dans « L'horizon sémantique et catégorial de la méthode axiomatique », *Noesis*, 2003, déterminer quatre influences majeures à ce programme. 1) La première concerne *la légitimation de l'usage de géométries non-euclidiennes*. Avec Cayley, puis Klein, a lieu ainsi l'absorption des propriétés métriques dans les propriétés projectives des figures : la géométrie est « arithmétisée » et ses nouveaux objets sont engendrés formellement, sans que l'intuition n'y joue plus aucun rôle normatif. La généralisation projective de l'arithmétique permet de la sorte de construire aussi bien des modèles euclidiens que des modèles non-euclidiens. 2) La seconde influence vient de *l'axiomatisation du continu*, à travers les travaux de Dedekind, Weierstrass, et Cantor. 3) La troisième influence, plus subtile, est celle de la théorie *Gallois*. Hilbert remarque en effet que l'abandon de l'hypothèse de continuité permet de décrire, sur *les structures mises en place par la théorie de Gallois* (la clôture quadratique réelle du corps des rationnels) toute la géométrie euclidienne. Pour la première fois, en d'autres termes, *la relation entre un système d'axiomes et les objets qu'il décrit est ébranlée*. Une même axiomatique peut se « projeter » sur plusieurs systèmes d'objets différents, ce qui ouvre la voie à la théorie des modèles et à la distinction des analyses syntaxiques et sémantiques des théories mathématiques qui joue un rôle important dans la réflexion de Husserl. La notion de complétude joue un rôle important pour éclairer le sens de cette distinction. 4) La quatrième évoquée par Patras est *celle de tentatives d'axiomatisations antérieures* (Moritz Pasch ou l'école italienne avec Giuseppe Peano et Giuseppe Veronese). En dépit de son désir d'évacuer tout recours intuitif, Hilbert demeure toutefois soucieux de ne pas rompre le rapport intuitif originellement noué au sein des premières constructions mathématiques.

l'évolution des mathématiques un processus de mise en lumière de la raison refoulant progressivement l'arbitraire qui l'habite, peut elle aussi être, sinon mitigée, du moins complexifiée. Avec A. Lautman, que nous accompagnerons quelques temps, il faut souligner en effet que la généralisation procède d'un travail d'extraction d'invariants, à partir de formes décelables à un certain niveau, lequel consiste en particulier dans la désolidarisation idéale de formes qui semblent liées. Ainsi, écrit Lautman

Nous avons vu dans tous les cas, certaines notions de l'arithmétique et de l'algèbre élémentaire, qui paraissent simples et primitives, envelopper une pluralité de notions logiques ou mathématiques, délicates à préciser mais en tout cas nettement distinguables les unes des autres. C'est ainsi que l'égalité arithmétique est la seule relation d'équivalence telle que le dénombrement des individus d'un ensemble se confonde avec le dénombrement des classes d'individus équivalents au sens de cette relation ; de même l'idée de multiplication contient à la fois la formation de produits arithmétiques et l'action d'opérateurs sur un domaine d'éléments distincts de ces opérateurs ; l'idée de l'unité peut être considérée soit du point de vue de l'élément unité d'un anneau de nombres, soit du point de vue de l'opérateur identique d'un domaine d'opérateurs ; la longueur d'un segment est liée à la grandeur qu'elle mesure mais elle n'est pas un nombre attaché par convention à cette grandeur ; enfin la valeur absolue de l'algèbre classique enveloppe à la fois l'idée d'ordonnance et la construction de la fermeture d'un corps de nombres. Le passage des notions dites « élémentaires » aux notions abstraites ne se présente donc pas comme une subsumption du particulier sous le général mais comme la division ou l'analyse d'un « mixte » qui tend à dégager les notions simples auxquelles ce mixte participe. Ce n'est donc pas la logique aristotélicienne, celle des genres et des espèces qui intervient ici, mais la méthode platonicienne de division, celle qu'enseignent le Sophiste et le Philèbe pour laquelle l'unité de l'Être est une unité de composition et un point de départ vers la recherche des principes qui s'unissent dans les Idées⁸.

Les généralisations mathématiques se conquièrent non par abstraction mais par décomposition. Chaque structure est interrogée en regard des invariances qu'on peut comprendre à partir d'elle et constituer comme objets nouveaux. Ceux-ci ne sont donc pas seulement des objets de rang plus élevé ou d'un niveau d'abstraction plus fin ; ce sont les formes abstraites elles-mêmes qui sont dégagées les unes des autres, de sorte que la généralisation est en vérité plurielle. Il y va, en mathématique, d'un horizon de généralisations impliquant la recherche de *structures d'invariances* bien plutôt que de la recherche d'une seule formalité dominante. Unité et pluralité sont en d'autres termes en tension : il s'agit bien d'apercevoir l'unité des mathématiques au

8. A. Lautman, *Les mathématiques et le réel physique*, Paris, Vrin, 2006, « L'axiomatique et la méthode de la division », p. 79.

sein de la pluralité de ses objets, mais cette unité procède d'une possibilité d'applications, d'inter-traductions et de transferts. Elle n'apparaît que par la création permanente d'une pluralité d'objets qui circulent entre les domaines.

Ainsi, la généralisation multiplie les perspectives plutôt qu'elle ne les réduit, et dévoile la pluralité bien plutôt qu'elle ne la subsume. Chez A. Lautman, la raison mathématique ne s'éclaire pas peu à peu elle-même comme chez J. Vuillemin. Elle éclaire bien plutôt peu à peu une idéalité qui l'habite originellement. Les mathématiques, pose le platonicien A. Lautman, sont *dominées* par des problématiques métaphysiques qui frayent en elles leur chemin vers la raison, laquelle est en quelque sorte d'emblée ouverte, extasiée, et donc appelée à accomplir un processus dialectique. Avec Brunschvig, J. Lautman insiste certes sur cela que l'objectivité des mathématiques est l'œuvre de l'intelligence. Mais cela a pour lui comme conséquence que toute réduction des mathématiques à des principes ou à une architecture, que le mathématicien décèle, lui, pour s'aider et s'avancer dans sa recherche bien plus que pour instituer des principes ultimes, ne respecte pas le *telos* de cette activité.

À ce titre, les structures ne constituent sans doute qu'un pôle de l'activité mathématicienne. La réflexion de J. Vuillemin sur le dégagement progressif de grandes structures qui explicitent et rendent intelligibles des résultats mathématiques préalables doit ainsi être mitigée, de même sans doute que celle de Lautman. Certes, les structures et leur dégagement jouent un rôle capital au sein de l'activité mathématicienne, mais ce serait cependant trop s'avancer que de faire de cette activité un simple éclaircissement d'une dialectique entre structures. L'activité du mathématicien, qui est un effort fait d'essais, de tentatives avortées et reprises, d'intuitions, consiste certes dans la mise en place de telles structures : mais précisément, c'est la façon dont celles-ci s'élaborent et la façon dont leur définition engendre de nouveaux objets qui constituent le cœur de cette activité.

On notera ici que la conception que nous exposons est très cohérente avec le structuralisme dynamique qui s'est imposé dans les développements de la recherche mathématique qui ont suivi le théorème de Gödel. Celui-ci étend considérablement la liberté mathématique en décrivant les conditions de détermination d'un modèle axiomatique correspondant à un domaine d'objets. Cette distinction est clairement soulignée par S. Bachelard dans *La logique de Husserl*.

Encore une fois, c'est bien d'une redéfinition (d'une nouvelle façon de décanter) le *telos* de l'activité mathématique qu'il s'agit ici. Le mathématicien accomplit, nous le soulignions déjà dans « Mathématiques et concrétudes phénoménologiques », désormais l'idéal normatif par une dynamique

de l'activité de recherche. L'axiomatisation n'est plus une occupation préalable mais *la matière même de son travail quotidien*⁹. Mais cette généralisation ne relève pas de l'élimination progressive de l'arbitraire qui résisterait à la pensée et d'une reconstruction endogène de la mathématique pure, mais de l'ouverture de toujours plus de potentialités, de toujours plus de chemins, de points de vue au sein des mathématiques.

LA DIMENSION SENSIBLE DE L'ACTICITÉ MATHÉMATIQUE

La pluralité des chemins abstractifs

Dans une toute autre perspective, il faut également, avec G. Longo (et un certain Husserl), concevoir ce processus bien en amont des logiques d'abstraction au sein du corpus mathématiques, au prisme du très long mouvement et du très lointain héritage phylogénétique dont procèdent les premiers types de regroupements et d'abstractions (non, certes, pour, à l'instar du Husserl de *L'origine de la géométrie*, en déterminer les lois). Il faut par exemple tenir compte de l'individuation originale des petits nombres (2, 3, 4) pour certains animaux et les petits enfants qui manifestent des réactions spécifiques au deux, au trois, etc.

Dès lors, la barrière infranchissable du formel et du perceptif est atténuée, ou, plus précisément, dupliquée. Il n'y a d'une part strictement aucun sens à vouloir comprendre le contenu des propositions mathématiques à partir de quelque hypothétique base sensible ou gestuelle. La différenciation des ordres doit être, après Frege et le Husserl des premières *Recherches Logiques*, répétée (il s'agit par ailleurs dans ce premier sens d'une distinction *grammaticale*). Étant admis qu'il est égarant de chercher à rétablir les possibilités d'une dérivation directe de l'un à l'autre, il faut d'un autre côté comprendre l'activité mathématique dans la complexité de la pratique, dans l'entrelacement des niveaux qui y interviennent. Certes, l'erreur de Husserl et de la phénoménologie est d'avoir tenté d'élaborer une science ou une systématique, de cette zone intermédiaire, qu'il n'y a pas de sens à vouloir baliser. Il s'agit bien plutôt en effet de *tenir compte* de cette zone, de considérer avec suffisamment de souplesse et de plasticité théorique pour éviter toute réification philosophique, scientiste ou idéaliste, et d'exercer, en invitant à la considérer, le potentiel heuristique d'une telle attention.

9. S. Bachelard, « "L'axiomatique-fondation" s'est muée en une "axiomatique arborescente" ; ou, si l'on veut, l'axiomatisation est passée du stade statique au stade dynamique », *La logique de Husserl, étude sur « Logique formelle et logique transcendantale »*, p. 113, Paris, PUF, 1957.

Les mathématiques, pour G. Longo, s'occupent d'extraire des propriétés communes puis de les affiner dans des notations en apparence sans signification, dans l'horizon d'une recherche d'invariance. Il s'agit bien alors aussi de s'intéresser aux *embryons* de l'invariance mathématique, et pour cela à la pluralité, d'abord physiologique, des processus de leur extraction : l'œil et ses différents récepteurs aux formes, couleurs, mouvements, par exemple. Certains précurseurs de formes abstraites et générales peuvent ainsi être trouvés très en amont de toute activité conceptuelle réelle, par exemple, explique G. Longo, la ligne droite, qui est anticipation du bond vers une proie pour un prédateur. Ils sont alors peu à peu précisés, poursuivis, raffinés par les dynamiques de l'évolution. Si la langue mathématique et la logique de cette langue instituent une coupure avec l'expérience, la façon dont elle est mise au service du développement d'objets peut, elle, être pensée comme la pratique d'un être incarné, vivant, fruit d'une évolution, inscrit dans une société et dans une historicité.

L'humanisation, au delà de la simple hominisation, instille en effet au sein de ces dynamiques extractives un paramètre mnésique et culturel qui les complexifie considérablement. Les débats psychanalytiques nous mettent depuis longtemps en garde contre toute conception stratifiée de la genèse, inscrivant la strate symbolique sur la base d'une strate affective, et faisant des pulsions les formes sublimées des instincts. Tout au contraire, il faut prendre acte de la complexité que l'émergence des sphères sociales, techniques, langagières ajoute en réagençant et brouillant l'ensemble de l'édifice physiologique et de ses rythmes.

Cette barrière symbolique se constitue elle-même au sein d'une configuration plus vaste : les civilisations humaines développent en effet ce qu'on peut appeler une économie de la mémoire, permise par les techniques (qui sont toujours aussi mnémotechniques). L'émergence des sociétés et l'évolution des processus d'inscription permettent, en ouvrant la scène des rapports inter-temporels, de mixer ces généralisations et de les stabiliser par un double processus d'inscription et d'idéalisation. L'écriture et l'évolution des notations favorisent ainsi le mouvement de division et de purification.

Comme le rappelle G. Longo, dans premières notations mathématiques connues, le concept général de nombre n'existe pas encore : il n'est pas séparé d'une sémantique ancrée dans des contextes d'usages très spécifiques. La signification n'est alors jamais totalement disjointe des notations numériques : le mouvement conduisant à la visée de la généralité comme telle est inséparable du mouvement de décontextualisation des écritures, lesquels ouvrent un espace de jeu permettant l'institution progressive de l'idéalité comme horizon.

L'écriture syllabique en particulier permet de représenter n'importe quel son, donc, de transcrire n'importe quelle langue. Elle n'est plus inscrite dans

une langue donnée dont elle serait inséparable et ouvre de fait plus nettement à la possibilité de viser un universel transcendant la forme à travers laquelle celui-ci est exprimé. Avec Derrida, nous pouvons dire à ce sujet que « (...) l'écriture n'est pas seulement un moyen auxiliaire au service de la science – et éventuellement son objet – mais d'abord (...) la condition de possibilité des objets idéaux et donc de l'objectivité scientifique. Avant d'être son objet, l'écriture est la condition de l'*épistème*.¹⁰ »

Pour G. Longo, l'interaction entre la mémoire des actes d'expérience (la mémoire procédurale engrammée physiologiquement) et la mémoire déclarative enracinée dans l'écriture et le langage pourrait même constituer un paradigme de la théorisation mathématique¹¹. Celle-ci procéderait de la transcription, de l'élaboration et bien sûr du prolongement, à travers des langages formels, d'un savoir en grande partie « sub-personnel », savoir du corps hérité de l'évolution. Dit autrement encore, ce qui serait le plus propre aux mathématiques serait l'activité d'un regard spécifique, faisant advenir à la conscience des invariants préparés par notre capacité d'agir. Selon G. Longo, en mathématiques « (...) avec des signes linguistiques, nous généralisons des propriétés de notre relation avec l'espace extérieur à un degré qui semble n'avoir plus aucun rapport avec notre compréhension originelle¹² »

Comprendre autrement l'intuition mathématique

De la sorte aussi, la familiarité des abstractions les plus élaborées et des formes les plus primitives s'explique. Si, comme le note G. Longo, les dessins font revenir des abstractions algébriques à notre espace familier, mais établissent aussi des connexions avec d'autres domaines, c'est bien que les mathématiques sont une élaboration de formes qui conservent bel et bien un air de famille avec celles qui les inspire. Cette inspiration n'est et ne peut en rien être une explication, mais elle peut bel et bien être guide, indication, motivation, incitation pour le *flair* du mathématicien. En ce sens, les structures dégagées ne doivent pas être considérées comme abstraites. Elles sont concrètes, dans la mesure où elles veulent dire quelque chose pour les mathématiciens. Ceux-ci « voient » ou « comprennent » mieux certains phénomènes ou certaines questions à travers elles, font ou font plus facilement certaines opérations avec elles. Si difficiles et inhospitalières semblent-elles d'abord, elles sont aussi faites pour être habitées par d'autres regards théo-

10. J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 42.

11. G. Longo, « Mémoire et objectivité en mathématiques », in N. Charraud et P. Cartier, *Le réel en mathématiques*, op. cit., p. 46.

12. G. Longo, *ibid.*, p. 43.

riques : l'esquisse d'un programme, qui s'amorce par la formation d'objets très sophistiqués, ne sera féconde que si elle est suivie par la communauté, qui utilise ces objets pour de nouvelles démonstrations.

Indépendamment même de la fécondité potentielle du programme, sa fécondité réelle dépend aussi de ces contingences – quels mathématiciens, convaincus par l'investissement autant que par les arguments de tel autre, s'engagent à leur tour dans tel chemin de recherche... La fécondité de Grothendieck est par exemple aussi liée à la capacité du mathématicien à constituer autour de lui une école de haut niveau prolongeant ses intuitions, usant de la langue développée par lui, la réinvestissant... Rétroactivement, les protestations du même Grothendieck envers une institution qui aurait trahi ses intuitions (et refusé de le suivre dans le développement des objets ultimes que devaient être les *motifs*) et la réorientation ultérieure de la géométrie algébrique sont aussi liées aux ruptures personnelles du mathématicien avec nombre de ses collègues ou élèves. Entre-temps, l'avancée des mathématiques vers de nouveaux « fronts » aura sans doute modifié le sens que pourraient prendre ces motifs s'ils étaient développés avec les outils, perspectives et problématiques contemporaines, dans le cas par exemple où les notes de travail de Grothendieck conservées à Montpellier seraient – contre la volonté du mathématicien – rendues publiques et exploitées¹³.

Il faut certes ici faire avec Wittgenstein¹⁴ une distinction nette entre le problème qui est à résoudre et le problème résolu. Contre Wittgenstein, il faut cependant préciser que la rupture ne peut être totale, dans la mesure où l'objet est toujours aussi lié aux chemins de sa conception, quels que soient les usages qu'on peut en faire ultérieurement. La question de l'identité ou de la différence des objets avant et après la démonstration ou avant et après leur traduction est elle-même d'abord une question mathématique. Elle prend sens en fonction de certains horizons de questionnement ou de certains projets de démonstration. La distinction qu'impose Wittgenstein, qui a un sens en terme de philosophie des mathématiques, est sans doute fautive du point de vue des mathématiques elles-mêmes, et tout aussi bien ajouterions-nous, du point de vue de ce que les mathématiques peuvent apporter de plus enrichissant à la philosophie.

Ici sans doute, la conceptualité philosophique tend à introduire plus d'obscurité qu'elle n'en enlève, en imposant une dichotomie ou une triplicité (entendement, imagination, sensible) qu'il est difficile d'appliquer comme

13. P. Cartier, « Un pays dont on ne connaît que le nom », in N. Charraud et P. Cartier, *Le réel en mathématiques*, op. cit.

14. L. Wittgenstein, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, Paris, Gallimard, 1983.

telle aux mathématiques. Permettons-nous un détour à travers la vision proposée par J. Vuillemin de l'intuition, qui est particulièrement représentative de ce réductionnisme. Pour J. Vuillemin, très kantien, l'intuition n'est que modélisation imaginative, et « (...) la figure empirique ne sert qu'à illustrer un concept qui nous donne a priori la règle selon laquelle cette figure doit être engendrée et regardée.¹⁵ »

Il doit y avoir identité de structure entre la correspondance fonctionnelle qu'exprime le concept et celle qu'exhibe l'intuition. Toute la subtilité, écrit J. Vuillemin, est qu'il n'est pas possible de distinguer par l'entendement le concept et son image, tel étant le sens véritable du symbolisme impliqué dans l'imagination mathématique, simple règle de correspondance linguistique entre deux structures. La structure est alors la vérité de l'image : c'est la faculté de formaliser qui rend possible un rapport entre le concept et l'intuition, qui n'est qu'un guide et n'est en elle-même pas essentielle aux objets mathématiques. Ainsi,

C'est aussi le caractère symbolique de l'intuition mathématique qui explique sa plasticité. Si abstraite que soit une idée, on peut lui trouver une illustration dans le langage. Mais c'est à la condition d'utiliser l'image elle-même comme un langage, dont la perception requiert plus encore que la faculté de la vue, la compréhension des conventions qui la définissent et des abstractions qu'elle requiert¹⁶.

Cette vision de J. Vuillemin fait cependant elle aussi abstraction de la réalité de la pratique mathématicienne. Elle considère les mathématiques de l'extérieur, du point de vue de leur achèvement, de leur stabilisation formelle, et écarte la dimension affective et inéliminablement instinctive de la mise en œuvre de cette intuition. Celle-ci ne relève pas d'un simple usage intuitif, mais d'une inscription, d'une familiarité, de l'aptitude à déceler des airs de familles, à transposer des idées en stratégies démonstratives, etc.

Dans « Mathématiques et concrétudes phénoménologiques », nous évoquons à ce sujet le commentaire proposé par Frédéric Patras de *Triangle de pensées*¹⁷, livre entretien croisé d'Alain Connes, d'André Lichnerowicz et de Marcel-Paul Schützenberger. Lichnerowicz y distingue le *discours de communication* et le *discours de création* des mathématiciens. Le discours de communication, formel, doit être préservé de tout engagement ontologique comme de toute ambiguïté intuitive. Le discours de création, de son côté, est prescriptif et « phénoménologique » : il s'agit à travers lui de *saisir* quelque chose. La structure d'une théorie mathématique est inséparable d'une forme

15. J. Vuillemin, *Philosophie de l'algèbre*, op. cit., p. 3

16. *Ibid.*, p. 312.

17. A. Connes, A. Lichnerowicz, M.-P. Schützenberger, *Triangle de pensées*, Paris, Odile Jacob, 2000.

de possession intuitive appartenant à ses conditions d'emploi, mais les débordant toujours aussi. Les structures définissent ainsi, rappelons-nous, un *environnement*, comme l'exprime un article célèbre du groupe Bourbaki que nous nous permettons de citer à nouveau ici :

On ne saurait trop insister sur le rôle fondamental que joue dans ses recherches, une intuition particulière (2) qui n'est pas l'intuition sensible vulgaire, mais plutôt une sorte de divination directe (antérieure à tout raisonnement) du comportement normal qu'il semble en droit d'attendre, de la part d'êtres mathématiques qu'une longue fréquentation lui a rendu presque aussi familiers que les êtres du monde réel. Or, chaque structure apporte avec elle son langage propre, tout chargé de résonances intuitives particulières, issues des théories d'où l'a dégagée l'analyse axiomatique que nous avons décrite plus haut ; et pour le chercheur qui brusquement découvre cette structure dans les phénomènes qu'il étudie, c'est comme une modulation subite orientant d'un seul coup dans une direction inattendue le courant intuitif de sa pensée, et éclairant d'un jour nouveau le paysage mathématique où il se meut¹⁸.

Le monde mathématique, rappelons-nous, est lié à un certain style général induisant un certain comportement de la part des objets qui lui appartiennent. La pensée mathématique procède par découverte de similitudes en cherchant le langage en lequel les formuler, et « (...) progresse, entre autres, en analysant la structure interne de son rapport aux objets (...) ».¹⁹

Précisons ici que l'association, qui peut sembler à première vue surprenante, de la perspective platonicienne de Lautman (pour qui les mathématiques sont dominées par des questions de type méthaphysique portant sur l'espace, le continu, etc. dont elles réalisent la descente) et de la perspective plus opératoire de G. Longo, est en fait très légitime si on prend pour axe la question de l'invention. G. Longo lui-même, s'il insiste sur les processus et motivations sous-jacents à la généralisation et au dégagement d'invariants, ne nie en rien que ceux-ci s'opèrent dans l'horizon de ces grands problèmes et questions rémanents. Avec Husserl (ou H. Weyl) bien sûr, il rappelle simplement l'inscription sensible de ces questions, à la manière pourrait-on dire d'horizons transcendantaux : ainsi, l'horizon du continu, ouvert par la forme de notre expérience du temps²⁰.

18. Bourbaki, « L'architecture des mathématiques », in F. Le Lionnais, *Les grands courants de la pensée mathématique*, Cahiers du Sud, 1957, p. 42.

19. F. Patras, « Pourquoi les nombres sont-ils “naturels” ? » in L. Boi, P. Kerzberg, F. Patras (Eds.), *Rediscovering Phenomenology*, Springer, 2007, p. 364.

20. Cf. Aussi G. Longo, « Le continu mathématique, de l'intuition à la logique », in J. Petitot, F. Varela, B. Pachoud, J.-M. Roy, *Naturaliser la phénoménologie*, éditions du CNRS, 2002.

CRÉATIVITÉ ET MISE EN ŒUVRE

Une dialectique transcendante

Cette prise en compte du sol praxique à partir duquel s'édifie l'activité mathématique ouvre ainsi à une compréhension plus concrète du rapport de cette activité aux grands problèmes (espace, continu, infini) qui la traversent, et dont il paraît tout aussi risqué d'affirmer qu'ils procèdent d'une simple idéalisation que de poser qu'ils constituerait pour les mathématiques une structure métaphysique dominante. Bien plutôt, il faut considérer de tels problèmes comme les *traces* inéliminables de la dimension toujours aussi sensible et corporelle de l'activité mathématicienne, et plus finement, de ce qui se joue dans la tension entre cette dimension irréductible (mais inaccessible et impurifiable comme telle autrement que dans l'acte de théorisation) et l'idéalisation.

Si une dialectique peut être esquissée, c'est bien alors au sens kantien, de telle sorte qu'il y a une séparation stricte entre une dimension « phénoménologique » ou « expérientielle », des horizons problématiques, et la façon dont ceux-ci sont repris au sein des théories et traduits à travers les formalismes. Précisons que nous parlons ici de dimension et non de base expérientielle, ce qui reviendrait à faire passer artificiellement une distinction au sein de l'activité mathématique plutôt que de chercher à apprécier la complexité de celle-ci. Si les mathématiques sont inséparables de l'expérience et de sa corporeité, comprendre celle-ci comme un sol serait pourtant trompeur. De la même façon, si les mathématiques sont intersubjectives et humaines, si elles presupposent quelque chose de partagé (à la fois dans l'implicite de leur mise en œuvre et dans leur projet), il ne s'agit en rien de quelque chose d'isolable comme tel, mais, là encore, d'une dimension de leur pratique.

Ajoutons que le terme de dialectique lui-même n'est que provisoire. Il doit être rapproché du concept husserlien et richirien de zigzag, l'idée de dialectique presupposant un rapport de tension trop nettement polarisé et orienté. Il s'agit bien ici de reconnaître une forme de tension permanente, au sein des mathématiques, entre pré-compréhensions sensibles et corporelles, objets mathématiques et interprétations philosophiques (métaphysiques) de ce qui s'y élaborer, mais sans supposer de dynamique unique à ces tensions.

Ainsi, ce ne sont peut-être pas l'infini, le continu, l'espace qui resurgissent sans cesse (comme le postule Jean-Michel Salanskis²¹), mais les amores sensibles qui sous-tendent la façon dont on les vise et qui impliquent une

21. J.-M. Salanskis, *Sens et philosophie du sens*, Lille, Presses du Septentrion, 2003.

variabilité et une instabilité de l'idéalité²². Cette tension appelle une perpétuelle réouverture du sens que leurs idéalisations peuvent prendre et de la façon dont celles-ci peuvent être redéfinies. Les mathématiques touchent à quelque chose qu'on peut qualifier de phénoménologique, dans l'impossibilité d'épuiser *a priori* le potentiel de leurs structures – cela simplement parce que cette richesse n'est pas inscrite seulement dans leur conceptualité, mais dans la dimension active de celle-ci et dans la possibilité de poursuivre et de développer les virtualités à sa bordure.

Mieux, les mathématiques ne peuvent sortir d'elles-mêmes pour se circonscrire de l'extérieur. Loin d'être en position fondatrice, la logique et la métamathématiques deviennent des branches des mathématiques, dont une part du développement s'exprime par ce mouvement d'explicitation de ses concepts, sans qu'il n'y ait cependant de sens à vouloir l'en distinguer.

Pour le mathématicien, une fois encore, ce sont moins les concepts classiquement métaphysiques que sont l'infini, l'espace, le continu, qui ne cessent de resurgir, mais une pluralité de nouveaux concepts. Si la métaphysique apparaît bien à l'origine des mathématiques, comme l'écrit J. Merker :

22. À ce sujet, nous ne pouvons que renvoyer aux magistrales études consacrées par Marc Richir à la possibilité d'une phénoménologie transcendante des mathématiques, ainsi qu'à l'article que nous leur avons consacré : « Mathématiques et concrétudes phénoménologiques », *Annales de phénoménologie* n° 11, 2012. Comme nous l'écrivions alors à propos des infinis cantoriens et de leur postérité mathématique, « (...) il ne s'agit pas ici d'une libre création, que la domestication de la prolifération de l'infini implique une véritable morphologie de l'auto-application de l'infini sur lui (...). La succession des ordinaux construits à partir de 0 explore ainsi le pouvoir du formalisme initial. La formulation de la « tour » permet par définition de poser un ordinal supérieur à tout ordinal s'écrivant sous la forme précédemment donnée. Le passage à la limite n'est donc ici qu'épuisement des possibilités d'une écriture « directe » par une mété-écriture. C'est en quelque sorte avec la récurrence du processus de dépassement « scriptural » que l'idée d'un ensemble ou d'une classe complète d'ordinaux constructibles par n'importe quel moyen à partir des opérations données prend un sens plein. L'exploration systématique des possibilités d'un formalisme donné à un certain niveau donne donc seule un sens maîtrisable aux positions d'objets inaccessibles par ce formalisme, en permettant de ne pas poser celles-ci dans le vide mais dans l'horizon d'un champ déjà structuré. Les excès (les nouveaux types d'ordinaux, de cardinaux, etc.) ne se construisent alors à chaque fois qu'en compliquant une structure théorique déjà donnée, par une forme d'autoréflexion du formalisme utilisé pour définir les précédents. Ces formalismes sont, à leur tour, transposables par modifications des hypothèses de départ, conduisant à ce que sous certaines conditions des objets théoriques très différents sous d'autres soient identiques. En cela, *la prolifération des infinis est malgré tout limitée par la complexité théorique des objets*. La série des cardinaux est en quelque sorte en équilibre entre le formalisme vide et « l'infini réel » qu'elle voudrait indiquer. Les axiomes qu'il faut chaque fois ajouter le sont ainsi en fonction de la cohérence globale de la théorie – cohérence qui n'est plus seulement une consistance logique mais la « préservation et la transmission de propriétés fondatrices à travers certaines transformations structurelles (comme le Forcing de Cohen, etc.) définies sur elle. »

Le niveau « conceptuel-métaphysique » de la mathématique est maintenant dépassé à cause de son élémentarité – ce n'est plus que du B.A.-BA, et les mathématiques sont maintenant bien au-delà ! Les réponses non effectives et purement métaphysiques aux questions mathématiques techniques ne sont qu'un premier moment initial dans un vaste parcours imprévisible d'explorations toujours riche en surprises.²³

Si la philosophie peut à son tour enrichir la pratique mathématique, ce n'est certes pas en en éclaircissant d'illussoires fondements, mais en en enrichissant la plasticité conceptuelle. C'est par sa propension à prendre pour objet le non objectivable et le non formalisable que la philosophie peut proposer aux mathématiques des amorces de figures, d'angles de vue ou de stratégies démonstratives. Comme l'écrit J.-Y. Girard, la philosophie demeure bien *à ce titre* pour les mathématiques une source inégalée de potentialités inventives²⁴.

Réciproquement poserions-nous, si la philosophie doit de son côté se donner un *telos*, il s'agit de celui d'entretenir une plasticité maximale, de se rendre capable de comprendre à la fois les motivations d'engagements ontologiques ou de réifications diverses et de se déprendre de ceux-ci. Comme le préconise Wittgenstein, l'objet de la philosophie est bien de décrisper des nœuds qui procèdent d'une extrapolation de formes langagières et de perspectives au-delà de leur cadre d'application. Il ne s'agit pas non plus selon nous de dénier toute valeur aux prises de positions philosophiques, mais bien de développer à leur égard un rapport suffisamment assoupli pour se mettre en mesure d'en user et d'en *jouer* plutôt que d'être jouées par elles.

La mise en œuvre des objets mathématiques

À cette dimension quasi-esthétique de l'invention mathématique, il faut ajouter, nous en avons déjà dit un mot, la dimension de la mise en œuvre et de l'action. En effet, les mathématiques n'inventent pas des objets de contemplation mais, avec eux, définissent et spécifient des possibilités d'usages, d'applications, de prises de perspectives sur ces objets et sur d'autres objets ou champs d'objets²⁵. D'une certaine façon, l'objectivité du *matériau* mathématique en question importe moins que la diversité de ses mises en œuvre

23. J. Merker, *Philosophie générale des mathématiques*, p. 27,
<http://www.math.u-psud.fr/~merker/Philosophie/2012/essai.pdf>

24. J.-Y. Girard, *La syntaxe transcendante, manifeste*, 2011, p. 2.
<http://iml.univ-mrs.fr/~girard/syntran.pdf>

25. À ce sujet, cf. J. Benoist et T. Paul (éds.) : *Le formalisme en action. Aspects mathématiques et philosophiques*, Paris, Hermann, 2013, et en particulier l'article de J. Benoist, « Appliquer ».

elles-mêmes mathématiques. La série des entiers naturels peut être considérée naïvement, de façon opératoire, ou bien comme projection de structures bien plus élaborées, mais il n'est nul besoin de ce demander quel sens prime l'autre. La question est moins sans doute ici de savoir s'il s'agit bien dans les deux cas de la même série (question qui n'a de sens que métaphysique, tout dépendant sinon de l'interprétation qu'on donne au terme « même ») que de considérer celle-ci comme matériau appréhendé selon un certain nombre d'opérations qu'on souhaite accomplir, cette perspective entraînant dans l'un ou l'autre cas l'attention à tel ou tel type de possibilités et de structures.

Certes, ces postures et perspectives sont à exercer et à stabiliser. La caractérisation la plus générale d'un domaine d'objet n'est pas, le plus souvent, celle à laquelle notre esprit incline tout d'abord. L'apprenti mathématicien peine parfois à percevoir le rapport de la structure abstraite à la série habituelle des nombres. Il conçoit la seconde comme une abstraction à partir de la première (et certes, c'est souvent, mais indirectement, le cas, la généralisation empruntant des chemins abstractifs pluriels jalonnés de détours). L'intérêt motivant un mode d'appréhension est en effet subordonné à une perspective mathématique, à un paysage lui-même fait de structures et d'objets, que le métier a pour effet de stabiliser. Le mathématicien entraîné et habitué à user des différentes caractérisations de la série arithmétique et des possibilités que celles-ci ouvrent pour d'autres usages, finit pour sa part par rencontrer en elles plus de réalité que dans la série usuelle, parce qu'elles représentent pour lui des prises de perspectives plus enrichissantes et des possibilités d'action plus importantes.

On pourrait en guise d'analogie comparer ces deux types de perspectives à la différence entre le regard que peuvent porter sur un fauteuil un enfant en quête d'un objet pour jouer, un homme fatigué qui cherche à s'asseoir, un esthète qui examine la qualité d'ouvrage d'un meuble ancien, et un ouvrier chargé d'estimer la quantité de matériau entreposé dans une chambre et n'ayant pas même besoin d'individuer, sinon brièvement et mécaniquement, le fauteuil pour faire son calcul. L'analogie est risquée, et il ne faut pas lui faire dire plus que ce qu'elle ne dit, à savoir : les objets mathématiques ne sont pas plus que d'autres des objets inertes, et on en use différemment selon ce qu'on veut en faire, à condition de respecter les règles et définitions qui garantissent leur stabilité.

Encore une fois, il ne s'agit pas de conventionnalisme : les mathématiques sont tenues par leur *telos* mais celui-ci, étant recherche d'invariances, exploration des potentialités d'invariance, entraîne le développement de structures par essence extractibles de leur contexte de naissance et réapplicables. C'est ainsi de la nature du geste formalisant de pouvoir formaliser, donc, aussi, de

pouvoir lier des éléments théoriques d'une autre nature, par exemple ceux d'une théorie physique, d'autant que, par leurs ancrages corporels et gestuels, les objets mathématiques ne sont pas nativement coupés du monde physique, mais toujours peu ou prou commensurables, donc, applicables à lui.

Si, comme d'une autre façon, la danse ou la musique, les mathématiques procèdent d'une succession de gestes qui se développent les uns des autres et se raffinent et se distillent à partir de leur propre exécution, l'historicité mathématique est sans doute autrement plus prégnante (les mathématiques, contrairement à la musique, ne peuvent décider, où croire décider, de se réinventer d'un coup « à côté » de leur histoire). La « matière » de la musique, moins labile et fugitive (on fait de la musique à partir des sons, on extrait le musical du sonore), peut donner l'impression de pouvoir supporter plus facilement l'irrévérence envers sa propre tradition, alors que les mathématiques courraient le risque de sombrer aussitôt dans l'insignifiance et de cesser de pouvoir prétendre être des mathématiques.

Mais dira-t-on aussi, il y a dans la musique actuelle une dimension conventionnelle supplémentaire qui accentue encore la différence entre ces domaines qui ont pu historiquement être jugés apparentés. À notre époque, tout son peut être considéré comme musical s'il est reconnu comme tel par une part conséquente des musiciens, critiques, institutionnels, mécènes, ce qui n'est certes pas le cas des mathématiques, toute suite de raisonnements étant loin de pouvoir prétendre à l'onction de la discipline. Pourrait-on cependant exclure que le développement des mathématiques subisse dans certaines circonstances des évolutions similaires, certes à plus petite échelle ? Il faut pour répondre à cette question considérer que d'une part, indépendamment de la question de la « matière » (la matière mathématique étant, on l'a vu, une combinaison insaisissable d'éléments), la robustesse du *telos* mathématique semble incomparable.

Mais il faut aussi constater qu'il y a bel et bien des branches mathématiques plus ou moins fécondes et parfois des controverses étrangement similaires en mathématiques et en musique sur le sens de certains pans de la recherche (par exemple J.-Y. Girard qui taxe une grande partie des logiciens contemporains d'user d'un formalisme pauvre et vide), même si celles-ci restent fragmentaires et partielles, et que ni les mathématiques dans leur ensemble, ni la fécondité de la recherche mathématique, ne sont menacées par les risques de tarissement provisoire d'un secteur ou par la dérive attractive d'un autre.

L'autre différence est bien sûr sociale : la communauté mathématique seule statue de ce que doivent être les mathématiques et de la direction qu'elles prennent ou doivent prendre. Cette communauté se coopte avec pour critère la maîtrise des mathématiques existantes. Plus finement sans doute, on

pourrait cependant certainement déceler des variations dans l'aiguillage (ou les aiguillages) au sein des mathématiques, de la négociation des normes du souhaitable, du rigoureux, de l'important, liées, par exemple, à la proximité plus ou moins forte avec une physique plus ou moins féconde selon les époques, et plus largement, aux relations aux différents types d'audience de la communauté mathématique (l'ingénierie, et surtout l'informatique à notre époque, qui encourage le développement de certaines approches de la logique au détriment des autres). L'incidence de ces variations, non seulement sur les recherches et domaines explorés, mais, cela étant inséparable d'une activité de recherche, sur la fixation du (ou des) *telos*, est par ailleurs certaine, même si, en aucun cas comparable à la façon dont se négocient les normes en musique et en art.

DE L'ONTOLOGIE AU RÉEL MATHÉMATIQUE

Comme le souligne aussi M. Richir en décrivant la structure de ce qu'il nomme le sens-se-faisant (ou phénomènes de langage), notre expérience du sens se structure comme expérience de quelque chose d'autre que le sens, même si cet autre ne doit pas être conçu par réification de son expression linguistique (il n'est pas lui-même un objet ni un être, l'objet étant la façon dont nous en écrivons et transcrivons la réalité, l'être, le poids de cette réalité en tant qu'elle est concréture). M. Richir entreprend en effet dans ses *Méditations Phénoménologiques*²⁶ de penser le sens tel qu'il est engagé, de façon plurielle, dans le système de concrétures phénoménologiques que forment les rythmes de la phénoménalisation, système rythmique qui sert de « relai » au sens.

Le sens est ainsi compris comme processus réflexif au sein d'une masse phénoménologique en laquelle il se produit, mais qui cependant lui échappe et lui résiste aussi, et en cela, le met en mouvement, le ressource ou le fragilise. Cette extériorité phénoménologique constitue de cette façon à la fois la chair du sens, dont les rythmes lui sont coextensifs, et son référent, ce qui à la fois « veut se dire » et ne peut pas se dire. Selon M. Richir par ailleurs, cette structure du sens-se-faisant, caractérise également les mathématiques, même si, d'une façon spécifique, les mathématiques étant selon lui la seule institution symbolique, c'est-à-dire la seule institution fixant un sens du sens, à la fois capable de conserver en elle le rapport à cette extériorité intime et de limiter sa propre prolifération.

26. M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, Millon, 1992.

Pour aller plus loin, c'est une fois encore vers des paroles de mathématiciens qu'il nous faudra nous tourner si nous voulons mieux comprendre comment se manifeste (ou peut se manifester) le rapport à ce référent spécifique, qui n'est, une fois encore, pas référent externe au sens objectif, même s'il manifeste une robustesse et une résistance qui incite nombre de chercheurs à prendre des positions platoniciennes. Sur ce point d'ailleurs, le platonisme d'Alain Connes (exprimé dans de nombreuses interventions, et de façon assez détaillée dans l'entretien déjà évoqué) donne lieu à des descriptions très évocatrices. Alain Connes évoque en effet *la réalité archaïque des nombres* et soutient que le domaine du vrai ne se restreint pas au domaine d'inférence des axiomes d'une théorie.

Cette réalité *résiste*, dans le sens où elle ne s'épuise pas dans une appropriation, dans un usage, dans une perspective, et qu'elle semble toujours exiger des développements et des éclaircissements supplémentaires ; elle est selon Connes une *source inépuisable d'informations*. Elle impose (ou propose) des notions ou des intuitions fondamentales (comme le concept de point) qui peuvent et doivent être enrichies par l'élaboration formelle qui les stabilise et s'auto-transforme pour mieux les ressaisir. Les traits d'intuitivité dégagés par Connes diffèrent certes radicalement de ceux évoqués par Lichnerowicz (*la résistance* de la réalité s'impose par la découverte de champs de congruences inter-théoriques, par des problèmes universaux, dans le langage de la théorie des catégories, qui traversent et excèdent les élaboretions qu'on en donne), mais, selon nous, les complètent, en insistant aussi sur la nécessité, pour le mathématicien, de *rencontrer* quelque chose.

forme de réalité dans les mathématiques, c'est bien au sens de cette extériorité familiale, de cet appel multiforme à transgresser les limites du langage, de cette multitude d'effets aux limites d'un état donné de mise en forme théorique. Bien sûr, cette extériorité est une extériorité interne. Elle est une extériorité du point de vue du langage, constituée par lui *comme* extériorité, sans qu'il n'y ait sens à la renvoyer à aucun support, à aucune contrepartie extérieure dont le format serait homogène à la façon dont elle est poursuivie ou visée. Elle ne préexiste pas aux objets, mais n'est pas non plus créé par eux. Elle est suscitée par la tension, dont nous avons fait état plus haut, entre le langage et l'épaisseur corporelle, instinctive, sensible (et aussi historique) dont celui-ci s'élève et se détache.

B. Tessier, insiste, pour sa part, sur les sources multiples de la structure réelle (phylogénétiques, mnésiques historique) est tout aussi pertinent lorsqu'il rappelle qu'il y a en nous un primate, et qu'entre

(...) lui et nous il y a le mur du langage. C'est un lieu de ramifications du sens, où se produisent des phénomènes irréversibles et extrêmement complexes, des tourbillons de sens et de désirs qui se condensent en mots, en syntaxe, selon des

règles qui nous échappent presque entièrement. Le réel est vraiment impossible à atteindre à partir du langage en retraversant le mur (...)²⁷

Au terme trop massif et inerte du réel, J. Merker préfère de son côté l'idée d'un *ouvert mathématique*, qu'il décline selon trois niveaux : un premier infralinguistique, problématique, un niveau interne aux axiomes (structures mathématiques et systèmes d'axiomes), un niveau socio-historique. Il souligne cependant bien que « (...) le réel, en mathématiques, est primordialement un réel d'ouverture, c'est-à-dire un réel de questions et de problèmes ouverts, seul « réel » qui dynamise tout esprit de recherche, de manière trans-historique²⁸. »

CONCLUSION

L'assimilation trompeuse du logique et des mathématiques conduit nombre de philosophes à considérer, à l'instar de Heidegger dans *Qu'est-ce qu'une chose ?*, le mathématique comme paradigme de la précompréhension et de la prédétermination de la chose saisie comme objet soumis à la calculabilité et à la substituabilité²⁹. Heidegger désigne par le *mathema* grec ce qui peut être appris et enseigné, en d'autres termes le sens déjà-là. Le mathématique serait la forme même d'un rapport à ce qui est structuré comme projet d'anticipation de l'étant et du format selon lequel celui-ci est amené à se manifester. La chose devrait alors être retrouvée hors du mathématique – touchée dans le poétique ou dans l'art.

Là contre, revenir aux mathématiques telles qu'elles se font (et non pas à ce qu'on fait, peut faire, veut faire ou a voulu faire à partir d'elles, ou, à partir de parties d'elles) révèle au contraire une discipline qui a son réel autant que ses objets, et dont la caractéristique est une capacité maximale de reprise, de réengagement et de réinvestissement.

À ce titre, les mathématiques ne se laissent certainement pas baliser de l'extérieur par une métamathématique définitive (même si elles usent souvent de la métamathématique). S'il n'est pas de critère non mathématique ou ni même de critère mathématique unique de mathématicité, il faut admettre que les mathématiques sont inséparables d'une historicité qu'elles ont pourtant pour mouvement de dépasser – en tout cas de réinvestir – et que la

27. B. Tessier, « Le mur du langage », in N. Charraud et P. Cartier, *Le réel en mathématiques*, *op. cit.*, p. 25

28. J. Merker, *Philosophie générale des mathématiques*, p. 24.

<http://www.math.u-psud.fr/~merker/Philosophie/2012/essai.pdf>

29. M. Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose ?* Paris, Gallimard, 1971.

contingence y est présente et inéliminable. Les mathématiques sont les mathématiques – à la fois ce qui est reconnu comme mathématique par les mathématiciens et ce qui a été mathématique au cours de l'histoire.

À l'inverse, on peut cependant risquer, avec G. Longo et F. Bailly³⁰ une tentative de caractérisation en considérant que les mathématiques ont pour principe de toujours viser *l'invariance maximale* – non l'invariance liée à un cas, au service d'une circonstance extérieure – et qu'elles ne peuvent dès lors thématiquement admettre aucun donné ni se reposer sur lui (même si la mondanité les habite de manière implicite). Certes, concrètement sans doute, le développement mathématique est souvent lié à la recherche physique : des théories hybrides élaborées à destination de la physique peuvent être ressaisies dans l'horizon mathématique et rendues plus rigoureuses selon cette exigence, de véritables avancées mathématiques peuvent être entièrement liées à la constitution de théories physiques (par exemple, les théories de la jauge).

Bien évidemment alors, il n'y a pas de sens à vouloir baliser de l'extérieur l'extension d'une invariance qui est sans cesse à nouveau visée : toute métamathématique est vouée à être réappropriée et réinvestie par les mathématiques qui verront en elle les moyens de reprendre et de poursuivre leur projet. Toute métamathématique jugée intéressante par les mathématiciens est destinée à de multiples réécritures mathématiques.

Loin d'être l'ontologie, comme le voudrait Alain Badiou, les mathématiques attestent de l'impossibilité de l'ontologie entendue en ce sens maximaliste. Elles attestent du triomphe inexorable de la recherche de nouvelles généralisations sur toute tentative de la pensée de sortir de sa propre contextualité pour proposer un point de vue de nulle part.

30. F. Bailly et G. Longo, *Mathématiques et sciences de la nature. La singularité physique du vivant*, Paris, Herman, 2002.

Réflexion sur la notion de monade psychique

*Une difficulté de lecture
d'un texte de Marc Richir*

JOËLLE MESNIL

Pour Marc Richir

La question est peut-être finalement : *qu'est ce que vivre, et vivre humainement ? Vivre, et non pas être ?*

Marc Richir

INTRODUCTION

Proposition 1 :

...pour le petit humain, le problème de s'ouvrir au monde est un faux problème (...)la seule problématique sera plutôt de se fermer, de fermer un soi, ou un moi, (...)si bien que nous avons coutume de renverser la phrase de Winnicott sur sa fameuse « first not-me possession », cette soi-disant acquisition par l'enfant d'une première possession qui ne soit pas moi, en disant que le problème, c'est beaucoup plus celui de l'acquisition d'une « first me possession », la première acquisition d'un quant à soi.¹

Jean Laplanche, sur la base d'une lecture de Winnicott dont il faudra interroger la validité, prend position contre l'idée que le nouveau né d'abord « fermé devrait s'ouvrir au monde. Il partage ce refus de la monade originale avec Marc Richir qui considère lui aussi que le nouveau-né doit « s'insulatiser », idée qu'il développe plus particulièrement dans le second chapitre de *Phénoménologie et institution symbolique* :

Proposition 2 :

...sans l'inscription instituante, par l'Autre, des lacunes en phénoménalité du phénomène de langage dans le corps (ce en quoi consiste proprement son institu-

1. J. Laplanche, *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, PUF, coll. *Quadrige*, p. 93.

*tion symbolique), le Leib comme corps de chair ne pourrait sans doute pas s’ “insulariser”, au monde comme phénomène de monde. Autrement dit, s’il n’y avait pas institution de sujet au lieu de l’Autre, comme substrat dérobé au phénomène de langage, à sa téléologie schématique sans concept, il n’y aurait pas de conscience de soi incarnée, mais seulement, pour parler comme Merleau Ponty, chair indivise du Leib et du monde.*²

La résonance lacanienne que pourrait évoquer la majuscule doit être résituée à sa juste place. Même quand il aura cessé de se référer positivement à Lacan, l’« insularisation » du sujet aura toujours pour Marc Richir une origine intersubjective.

Pourtant, on sait que depuis une dizaine d’années, Winnicott est devenu la principale référence psychopathologique de l’auteur de *Phantasia, imagination, affectivité*. Mais alors, comment peut-on être à la fois laplanchien et winnicien ? Question plus inquiétante et plus radicale : y aurait-il une contradiction entre les textes de Marc Richir de la fin des années quatre-vingt et certains de ceux où apparaît la référence à Winnicott en même temps que la pensée de la *Phantasia* ? À l’époque de *Phénoménologie et institution symbolique*, il ne se référerait pas encore à l’auteur de *Jeu et réalité* : en psychopathologie, ses références étaient essentiellement Freud et Lacan d’un côté, et de l’autre, Binswanger en ce qui concerne la psychiatrie phénoménologique, ainsi que certains textes de H. Maldiney. Les textes de Marc Richir auxquels je m’étais jusqu’alors référée pour mettre en évidence une convergence entre sa pensée, notamment en ce qui concerne la pulsion, et celle de Jean Laplanche, datent de la fin des années quatre-vingt, *Phénoménologie et institution symbolique* étant le plus important.

Est-ce à dire que l’on serait autorisé à parler d’un *premier* Marc Richir et d’un *second* ?

Le problème que pose la référence simultanée à Winnicott et à Jean Laplanche s’était déjà présenté à moi quand depuis la fin des années quatre-vingt, j’ai personnellement adhéré profondément aussi bien à la pensée de l’auteur de *Jeu et réalité* qu’à celle de *Fantasme des origines. Origine du fantasme* ? L’éclectisme doit être exclu par principe : toute grande pensée s’inscrit dans un cadre conceptuel global qui rend impossible certaines « options ». Ainsi, en ce qui concerne Jean Laplanche et Marc Richir, le refus de la monade ne peut être une idée locale à laquelle on pourrait somme toute renoncer tout en gardant le reste. C’est *impossible* car ce refus chez l’un et l’autre s’inscrit, c’est ce que je vais dans un premier temps m’efforcer de mettre en évidence, dans une architectonique au sein de laquelle elle est tout

2. M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, Millon, 1988.

simplement *impensable*. Chez le psychanalyste comme chez le philosophe, le refus de la monade est indissociable d'une histoire de la constitution de la psyché, et radicalement du processus d'humanisation d'un petit mammifère. La priorité de l'autre est chez eux un élément clef de toute leur construction, une clef de voûte sans laquelle celle-ci s'effondre tout entière. De même que de *Vie et mort en psychanalyse*³, jusqu'à ses derniers textes, Jean Laplanche met encore en garde contre ce qu'il considère comme une aberration de la pensée de Freud renforcée par ses lecteurs : l'idée que le nourrisson commence sa vie dans l'anobjectalité, Marc Richir défend une conception hétérocentrique de la constitution du moi, mais aussi de l'inconscient et de la pulsion. C'est particulièrement évident dans *Phénoménologie et institution symbolique*. Qu'en est-il dans ses textes plus récents ? La référence à Winnicott présenterait-elle une difficulté particulière ?

Il est vrai que les textes de Winnicott sont d'un accès extrêmement ardu en dépit d'une simplicité apparente. Il a un sens clinique hors du commun mais il mobilise dans son élaboration théorique des concepts psychanalytiques fondamentaux qui ont été forgés dans un autre cadre que le sien et auquel celui-ci paraît retirer tout leur sens initial. C'est ainsi que les concepts de projection, d'hallucination, ainsi que de pulsion deviennent quasiment incompréhensibles dans ses textes dès lors qu'on leur donne la signification qu'ils ont le plus souvent chez les autres psychanalystes. De plus, il donne parfois l'impression de se contredire, ainsi lorsqu'il écrit que la réciprocité entre le bébé et sa mère est une « illusion de psychologue » alors qu'il ne cesse de donner des exemples d'une telle réciprocité : l'image du bébé qui met la main dans la bouche de sa mère alors qu'elle lui donne le sein, comme s'il la nourrissait en retour est un exemple maintes fois repris par Marc Richir notamment dans ses séminaires, et on la trouve dans plusieurs des textes de Winnicott. En réalité, le terme « réciprocité » ne signifie pas la même chose dans les deux cas mais cela n'apparaît pas clairement. Les textes du psychiatre prêtent ainsi facilement le flanc à des interprétations divergentes, parfois chez le même lecteur. On observe ainsi dans la lecture que fait Jean Laplanche lui-même de Winnicott un certain flottement. C'est ainsi que l'auteur de *Sexual*, évoque « les critiques contre l'idée de Winnicott d'une "première possession non-moi" », laquelle présuppose une *indifférenciation primitive mère-enfant* »⁴, après avoir reproché à Winnicott de concevoir la première forme de la psyché de l'enfant comme un « moi ». Un tel jugement

3. J. Laplanche, *Vie et mort en psychanalyse*, Paris, Flammarion, 2001, p. 34.

4. J. Laplanche, *Sexual, La sexualité élargie au sens freudien, 2000-2006*, PUF, Quadrige, 2007, p. 181.

appelle toutefois deux remarques. Quand il évoque l'objet transitionnel comme une « first not me possession », Winnicott veut-il dire que le bébé commence par être un moi (*me*) fermé sur lui-même, une monade ? Si c'est le cas, comment l'idée de monade s'accorderait-elle avec celle d'indifférenciation ? Notons par ailleurs que Jean Laplanche *ne peut pas* ignorer que Winnicott accorde la plus grande place à l'environnement du bébé dès les premiers jours. C'est l'apport le plus essentiel et le plus connu du psychiatre et psychanalyste anglais. C'est même sur ce point qu'il a, *comme Jean Laplanche*, fermement pris position contre Mélanie Klein comme en témoignent en particuliers plusieurs textes de *La crainte de l'effondrement et autres situations cliniques*⁵ et cela, même s'il reconnaît ce qu'il lui doit par ailleurs.

Que veut dire « environnement » chez Winnicott ? Qu'a-t-il voulu nous faire comprendre, lui qui a souvent exprimé son regret d'avoir été mal lu ? Et que nous apporte la lecture que propose Marc Richir de certains de ses textes ?

Mais tout d'abord, les deux idées exprimées par Jean Laplanche et par Marc Richir sont-elles équivalentes ? Sans pour autant les prendre aux mots, il convient d'être attentif aux termes que l'un et l'autre emploient. « Quant à soi » (Jean Laplanche), « s'insulariser » (Marc Richir) évoquent bien la même idée d'une limitation constitutive d'une nouvelle instance psychique : le moi. Mais une limite qui s'instaure sur la base de quoi ? Jean Laplanche parle du « petit humain », et Marc Richir du « *Leib* ». Mais n'est ce pas parce que Jean Laplanche n'a jamais thématisé cette notion de *Leib* bien qu'elle soit sous jacente à sa propre construction théorique, qu'il croit pouvoir interpréter les débuts de la vie psychique telle que la conçoit Winnicott en terme de « moi », puis en terme « d'indifférenciation mère-enfant » ? Là encore, que veut dire « indifférenciation mère-enfant » ? La première option, « moi original », ne reposeraient-elle pas sur un malentendu ? Et qu'en est-il de cette indifférenciation qui est une expression qu'on trouve effectivement chez le psychiatre anglais ? Serait-ce, en effet, parce qu'il déplace des concepts qui ont été élaborés dans un certain cadre architectonique où la différenciation moi/non moi est acquise, dans un autre cadre où elle ne l'est pas, que ses formulations paraissent si souvent paradoxales ? (Paradoxe d'ailleurs revendiqué ; mais peut-on en rester là ?) Le sens clinique extraordinairement

5. D.W. Winnicott, *La crainte de l'effondrement et autres situations cliniques*, Gallimard, 1989 : « Je suis d'avis qu'une partie de ce qu'elle dit est erroné » : p. 337, in « Compte rendu et critique de envie et gratitude », 1959. « Je suis totalement en désaccord [sur la théorie de l'agressivité] », (p. 338.) « L'agressivité telle que Klein la conçoit suppose en réalité « un degré complexe d'organisation du moi, qui n'est pas présente au tout début de la vie du sujet » (p. 339) « toute communication avec M. Klein devenu impossible ».

aigu de Winnicott appellerait, dès lors qu'il veut en témoigner, des concepts philosophiques sophistiqués dont il est indéniable qu'il ignorait tout. Marc Richir lui-même évoque cette sorte d'incapacité philosophique du psychiatre anglais, qui lui-même affirme : « Je ne suis pas philosophe »⁶.

Qu'y a-t-il donc avant (et avant quoi ? avant le moi ? le sujet ? l'individu ?), et qui y a-t-il après ? Qu'est ce qui est premier, qu'est ce qui est second dans la vie psychique ? Aux premiers âges de la vie, s'agit-il de s'ouvrir ou de se fermer ? S'il s'agit de se fermer, que signifie le « s' » et le « se » ?

Déblayons le terrain pour y voir plus clair en commençant par faire la part entre ce qui paraît acquis et ce qui ne l'est pas, tant en ce qui concerne la pensée de Winnicott que celles de Jean Laplanche et de Marc Richir. En quoi peut-on dire que les architectoniques respectives tant du premier que du second, du moins jusqu'à ses premières références à Winnicott excluent résolument toute idée de monade psychique originale ? Qu'en est-il des textes plus tardifs de Marc Richir ?

Avant tout, pour éviter toute ambiguïté, rappelons ce qu'il faut entendre par monade, et plus précisément par monade psychique *originale*.

1. QU'EST CE QU'UNE MONADE ?

Marc Richir voit dans la subjectivité transcendante comme monade telle que Husserl l'a conçue dans les années vingt : « une présupposition métaphysique, et d'origine leibnizienne »⁷. Rappelons donc la célèbre définition de l'auteur de la *Monadologie* :

La monade, dont nous parlerons ici, n'est autre chose qu'une substance simple, qui entre dans les composés ; simple, c'est-à-dire sans parties (...) Les monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir⁸.

La monade *psychique* serait donc une *psyché* fermée à tout dehors. On trouve une telle conception chez C. Castoriadis : « La clôture représentationnelle, affective et désirante sur soi-même du noyau psychique originel. J'appelle ce noyau la monade psychique. »⁹ Marc Richir a toujours exprimé son refus de cette conception même s'il s'est référé très positivement au philosophe et psychanalyste grec, notamment dans les *Recherches phénoménologiques*.

6. *Ibid.*

7. Marc Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Millon, 2015, p. 185.

8. Leibniz, *Monadologie*, § 1-7.

9. C. Castoriadis, « Les racines psychiques et sociales de la haine », in *Figures du pensable*, Paris, Le Seuil, 1999, p. 184.

logiques quand il aborde la question de l'inconscient. L'auteur des *Méditations phénoménologique* évoque ainsi « une communauté phénoménologique originaire qu'il est artificiel de découper en monades mutuellement extérieures »¹⁰. On constate chez Jean Laplanche le même refus, et si chez l'un et l'autre, comme je l'ai laissé entendre, il ne s'agit pas d'un choix métaphysique mais d'une impossibilité architectonique, il est nécessaire de montrer clairement en quoi.

2. EN QUOI LES ARCHITECTONIQUES DE JEAN LAPLANCHE ET DE MARC RICHIR EXCLUENT-ELLES LA MONADE PSYCHIQUE ORIGINAIRES ?

L'architectonique de Jean Laplanche et celle de Marc Richir sont étonnamment convergentes. Il est remarquable que ce soit sur la base d'une lecture critique de la conception freudienne de l'étayage que tant le philosophe que le psychanalyste tracent les axes organisateurs du cadre dans lequel ils pensent à nouveaux frais la notion freudienne de pulsion, et corolairement celles d'inconscient et de moi. Je ne ferai ici que rappeler l'essentiel de leur apport pour la compréhension de ce qui suit car j'ai traité cette question à plusieurs reprises¹¹.

On retiendra tout d'abord que tant chez Jean Laplanche que chez Marc Richir, s'affirme la primauté de l'autoconservation et l'idée que la pulsion sexuelle est *créée* sur la base de celle-là. Jean Laplanche observe dans la pensée psychanalytique, une tendance générale à occulter la dimension *non sexuelle* des tout débuts de la vie du bébé humain. C'est particulièrement évident chez M. Klein mais pas seulement. Jean Laplanche comme Marc Richir considèrent que les besoins (non les désirs) du bébé ne relèvent pas du champ dont s'occupe la psychanalyse (si on situe le champ de la psychanalyse au registre *symbolique* dans les termes de Marc Richir et au registre sexuel (*sexual*) dans ceux de Jean Laplanche). Le « *sexual* » de Jean Laplanche, correspond à la pulsion « *symbolique* » dans les termes de Marc Richir (qui recourt également au terme heideggerien de *Gestell*) pour évoquer l'automaticisme de répétition à l'œuvre dans la pulsion dès lors conçue comme un « mécanisme symbolique de déclenchement ». Chez l'un et l'autre, la pulsion sexuelle évoque la fureur, la force disruptive, la délaisson.

10. M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, Millon, 1992, p. 40.

11. Dans : « La pulsion chez Marc Richir », *Eikasia* 47 (2013), « Un néo-nominalisme exubérant », *Eikasia* 47 (2013), « Mon chemin vers Marc Richir », *Eikasia* 47 (2013), « Symbolique et phénoménologique. Une distinction organisatrice dans l'architectonique de Marc Richir », *Eikasia* 57 (2014). Je reprends encore cette question dans un article à paraître : « Marc Richir : un tout nouveau rapport à la psychopathologie ».

La psychanalyse doit impérativement tenir compte de l'autoconservation dans la théorie et dans la pratique, précisément pour délimiter son terrain propre : « la spécificité du sexuel ne s'affirme que lorsqu'est réaffirmée, d'une certaine façon, au moins potentiellement l'existence d'un domaine du non-sexuel »¹². Ces besoins primaires qui sont ceux de tout animal et en particulier de tout mammifère, relève de l'autoconservation telle que Freud la définit dans la Première topique. Mais d'une part, Jean Laplanche élargit la notion freudienne d'autoconservation :

Il est probable que le comportement strictement alimentaire n'est isolé qu'artificiellement d'autres besoins tout aussi fondamentaux : le besoin de chaleur, le besoin d'accrochage, avec des montages de *grasping* ou de *rooting*, d'enracinement dans le giron maternel¹³.

D'autre part, « l'attachement n'est *qu'une partie des comportements autoconservatifs instinctuels* : il est cette partie où l'individu a essentiellement besoin de l'autre pour sa survie, son « homéostase ». Il y a ainsi déjà une dimension affective de l'autoconservation qui est irréductible aux pulsions sexuelles. Marc Richir ne dira pas autre chose quand il emploiera non le terme de sexuel mais celui de symbolique qui se situe au même registre architectonique. Enfin, Jean Laplanche repense complètement la théorie de l'étayage (selon laquelle les pulsions sexuelles s'appuient sur les pulsions d'autoconservation) : « il est inconcevable que la sexualité émerge biologiquement de l'autoconservation. C'est là le *nec plus ultra* de la robinsonnade... »¹⁴ pour Jean Laplanche, la seule « vérité de l'étayage », c'est ce qu'il appelle la « séduction originale. »¹⁵ Ce qui conduit l'auteur des *Problématiques* à élaborer, comme je l'ai montré ailleurs, avec et contre Freud sa théorie de la séduction généralisée. La sexualité humaine qui n'est pas d'abord instinctuelle, bien qu'elle le soit aussi, – ce qu'avait vu Freud –, est indissociable de phantasmes qui, contrairement à ce qu'a pensé Freud, ne sont pas d'origine endogène. « C'est à une véritable *néogenèse du sexuel* chez l'enfant que nous assistons, et non pas à une éclosion endogène. »¹⁶

Mais si chez Jean Laplanche et chez Marc Richir qui lui aussi met en question la conception freudienne de l'étayage, la sexualité ainsi conçue, acquise et non innée, a une origine intersubjective, chez Winnicott le terme de « pulsion » évoque le plus souvent une dimension instinctuelle. Même

12. J. Laplanche, *La sexualité humaine. Biologisme et biologie*, Sythelabo, coll. *Les Empêcheurs de penser en rond*, 1999, p. 28.

13. *Ibid.*, p. 62.

14. J. Laplanche, *La révolution copérinienne inachevée*, Aubier, Paris, 1992, p. 238.

15. *Ibid.*, 239

16. *Sexual*, p. 73.

quand il évoque sous le terme de « pulsion » une force disruptive perturbatrice de l'espace transitionnel, il ne conçoit pas celle-ci comme étant d'origine intersubjective. La séduction peut perturber le jeu mais elle ne paraît pas avoir un rôle constitutif comme dans le cas de la théorie de la séduction généralisée de Jean Laplanche.

Que faut-il entendre par *séduction origininaire* ?

Par le terme de séduction origininaire nous qualifions donc cette situation fondamentale où l'adulte propose à l'enfant des signifiants non-verbaux aussi bien que verbaux, voire comportementaux, imprégnés de significations sexuelles inconscientes. Ce que je nommais *signifiants énigmatiques*...¹⁷

Cette théorie « doit rendre compte à travers les mécanismes du refoulement, de la constitution et de la permanence d'un inconscient, ainsi que de l'effet « pulsion » qui en est indissociable. »¹⁸ On a donc là, en effet, une « genèse intersubjective de la pulsion » et du même coup également une genèse intersubjective de l'inconscient « psychanalytique » et du moi. Pour Jean Laplanche, « la théorie de la séduction généralisée n'est pas une hypothèse métaphysique (...) elle s'appuie sur des faits d'observation. »¹⁹ La séduction origininaire n'est pas un « mythe »²⁰ elle est effective. Elle un « moment » transcendental, ce qui ne lui retire rien de sa réalité au sens non de *Realität* mais de *Wirklichkeit*, distinction que l'on retrouvera chez Marc Richir. Ce moment transcendental est actualisé en fonction de l'attitude effective de la mère. Aussi à la mère suffisamment bonne de Winnicott, conviendrait-il d'en ajouter une autre :

Je dirai, par boutade, que si Winnicott nous parle de *good enough mother* (mère suffisamment bonne) il faudrait peut-être faire une théorie de cette mère intérieure et séductrice qu'on pourrait aussi bien dénommer *bad enough mother* (la mère suffisamment mauvaise)²¹.

Or les deux sont indissociables puisque c'est la mère séductrice (elle a un inconscient sexuel) qui s'« infiltre » dans celle qui prend soin. Cette mère séductrice jouant dans la mère soignante paraît bien occuper la même place dans l'architectonique de Jean Laplanche que l'Autre jouant en l'autre dans les textes de Marc Richir de façon plus évidente à la fin des années quatre-vingt, qu'aujourd'hui.

Rappelons pour une meilleure compréhension de cette notion de séduction, que Jean Laplanche distingue deux temps du refoulement origininaire

17. *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, p. 125.

18. *Ibid.*, p. 128.

19. *Sexual*, p. 95.

20. *Ibid.*

21. J. Laplanche, *Problématiques II*, Paris, PUF, Quadrige, p. 161.

conçu comme fondateur de l'instauration d'un « espace » psychique différencié. Dans un premier temps, le dépôt, l'« implantation » du message énigmatique à la périphérie du moi qui n'existe pas encore comme instance séparée, puis l'entrée dans un processus au cours duquel l'enfant tente de « traduire » ce message, tentative qui ne réussira que partiellement. Ainsi, ce n'est qu'à partir du moment où il y a échec partiel du processus de « traduction » que se constituent les « objets-sources » de la pulsion, – qui ne sont plus ce qu'ils étaient dans « *Pulsion et destins de pulsions* », mais renouent avec une étape antérieure de la pensée de Freud –, et l'instauration de l'inconscient et du moi.

Au premier temps, pas de « moi », ou bien, si l'on veut déjà employer ce terme, il faut dire qu'il coïncide avec le tout de l'individu, et plus précisément, avec sa périphérie qui le délimite. À ce moment-là il est moi-corps, comme le dit Freud (qui ne correspond pas à ce stade au *Leibkörper* dans les termes de Marc Richir), tandis qu'au second temps du refoulement originaire, ce qui est en cause c'est cette fois le début du moi comme instance²².

Le refoulement originaire n'est donc pas le passage d'un contenu déjà constitué d'un lieu à un autre, mais instauration même des instances psychiques se situant désormais à des niveaux distincts. Cette création intersubjective et violente de l'inconscient de la pulsion, et du moi présente une homologie étonnante avec la façon dont Marc Richir conçoit lui aussi la naissance du sujet et de la pulsion :

Ce n'est en effet qu'à partir du moment où il y a phénoménalisation de langage qu'il peut y avoir “malencontre”, c'est-à-dire retour de l'excès de phénoménalité de langage sous la forme d'instituant symbolique qui assigne sa place au sujet²³.

De même, Marc Richir emploie comme Jean Laplanche le terme de *pulsion* uniquement pour désigner la poussée « symbolique » dans ses termes (qui se situe au même niveau architectonique que la pulsion « sexuelle » chez Jean Laplanche), l'autoconservation devant plutôt être qualifiée de fonction. La succion du sein, nous dit Marc Richir, est un M.I.D, (mécanisme inné de déclenchement), une poussée mais « cette poussée n'est pas encore une “pulsion” au sens psychanalytique du terme. »²⁴ La pulsion « au sens psychanalytique » est pour Marc Richir non pas un (M.I.D) mais un mécanisme *symbolique* de déclenchement (M.S.D) : il n'y a donc pas d'étayage possible selon Marc Richir, sans M.S.D, et pas de M.S.D sans une phénoménalisation en langage *lacunaire*. La pulsion est donc indissociable tant chez Jean

22. *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, p. 132.

23. *Phénoménologie et institution symbolique*, p. 282.

24. Expression souvent employée dans *Phénoménologie et institution symbolique*.

Laplanche que chez Marc Richir d'un processus langagier, langage dépassant largement chez l'un et l'autre l'objet de la linguistique. Ils reprennent ainsi de Lacan l'idée d'une origine non biologique de la pulsion psychanalytique, mais s'opposent pourtant à lui en ce que le bébé agit sur les « messages » auxquels il est d'abord soumis. Par conséquent, ni chez Marc Richir ni chez Jean Laplanche, l'intersubjectivité ne renvoie à un sujet qui refoule, puisque c'est au contraire le refoulement qui rend possible la subjectivation.

Nous verrons que les messages énigmatiques de Jean Laplanche occasionnent au second temps du refoulement origininaire un « choc » pouvant être mis en relation avec l'*Anstoss* de Fichte qui est une référence régulière de Marc Richir quand il aborde le processus d'individuation. Deux cas différents se présentent selon qu'une « traduction » dans les termes de Jean Laplanche ou une « phénoménalisation en langage » dans ceux de Marc Richir a pu s'ébaucher ou non. Jean Laplanche :

le message compromis et sexualisé venant de l'autre adulte connaît deux destins une fois qu'il a atteint l'enfant. Soit il reste « enclavé » c'est-à-dire non traité, non symbolisé, non traduit par le petit enfant. Soit il est traduit (processus qui se produit après un temps d'attente), inclus dans l'histoire du sujet – et dans ce cas, il en subsiste un reste inconscient refoulé²⁵.

C'est dans cette perspective que Jean Laplanche voit dans la psychose un échec radical et dramatique à « traduire » ne permettant pas la séparation instauratrice du moi et de l'inconscient, ce qui rendra hautement problématique la psychanalyse des psychoses. Dans les termes de Marc Richir, ce sera l'échec radical d'une schématisation en langage. Dans le cas de la psychose, c'est donc la constitution même des instances psychiques qui échoue de façon plus ou moins dramatique, et l'on peut voir une homologie entre l'« intromission » ou l'« enclave » de Jean Laplanche (au lieu de l'« implantation » des messages énigmatique dans le cas de la névrose ou du cas « normal ») et l'excès de passivité que Marc Richir évoque régulièrement quand il aborde la question de la schizophrénie.

La situation ne se présente pas du tout de la même façon chez Winnicott chez qui le même terme de pulsion (*drive*) recouvre des choses très différentes. Il semble qu'il soit parfois question dans ses textes de la pulsion psychanalytique au sens strict, c'est-à-dire sexuelle/symbolique (au sens de distincte des tendances auto conservatrices), par exemple, quand il écrit que les pulsions menacent l'espace transitionnel, mais le plus souvent pulsion signifie chez lui élan, poussée instinctuelle, le terme pouvant même s'appliquer à l'animal. Mais on l'a dit, chez Winnicott, ce sont la plupart des grands

25. *Sexual*, p. 291.

concepts de la psychanalyse qui doivent être réinterrogés dans le nouveau contexte qu'il invente si l'on veut se donner les moyens de comprendre ce qu'il dit.

3. LES CONCEPTS DE PROJECTION, D'HALLUCINATION, DE DESTRUCTION, DE PULSION, D'OBJET CHEZ WINNICOTT. PREMIÈRE DIFFICULTÉ

C'est ici qu'une lecture conjuguée de Jean Laplanche et de Winnicott, préparant celle que Marc Richir propose du second, peut être extrêmement éclairante notamment pour penser à nouveaux frais le concept d'hallucination, plus précisément primitive et le rôle qu'elle joue dans la constitution du réel.

Rappelons que le concept *d'hallucination primitive* apparaît en 1911, dans les *Formulations sur les deux principes du cours des événements psychiques* où Freud interroge les deux principes de plaisir et de réalité. Il soutient que c'est seulement le défaut persistant de la satisfaction attendue, la déception, qui a entraîné l'abandon de la tentative de satisfaction par le moyen de l'hallucination. Mais demande Jean Laplanche : « Se nourrir en hallucination, pourquoi en sortirait-on ? »²⁶ « L'hallucination dite primitive (si “hallucination” il y a) ne sera jamais désavouée par la réalité, et elle ne peut l'être ». En effet, « d'un point de vue clinique, on n'a jamais vu une hallucination céder devant l'évidence du réel ». Jean Laplanche montre une fermeture par Freud de ce qu'il avait pourtant ouvert : dans *Pulsions et destins des pulsions*, Freud s'engage « dans ce qui ressemble plus à une psychologie génétique qu'à la psychanalyse ». Après une première conception hétérocentrique de la subjectivité, il est revenu à une conception auto-centrique qui réduit la portée de ses découvertes, et en particuliers l'irréductibilité de son inconscient à d'autres formes d'inconscients déjà présentes chez des philosophes. Dans un tel cadre, en effet, le point de départ est une sorte de monade fermée sur elle-même, et, *en ce sens*, note Jean Laplanche, *narcissique*.

Cette monade auto-suffisante, qui ne tend qu'à décharger et qui hallucine sa propre satisfaction, Freud prétend montrer comment elle s'ouvre, en fonction d'une insatisfaction *impensable*, sur le monde extérieur²⁷.

S'il en allait au début comme le dit Freud, le bébé tout simplement mourrait d'inanition. Dès lors, si hallucination il y a, elle s'inscrit au registre de la sexualité non instinctuelle, donc indissociable du fantasme et non à celui de l'autoconservation. L'hallucination, n'est pas une substitution au réel ; « elle

26. *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, p. 78.

27. *La révolution copernicienne inachevée*, p. 94.

est la naissance du fantasme ». Nous verrons comment l'hallucination dont parle Winnicott et qui suppose quant à elle une non distinction entre subjectif et objectif, s'articule également avec la naissance du fantasme et de l'objet « objectif ». Quand dans *The use of an object*²⁸ il oppose ainsi *object-relating*, à *object using*, il tient avant tout à attirer l'attention sur l'idée que l'objet, au stade de « *using an objet* », est réel (existant dans une réalité partagée) et non pas *a bundle of projections* (un faisceau de projection) comme au stade de *object-relating* qui quant à lui ne renvoie donc en aucun cas à une relation entre un sujet individué et un objet distinct, une telle individuation n'apparaissant précisément qu'au stade de *using an objet*. *Object relating*, la relation à l'objet, met en jeu, nous dit Winnicott un mécanisme de projection et non de perception. « *Projection* » pour Winnicott ne doit toutefois pas évoquer l'idée habituelle d'une mise à l'extérieur d'un contenu intérieur, ni d'une reconnaissance dans l'extérieur que le sujet méconnaît lui-même, car au stade de la « relation à l'objet », il n'y encore ni intérieur ni extérieur reconnus comme tels, ni dedans ni dehors, et pas de sujet à strictement parler. « Relation à l'objet » signifie ici que le bébé ne fait pas encore la différence entre phantasmer et percevoir. Une *relation* entre deux « choses » non distinctes étant à première vue inconcevable, Winnicott précise que c'est uniquement du point de l'observateur qu'il est possible d'employer les termes de sujet et d'objet. Le terme hallucination peut lui-même évidemment induire en erreur, et c'est pourquoi dans le commentaire qu'il donne à lire de ce texte de Winnicott, Marc Richir préfère recourir au terme de *Phantom* :

En termes phénoménologiques husserliens, nous dirions que cet état est l'état pri-mordial, où il n'y a pas encore de soi propre – celui-ci ne vient qu'avec la *Stiftung* interfactice – et où le sein, plutôt qu'une hallucination (terme ambigu) est un *Phantom* au sens husserlien, c'est-à-dire ce que Winnicott nomme par ailleurs, sans doute plus justement, objet subjectif²⁹.

Lorsqu'on dit qu'un nourrisson est dépendant, et au début dans une dépendance absolue, il s'ensuit que l'environnement a en soi une importance parce qu'il *fait partie du nourrisson.*» (CE, 179-180, nous soulignons). Dès lors, « il ne nous est pas possible de décrire le nourrisson sans décrire l'environnement » (CE,180)³⁰.

Les difficultés et probablement les fourvoiements commencent avec ce « faire partie » (qui pour certains justifie une interprétation en terme de monade), car de parties, à ce « stade » il n'y en a pas à strictement parler : Winnicott précise :

28. https://llk.media.mit.edu/courses/readings/Winnicott_ch6.pdf.

29. *Phantasia, imagination, affectivité*, Millon, 2004, p. 509.

30. *Ibid.*, p. 325.

Le stade de dépendance absolue ou presque absolue relève de l'état de l'enfant au début lorsqu'il n'a pas encore distingué un NON-MOI de ce qui est MOI [...] Autrement dit, l'objet est un objet subjectif qui n'est pas perçu objectivement.

Marc Richir commente :

En termes phénoménologiques, cela signifie que le *Leib* n'est pas encore *Leibkörper* institué avec autrui (la mère) mais *Leib* primordial et que « l'objet subjectif » est « encore ce que Husserl nomme *Bild*, *Phantom* ou *Apparenz* ce qui ne veut pas tout à fait dire, en vertu de l'interfacticité transscendantale, comme l'entend Winnicott, que cet « objet subjectif » soit « encore un aspect du nourrisson» (*ibid.*), mais indifféremment un aspect de son *Leib*, qui s'y « ressent », et un « aspect » de ce qui, plus tard, deviendra autrui et le monde extérieur³¹.

Notons que l'on retrouve ici une idée qui apparaissait déjà quatre ans plus tôt dans l'appendice III de *Phénoménologie en esquisses* intitulé « Le primordial husserlien et la conception merleau-pontienne du « dedans » et du « dehors », de la « chair du corps » et de la « chair du monde », où Marc Richir rapprochait les apparitions qui se découpent dans le champ des kinésithèses de ce que Husserl appelle « fantôme » ou « apparence »³²

Si les termes employés par Winnicott sont hautement problématiques, c'est parce que son analyse porte sur un stade où certaines différenciations qui engagent des registres architectoniques différents ne sont pas faites, alors même que ses termes ne sont d'ordinaire utilisés que lorsqu'elles le sont. Si l'on tient compte de cette difficulté, Jean Laplanche est infiniment plus proche de Winnicott qu'il ne semble s'en apercevoir, comme en témoigne d'une part sa référence à un texte de Lagache où le philosophe distingue conscience thétique de l'objet et du sujet et conscience non thétique (Il peut y avoir relation sujet-objet sans qu'il y ait conscience thétique ; conscience non thétique chez Lagache se situant au même niveau que l'objet subjectif tel que le conçoit Winnicott qui quant à lui ignore les concepts philosophiques), d'autre part quand il évoque l'aire winnicottienne de l'illusion :

...le terme d'illusion [d'ailleurs] est plus intéressant que celui d'imaginaire dans ce cas : avec « illusion » nous sommes potentiellement dans un royaume où rien n'est encore tranché sur la réalité ou l'irréalité³³.

Pourtant il regrette tout aussitôt qu'en dépit d'une si juste intuition, Winnicott soit resté attachée à l'idée d'une origine monadique de la psyché.

31. *Ibid.*, p. 325-326. Notons que lorsque M. Richir évoque (à propos de Winnicott) : « sa théorie du passage de l'objet à l'usage de l'objet » (p. 327) au lieu de passage de « *la relation à l'objet* », il s'agit certainement une coquille, car sinon le texte perd son sens.

32. *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Millon, 2000, p. 524.

33. *Problématiques V, Le baquet, transscendance du transfert*, PUF, coll. *Quadrige*, 1998, p. 237.

On ne peut nier que sur ce point Jean Laplanche se trompe. Winnicott n'a pas dit cela. En ce sens il semble que le désaccord de Jean Laplanche avec Winnicott, *sur ce point*, repose bel et bien sur un malentendu. Il n'y a pas de monade psychique originale chez Winnicott mais une indifférenciation.

Si l'« exemple majeur de confusion », « l'état anobjectal » » que dénonce Jean Laplanche n'est pas le fait de Winnicott, il est hélas vrai que l'idée est loin d'avoir été abandonnée par de nombreux psychanalystes. Jean Laplanche a certainement raison de situer l'origine de cette confusion dans une lecture des *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, rendue particulièrement problématique du fait des multiples ajouts que Freud a introduit dans ce texte publié pour la première fois en 1905, mais réédité en 1910, en 1915, en 1920 et 1924. L'objet dont il est question dans les *Trois essais*, nous dit Jean Laplanche, est l'objet de la pulsion *sexuelle* et non celui de l'autoconservation. Or, il est de fait que dans la seconde topique, cette distinction disparaît; la porte est dès lors ouverte à la monade psychique originale.

« Jamais ne sera confondu avec ce problème celui de l'objet perceptif en général, que ce soit celui de Piaget ou même de Winnicott »³⁴ Notons encore ici une difficulté qui tient au fait que « l'objet perceptif chez Winnicott » est une expression dont le sens est difficile à cerner. S'agit-il dans ses termes de l'objet objectif ou de l'objet subjectif ? Du point de vue de Jean Laplanche, nul doute qu'il ne s'agisse de l'objet objectif, l'objet perceptif donc dans ses termes à lui. Mais est-ce que justement, le terme « perception » n'est pas ici d'un emploi pour le moins délicat ? Si l'on oppose comme Jean Laplanche, et il faut le faire, objet de l'autoconservation et objet de la pulsion sexuelle d'un côté, et de l'autre objet perceptif et objet subjectif, où se situera *l'object-relating* de Winnicott ? Évidemment pas du côté de l'objet perceptif, ce serait une contradiction dans les termes, mais se situe-t-il pour autant du côté de la pulsion sexuelle ? Justement non ! Alors où ? *Avant* l'apparition même de la pulsion au sens psychanalytique strict du terme, disons avant l'apparition des mécanismes symbolique de déclenchement, et donc avant la distinction des registres de l'autoconservation et de la sexualité *non instinctuelle*. Mais on l'a dit, Winnicott ne fait pas clairement la différence entre deux sortes de pulsions, ce qui pose problème. Nous allons y revenir.

L'autoérotisme nous dit Jean Laplanche n'est pas le début de la relation au monde, il est l'entrée dans la sexualité humaine; c'est un « état de la *libido* à son début » indissociable de l'apparition du fantasme : « état de la libido, et non de l'individu.³⁵ Mais par ailleurs, comme Jean Laplanche lui-même,

34. *Sexual*, p. 250.

35. Voir sur cette question dans *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, les pages 75-81 d'une clarté remarquable.

mais aussi Marc Richir, l'ont bien mis en évidence dans leur révision de la conception freudienne de l'étayage, le processus d'individuation même est indissociable de l'apparition de la pulsion psychanalytique dans les termes de Marc Richir, sexuelle dans ceux de Jean Laplanche! Le développement sexuel non instinctuel est une partie du développement humain, mais cette « partie » change l'ensemble à tel point qu'elle en devient selon une logique paradoxale une condition. On a là le cas de quelque chose qui s'appuie sur cela même qui s'appuie sur lui. Or, ce paradoxe, on le rencontre chaque fois qu'on s'interroge sur la genèse du moi. On demande : qu'est ce qui est « avant » *a* ou *b* ? On examine les deux réponses possibles, et on s'aperçoit que *a* est avant *b*, mais... que l'inverse est aussi vrai. Ce n'est que l'on a compris que *a* et *b* sont le *même* mais à des places différentes que le paradoxe se dissout. L'objet de l'autoconservation et celui de la pulsion sexuelle ne sont donc pas le même, non parce qu'ils seraient intrinsèquement différents mais de par leur place dans une architectonique globale qui comporte des registres distincts *et* articulés. Il ne faut pas confondre choix d'objet sexuel et accès à l'objectivité, Jean Laplanche a raison de le dire, et pourtant, l'accès à l'objectivité chez lui comme chez Marc Richir ne se fait pas avant la création de l'objet sexuel, sans que cela signifie, et c'est ce qu'il est difficile de comprendre, que le premier objet soit lui-même sexuel. Dans les termes de Winnicott en tout cas, l'objet subjectif *n'est pas* sexuel. Hélas, dans la littérature psychanalytique contemporaine, la tendance au rabattement du sexuel sur l'autoconservation est constante. Bien des psychanalystes en viennent à penser l'autoconservation selon une séquence calquée sur la séquence sexuelle. On voit apparaître un bébé « autiste », un état originaire fermé sur lui-même, d'emblée auto suffisant et monadique. Dans un même mouvement, hélas initié par Freud, ils en viennent à englober sous le même terme de « narcissisme » des « choses » se situant à des registres architectoniques différents. Mais « narcissisme » est souvent un terme employé à la légère. La encore, il convient de rappeler que la notion de narcissisme telle qu'elle apparaît chez Freud en 1910 est un stade de l'évolution *sexuelle* clairement située entre autoérotisme et amour l'objet. Narcissisme veut alors dire que l'enfant se prend lui-même comme objet d'amour. En 1914, dans *Pour introduire le narcissisme*, Freud distinguera du *narcissisme primaire* un *narcissisme secondaire* qui consistera en le retournement sur le moi de la libido par retrait des investissements objectaux, tel qu'on l'observe dans la schizophrénie. Mais dans la seconde topique, il en vient à confondre autoérotisme et narcissisme primaire qui devient lui-même un état premier absolument antérieur à toute division ; non seulement, Freud appelle désormais narcissisme ce qu'il appelait auparavant autoérotisme, mais la référence à l'autoconservation ayant disparu de la seconde topique, le narcissisme devenu radicalement

anobjectal (ce qui s'accorde mal avec l'origine du terme) en vient à désigner l'état origininaire du nourrisson. On en arrive ainsi à des théories véritablement délirantes dont on peut s'étonner qu'elles emportent encore la conviction de tant de psychanalystes.

Prise à la lettre, une telle conception risque tout à la fois de contredire l'expérience en affirmant que le nouveau-né n'aurait aucune ouverture « perceptive » [mes guillemets] sur le monde extérieur et de renouveler en des termes d'ailleurs naïfs l'aporie idéaliste, aggravée ici par une formulation « biologique » : comment passer d'une monade fermée sur elle-même à la reconnaissance progressive de l'objet³⁶.

Bien qu'il n'ait cessé de répéter qu'« autoérotisme et narcissisme ne définissent pas des modes fondamentaux de relation au monde en général, mais des modes de fonctionnement sexuel et de plaisir », et qu'« ils se découpent sur le fond d'une relation générale au monde »³⁷, Jean Laplanche ne semble que rarement avoir été entendu. La même confusion est extrêmement fréquente, aujourd'hui encore. Pas plus que n'est entendu de façon juste Winnicott quand il dit que le bébé est indissociable de son environnement, – dans son cas, il se pourrait qu'un certain flou conceptuel y soit pour quelque chose, mais pas seulement – si le processus d'individuation est l'objet de fourvoiements chez lui, n'est-ce pas, en effet, en raison d'une confusion architectonique qu'on observe chez lui, non au plan de ses intuitions, mais à celui des concepts auxquels il recourt pour en parler ? Quand Jean Laplanche insiste sur la nécessité de faire place à la psychologie de l'enfant que la psychanalyse a trop tendance à méconnaître, c'est précisément par souci architectonique. La psychologie de l'enfant ne travaille pas dans le même registre que la psychanalyse. C'est sur ce point que l'apport de Winnicott est à la fois considérable *et* problématique. Car la distinction des registres architectoniques suppose qu'on introduise certaines subdivisions au sein de certains concepts, notamment celui de pulsion et que cela, justement, Winnicott ne le fait pas, ou le fait de façon très confuse.

Et pourtant, Marc Richir, si soucieux de rigueur architectonique, en vient à dire dans *Phantasia, imagination, affectivité* que c'est grâce à Winnicott qu'il est arrivé à la conclusion du « rôle matriciel, universel pour toute constitution psychopathologique »³⁸ d'une *Stiftung* particulière, celle du *Phantomleib* et du pseudo-primordial. Le philosophe, met ainsi en évidence une homologie entre les descriptions de Winnicott de la situation phénoméno-

36. Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de psychanalyse*, PUF, 1968, article « Narcissisme », p. 263.

37. *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, p. 74.

38. *Phantasia, imagination, affectivité*, p. 335.

logique du nourrisson et les *analyses* du «primordial» et de l'institution intersubjective de Husserl. Ce rapprochement est d'autant plus éclairant, quand il s'agit de comprendre ce que veut dire hallucination chez Winnicott, qu'il donne une rigueur philosophique à une élaboration théorique exprimée en termes parfois ambigus chez l'auteur de *Jeu et réalité*, mais qu'envers, il apporte une sorte d'attestation empirique du bien fondé des analyses husserliennes du primordial. À cet égard, une remarque de Winnicott à laquelle trop peu de commentateurs qui se sont penchés sur ce texte n'ont pas été assez attentifs mérite d'être rappelée, car elle atteste d'un sens qu'on pourrait dire phénoménologique chez ce «non philosophe» qu'est Winnicott :

Nous connaissons bien le changement par lequel les mécanismes de projection permettent au sujet de prendre connaissance de l'objet. On ne saurait en conclure que l'existence de l'objet pour le sujet soit le résultat des mécanismes de projection. *L'observateur utilise des mots qui paraissent, au premier abord, s'appliquer aux deux idées en même temps, mais à l'examen, nous voyons qu'elles ne sont nullement identiques* (je souligne)³⁹.

Ce qui veut dire qu'au stade *d'object-relating*, l'objet n'est pas perçu, MAIS qu'il n'est pas *non plus* halluciné au sens où il serait absent d'une réalité partagée. D'où le terme de *relation* qui lui-même doit être réinterrogé : « *object-relating* » signifie que le bébé n'invente pas l'objet de toutes pièces mais qu'il ne le sait pas. Il ne prendra conscience de l'autonomie de l'objet que lorsqu'il atteindra le stade *d'object using* qui suppose, nous dit Winnicott, un processus de destruction.

Mais que signifie ici ce terme lui-même pour Winnicott ?

Bien que j'utilise le mot destruction, on voit que la destruction effective se situe du côté de l'objet s'il n'arrive pas à survivre. Sans cet échec du côté de l'objet s'il n'arrive pas à survivre, la destruction reste potentielle. Le mot « destruction » est nécessaire, non en raison de l'impulsion destructive du bébé, mais de la propension de l'objet à ne pas survivre⁴⁰.

Notons que le terme agressivité peut lui-même induire le lecteur en erreur, ce dont Winnicott est parfaitement conscient :

La théorie orthodoxe suppose toujours que l'agressivité est réactionnelle à la rencontre avec le principe de réalité alors qu'en fait, c'est la pulsion destructrice qui crée la qualité de l'extériorité. *C'est là le point central de mon argumentation*⁴¹. (je souligne). Il n'y a pas de colère dans la destruction de l'objet à laquelle je me réfère ici.

39. « L'utilisation de l'objet... », p. 170.

40. D.W. Winnicott, *Jeu et réalité*, Gallimard, Coll. Folio, p. 173.

41. *Ibid.*, p. 174.

Winnicott commente lui même les idées essentielles de *The use of an object* dans plusieurs articles ultérieurs qui ont été publiés dans *La crainte...*

La pulsion est destructrice. La survie de l'objet conduit à l'usage de l'objet, et de là, à la séparation de deux phénomènes :

1. le fantasme et
2. la mise réelle de l'objet à l'extérieur de l'aire des projections.

Donc, cette très précoce poussée destructrice a une fonction positive vitale (lorsque du fait de la survie de l'objet, elle opère) à savoir l'objectivation de l'objet (le psychanalyste dans le transfert). Cette tâche est court-circuitée chez les personnalités schizoïdes ou les états limites et, on peut le supposer, chez les schizophrènes⁴².

Nous verrons plus loin l'importance extrême que revêt ce commentaire, mais soulignons dès à présent que la « pulsion » destructrice ainsi définie a un statut ambigu : elle ne correspond pas à la pulsion sexuelle une fois qu'on a bien délimité le registre architectonique où celle-ci peut apparaître, et pourtant son intervention a pour résultat une différenciation qui chez Jean Laplanche et chez Marc Richir apparaît comme le « moment » de naissance de la sexualité humaine, ce qu'en un sens Winnicott perçoit bien, comme en témoigne sa référence au fantasme, mais ce qui ne concorde pas avec ce qu'il entend par pulsion par ailleurs. On s'aperçoit que la signification qu'il donne au terme de *pulsion* saute sans cesse d'un registre à l'autre sans que ces registres ne soient thématisés, ce qui rend la lecture très difficile. Ainsi, quand le psychiatre nous dit de la « vitalité destructrice » qu'elle « n'a rien à voir avec la colère »⁴³, qu'elle relève d'une pulsion « naturelle » (ce qui dans un contexte freudien strict est une contradiction dans les termes), il invoque implicitement une différence de registre entre une pulsion qui serait sexuelle et une autre qui ne le serait pas,, mais il ne la thématise pas. Se rendant compte que le terme de destruction » est équivoque, Winnicott reconnaît lui-même que peut-être, ce n'est pas le bon mot pour désigner ce qu'il veut dire ; il risque alors le terme de « provocation »⁴⁴. On retrouvera la même difficulté quand le psychiatre prendra position (comme Jean Laplanche et comme Marc Richir) contre l'idée d'une érotisation systématique de la relation mère-enfant notamment dans l'espace du jeu. Quand il nous dit que « Les pulsions constituent la plus grande menace pour le jeu et pour le moi» (voir plus loin), l'emploi du terme pulsions est « équivoque » comme le remarque Marc Richir, puisqu'*ici*, elles *semblent* renvoyer à la dimension sexuelles/symbo-
liques dans les termes de Jean Laplanche/Marc Richir qui eux définissent

42. D.W. Winnicott, *La crainte de l'effondrement*, Gallimard, p. 254.

43. *Ibid.*,

44. *Ibid.*, p. 262, note 1.

rigoureusement le champ où le terme de pulsion « psychanalytique » est légitime, alors que Winnicott va jusqu'à soutenir que « l'exigence pulsionnelle est [d'ailleurs] la même chez l'animal et chez l'être humain. » et que « la pulsion est le nom donné à la puissante poussée biologique qui va et vient dans la vie de l'enfant petit ou grand, et qui exige l'action. Les agitations pulsionnelles provoquent l'enfant, comme tout autre animal, à des préparatifs débouchant sur leur satisfaction. »⁴⁵ Winnicott reconnaît bien évidemment une différence avec animal qui réside dans le fait que chez le bébé humain : « il y a une « élaboration imaginative de tout le fonctionnement du corps... »⁴⁶ (« pourvu que le cerveau soit normal » ajoute Winnicott, ce qui confirme s'il était besoin qu'avant cette élaboration, on est bien à un registre biologique inné). En réalité ce que Winnicott appelle le plus souvent « pulsion » paraît bien se situer au registre architectonique où a lieu cette « élaboration imaginative » dans laquelle on peut voir une « phénoménalisation en langage » les termes de Marc Richir, élaboration se situant, *avant* la naissance de pulsion au sens psychanalytique chez le philosophe, qui distingue *d'une part* une phénoménalisation en langage, *d'autre part* mais dans le même mouvement, son échec partiel qui va aboutir à la création de la pulsion symbolique/sexuelle et de représentations en creux ou négatif ou encore « par défaut ». En ce sens, il ne faut pas concevoir le lien entre la pulsion et la représentation comme un lien après coup entre deux entités préexistantes. C'est d'emblée pourraît-on dire, que la pulsion « sexuelle », déjà inscrite dans les termes de Marc Richir au registre du symbolique, est liée à des représentations, ce que Jean Laplanche dit en ces termes : « ce n'est pas une énergie X, comme le veut trop souvent Freud, qui s'accrocherait, on ne sait comment à des représentations »⁴⁷. Dans d'innombrables textes psychanalytiques contemporains cette distinction n'est pas opérée et le fait est que Winnicott semble l'ignorer. Il n'a jamais parlé d'une pulsion d'origine non biologique, créée dans le cours du processus d'humanisation du bébé. Sur ce point, il est indéniable qu'apparaît une radicale divergence avec Marc Richir.

Dans « L'échange sans lien avec les pulsions »⁴⁸, il est encore question de « pulsions instinctuelles » ce qui, on l'a dit, dans les termes de Freud est une aberration. Une note⁴⁹ témoigne du fait que Winnicott est bien conscient des

45. D.W. Winnicott. *La nature humaine*, 1988, Gallimard 1990 (trad. fr), p. 57.

46. *Ibid.*, p. 58. Voir aussi dans le même volume, « Le concept de santé à la lumière de la théorie des pulsions » : dans une partie de son texte intitulée « Élaboration imaginative de la fonction », on peut encore lire, « c'est à partir du matériel de l'élaboration imaginative du fonctionnement corporel que la psyché se forge. » p. 73.

47. *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, p. 139-140.

48. *La crainte...*, p. 186.

49. *La crainte...*, p. 184.

difficultés que présente le terme de pulsion ; évoquant la « capacité de la mère à s'adapter aux besoins du bébé », il précise :

Le mot *besoin* a une signification ici tout comme *pulsion* a une signification dans le domaine de la satisfaction de l'instinct. Le mot *désir* n'a pas sa place parce qu'il appartient à une sophistication dont on ne peut présumer l'existence au stade l'immaturité que nous examinons ici⁵⁰.

Cette note résume toute la difficulté de la conception de Winnicott : essayons d'y voir plus clair. Si le terme de pulsion ne renvoie pas chez Winnicott à la pulsion proprement dite, ou « psychanalytique », à quoi se rapporte-telle dans l'optique qui est la sienne ? Et qu'en est-il des deux autres termes, « besoin » et « désir » ? Le terme de besoin renvoie manifestement au registre de l'autoconservation, à ce qu'on pourrait appeler l'animalité naturelle de l'homme. Quant au terme de « désir », il paraît raisonnable de le situer au niveau architectonique où se tient la pulsion « sexuelle » (Jean Laplanche) autrement dit « symbolique » (Marc Richir), c'est-à-dire au niveau d'une « seconde nature », terme auxquels recourent aussi bien Jean Laplanche que Marc Richir, seconde nature qui correspond à une animalité non plus naturelle mais symbolique qui n'apparaît nulle part chez Winnicott. Ainsi quand Winnicott dit que les pulsions menacent le jeu, le terme de pulsion porte-t-il à confusion.

Marc Richir donne à lire dans *Phantasia, imagination, affectivité* un long commentaire du texte où apparaît cette idée. Si l'on pouvait espérer que le malaise qu'on éprouve à la lecture du texte de Winnicott se dissiperait grâce au philosophe, notre attente sera partiellement déçue : ayant surmonté une difficulté de lecture, nous en renconterons une nouvelle.

Concentrons notre attention sur une citation du résumé que Winnicott donne lui-même de son texte du chapitre trois de *Jeu et réalité* : « Jouer, *proposition théorique* », et reprenons point par point le commentaire qu'en propose Marc Richir. (J'intercalerai ici mon propre commentaire quand il s'écarte de celui de Marc Richir et je mets en italique les termes sur lesquels je vais focaliser mon attention.)

L'excitation corporelle dans les zones érogènes ne cesse de menacer le jeu et du même coup menace le sentiment qu'a l'enfant d'exister en tant que personne. *Les pulsions* constituent la plus grande menace pour le jeu et pour le moi. Dans la séduction, un *agent extérieur quelconque* exploite les *pulsions de l'enfant*, favorise chez lui l'annulation du sentiment qu'il a d'exister en tant qu'unité autonome et par là rend le jeu impossible⁵¹.

50. *Ibid*, p. 184.

51. *Phantasia, imagination, affectivité*, p. 508, en ce qui concerne les citations de Richir renvoyant au texte de Winnicott, je me réfère pour ma part à l'édition Folio de *Jeu et réalité*.

Dans le contexte, on comprend que l'agent extérieur renvoie immédiatement à l'adulte qui s'immisce dans le jeu de l'enfant. Les excitations corporelles dont il s'agit ne relèvent « pas des pulsions »⁵², note Marc Richir entre parenthèses. Mais alors, quel est leur statut ? À quel niveau architectonique se situent-elles ? Quand on tente de sortir du malaise qu'on éprouve à la lecture de la succession de ces trois phrases, on finit par s'apercevoir que c'est impossible tant qu'on n'a pas distingué tout d'abord le sujet de la première phrase et celui de la deuxième, puis celui de la seconde de celui de la troisième, alors même qu'on peut avoir l'impression qu'il s'agit du même. Quand Marc Richir dit de « l'excitation corporelle... » qu'elle n'est pas « pulsionnelle », il a en tête sa propre définition de la pulsion « symbolique », telle qu'elle apparaît notamment dans PIS et à laquelle il est toujours resté fidèle. Pour le philosophe, à ce moment-là, ces excitations correspondent à un plaisir qui n'a rien d'érotique, si par érotique on entend, ce qui relève du pulsionnel sexuel, sexuel étant pris lui-même, répétons-le, au sens des M.S.D.

Mais à quoi pense Winnicott lui-même quand il évoque ces « excitations dans les zones érotique » ? La seconde phrase nous donne la réponse puisque son sujet, « les pulsions » menaçantes pour le jeu reprennent sans conteste possible, celui de la première, c'est-à-dire « l'excitation corporelle dans les zones érogènes ». Mais celles-ci au passage de la première phrase à la deuxième, deviennent mine de rien sexuelles, ce que Winnicott a bien senti puisqu'il introduit dans sa troisième phrase le terme de « séduction » qui renvoie de toute évidence, au sujet de la seconde phrase, « les pulsions ». Ainsi, le même terme de « pulsion » ne renvoie pas à la même « chose » quand on le rapporte au sujet de la première phrase (excitations), et à celui de la troisième (la séduction). En fait, Winnicott passe sans s'en rendre compte d'un registre architectonique à un autre. Passage indu qui s'explique par le fait qu'il ne distingue pas clairement le registre sexuel, disons « non freudien » dont il s'agit avec la sexualité *instinctuelle* de l'enfant (les excitations...), et le registre sexuel de l'adulte (la séduction), et qu'il passe insensiblement de l'une à l'autre. Le malaise qu'on éprouve à la lecture du texte de Winnicott, puis à celle du commentaire qu'en fait Marc Richir est d'autant plus difficile à éviter qu'il est l'effet d'un glissement incessant de la signification qu'il convient d'accorder à des termes essentiels et en premier lieu à celui de pulsion. Cette signification passe sans cesse d'un registre qui n'est pas sexuel à un autre qui l'est. Les significations s'emboîtent véritablement les unes dans les autres. Ainsi dans la troisième phrase, l'« agent extérieur » peut lui-même en réalité renvoyer aussi bien à l'excitation corporelle de la première qu'à la séduction de l'adulte de la troisième, du fait, on l'a dit que le terme pulsion central ne

52. Phantasia, *imagination, affectivité*, p. 511.

renvoie pas au même sujet dans la première phrase et dans la troisième. Tout cela peut paraître un peu laborieux, mais c'est nécessaire.

Il convient pour en finir avec ce passage de noter que la sexualité, quand il s'agit de celle de l'adulte, est perturbatrice et destructrice du sentiment d'exister. Elle n'a pas pour Winnicott un rôle *constitutif* dans l'insularisation du moi.

4. UNE SECONDE DIFFICULTÉ DE LECTURE

Dans la troisième section de *Phantasia, imagination, affectivité*, Marc Richir qui propose de voir dans les pathologies psychopathologiques un « révélateur » de l'anthropologique phénoménologique, considère que la psychose requiert une « refonte épistémologique » au moins aussi importante que celle qu'il a entreprise en ce qui concerne la névrose et la perversion. Dans la psychose, l'atteinte du primordial est dit-il, « plus grave » que dans les autres pathologies. Plus grave en quoi ? Marc Richir examine ce qu'il en est du *Phantomleib* dans chaque pathologie, hystérie, perversion. Puis aborde la question de la psychose dans le cours d'une lecture de Winnicott et considère que c'est grâce au psychiatre anglais qu'il est arrivé à la conception de la psychopathologie qui est la sienne :

... nous avons compris, pensons-nous, son rôle matriciel universel [il s'agit du rôle du *phantomleib*] pour toute constitution psychopathologique – même si on ne peut attribuer tout simplement cette pensée à Winnicott (...) il nous faut reconnaître que c'est grâce à lui que nous sommes arrivés à cette conclusion⁵³.

Pourtant, là où Marc Richir nous dit que l'institution du *Phantomleib* se fait sur la base d'une institution de l'intersubjectivité qui a « déjà eu lieu » :

la *Stiftung* du *Phantomleib* et du pseudoprimal « a lieu » sur la base phénoménologique d'une « déficience » ou d'un « effondrement » (par l'excès d'un trauma) de la *Stiftung* intersubjective, celle-ci ayant déjà eu lieu⁵⁴.

Le contexte montrant que pour Marc Richir il en va ainsi dans *toute* pathologie, on est pris d'un doute : une impression de dissonance. En effet lorsqu'il aborde la question de l'entrée dans la psychose Winnicott attire de son côté notre attention sur le fait que pour lui, « temporellement (...) tout cela [la crainte de l'effondrement] se situe bien avant l'établissement de quoi que ce soit qui pourrait pratiquement porter le nom de *self* »⁵⁵. Or cette crainte pour

53. *Phantasia, imagination, affectivité*, p. 335.

54. *Ibid.*, p. 337. Notons aussi que Richir précise p. 369 que : « La *Stiftung* intersubjective pourvoit l'enfant d'un moi ».

55. *La crainte...*, p. 216.

lui est caractéristique de la psychose, pas de la névrose où la crainte, dit-il, porte sur la menace de castration. Winnicott précise ailleurs : « Au début, le traumatisme sous-entend un effondrement dans l'aire de la confiance à l'égard de « l'environnement généralement prévisible », au stade de la dépendance absolue. Un tel effondrement ne laisse pas s'établir, en tout ou en partie, la structure de la personnalité ni l'organisation du moi. »⁵⁶ Winnicott précise encore qu'« il y a un aspect normal du traumatisme ». La mère est toujours « traumatisante dans le cadre de l'adaptation. », mais dans le cas de la psychose, le traumatisme est annihilant.

Que la psychose et les états limite (catégorie nosographique à laquelle Marc Richir ne se réfère que rarement directement), tout comme les autres pathologies, mettent en jeu ce que le philosophe appelle institution ou plutôt *Stiftung* du *Phantomleib* ne paraît pas contestable. Mais dans le cas de la psychose, à quel « moment » a lieu cette institution ? Avant ou après la *Stiftung* intersubjective ? Dans *Phantasia, imagination, affectivité*, l'expression « celle-ci ayant déjà eu lieu » revient à de multiples reprises. Cela s'accorde-t-il avec l'idée soutenue par Winnicott que la psychose est « une pathologie qui a commencé avant que l'enfant devienne une personne totale en relation avec des personnes totales. »⁵⁷ Avant l'établissement du *Self* ? Avant celui du moi ? Comment dès lors retrouver au point où nous en sommes une cohérence qui semble nous échapper ? Tentons de faire la part des choses.

On constate un indéniable accord entre le psychiatre et le philosophe sur un point : le trauma dont il est question dans la psychose n'est pas celui qu'a étudié Freud à propos de la névrose. L'un et l'autre soutiennent que tant le trauma que l'inconscient dont il est question dans la psychose serait « plus archaïque »⁵⁸ En quoi plus archaïque ? À un niveau empirique ou transcontinental ? Et pourquoi plus archaïque ? N'est ce pas parce que Freud étudie un trauma qui survient quand l'enfant a déjà acquis un moi, alors que ce n'est pas le cas quand survient la psychose ? C'est le point de vue de Winnicott, mais est-ce celui de Marc Richir ?

Winnicott insiste comme Richir sur la différence qu'il convient d'établir entre deux inconscients, l'un refoulé, l'autre « plus archaïque » qui ne l'est pas. On sait que Marc Richir quant à lui a toujours distingué un inconscient phénoménologique et un inconscient symbolique. Toutefois les deux couples ne se recoupent pas. Le trauma « plus archaïque » est corollaire d'un inconscient lui aussi plus archaïque qui ne peut être l'inconscient phénoménologique. Mais pas NON PLUS l'inconscient symbolique de la névrose.

56. « La nature du traumatisme », in *La crainte...*, p. 309.

57. *La nature humaine*, p. 29.

58. *Phantasia, imagination, affectivité*, p. 326.

C'est l'état de « ce » qui ne se « tient » plus au registre des phénomènes hors langage mais pas encore si on peut dire à celui des phénomènes de langage. Une sorte de *no man's land* ou la vie est précisément intenable. Si l'on se reporte à *Phénoménologie et institution symbolique*, dans le cas « normal » ou dans celui de la névrose, la reprise de la lacune initiale en phénoménalité du phénomène de langage est constitutive de la subjectivité même, alors que dans le cas de la psychose, il n'y a pas de reprise possible. La lacune n'en est pas une, elle n'a pas de « bords » sur lequel pour ainsi dire pourrait s'appuyer la reprise de la phénoménalisation, elle est un gouffre sans limite. L'arrêt de la phénoménalisation en langage qui par sa reprise du schématisme en langage va aboutir « normalement » au sublime et au soi institué, dans le cas de la psychose aboutit au « malencontre » qui est aussi à l'œuvre dans la névrose et la perversion (encore qu'en ce qui concerne cette dernière, il n'est pas sûr qu'il ne faille pas la situer aux côtés de la psychose, de par les mécanismes de déni qu'elle met en jeu), sauf qu'ici, ce malencontre est originale, non pas au sens où il serait natif, mais au sens où serait *antérieur* à la *Stiftung* intersubjective, et en quelque sorte définitif. Définitif, puisqu'il n'y a pas de reprise possible en raison de l'excès de passivité évoquée aussi bien par Marc Richir (qui à l'époque où il se référait encore positivement à Lacan, n'aurait pas renié le terme de « forclusion »). On ne peut pas reprendre où il s'est arrêté un processus qui n'a pas commencé. Et même si on ne recourt pas au terme de refoulement originale, on ne peut renoncer à l'idée qu'il évoque : le processus par lequel moi et inconscient se constituent comme instances séparées par une reprise dans le cours d'une traduction/phénoménalisation en langage interrompue. L'inconscient *non refoulé* qu'évoque Winnicott correspond à l'effondrement qui s'est produit sans avoir été vécu ou éprouvé (il emploie les deux termes) : il s'agit donc d'un « vécu » qui dans les termes de Marc Richir n'a pas été réfléchi en langage (d'où les guillemets). En effet le trauma que Freud a d'abord étudié dans les cas d'hystérie suppose que le refoulement originale a eu lieu et on peut alors parler de parler de retour de refoulé.

Quand il lit chez Winnicott « ...l'effondrement, « phénomène plus psychotique » que névrotique, est « un effondrement de l'institution du *self* unitaire »⁵⁹, Marc Richir conclut : « Il ne peut donc avoir lieu que sur la base de la *Stiftung* intersubjective. » Que signifie pour Winnicott « effondrement de l'institution du *self* unitaire » ? Cela veut-il dire que le *Self* déjà constitué s'effondre, ou que c'est l'institution comme processus qui s'effondre dans l'instant même où elle aurait dû se produire ? Il est vrai que l'expression est ambiguë, mais dans les pages suivantes on voit que toutes les expressions de

59. *La crainte...*, p. 207, commentaire de M. Richir, p. 329.

Winnicott laissent penser que l'effondrement dont il s'agit se produit quand l'enfant n'a *pas encore* distingué moi et non-moi :

Dans ce contexte singulier, inconscient veut dire que le moi est incapable d'intégrer quelque chose, de l'enclore. *Le moi est trop immature* (je souligne) pour rassembler l'ensemble des phénomènes dans l'aire de l'omnipotence personnelle⁶⁰.

Il convient ici de rappeler que Winnicott refuse de voir dans la schizophrénie une « régression » à un stade antérieur, ce qui apparaît clairement dans « le concept de régression clinique opposé à celui l'organisation défensive »⁶¹.

Marc Richir évoque lui-même les contradictions qui rendent Winnicott si difficile à lire. Elles sont indéniables. Ne peut-on pourtant penser que tous les textes du psychiatre que cite le philosophe dans *Phantasia, imagination, affectivité* pourraient être interprétés autrement ?

La peur de l'effondrement nous dit Winnicott, a été vécue ET ne l'a pas été, a été éprouvée ET ne l'a pas été : « la crainte clinique de l'effondrement porte sur un effondrement qui a déjà été éprouvé. »⁶² Mais il s'agit dans la thérapie de chercher le détail du passé qui « n'a pas encore été éprouvé », parce que « le patient n'était pas là pour que ça ait lieu en lui. »⁶³ Si l'on s'accorde avec Marc Richir pour dire que dans n'importe quelle psychopathologie le *Phantomleib* ne signifie pas un retour pur et simple au primordial et au *Leib* primordial, mais une entrée dans le pseudo-primordial, reste que ce n'est pas la même chose pour un patient de faire l'épreuve du pseudo-primordial sur la base d'un processus de subjectivation qui a déjà eu lieu ou qui ne s'est pas encore produit. L'idée de pseudo-primordial notons-le, peut ici évoquer celle que soutient Marc Richir quand à la fin des années quatre-vingt, il écrit que la lacune au sein du phénomène de langage signifie pas qu'elle s'ouvre comme une fenêtre sur le champ phénoménologique sauvage hors langage, mais qu'elle est selon une expression lacanienne, un « signifiant » qui est « rien », un rien agissant, non pas phénoménologique, mais symbolique (un symbolique « raté », ce que Marc Richir appellera plus tard une fixation) car la rencontre n'a pas eu lieu. Même si Marc Richir a entre-temps abandonné un vocabulaire lacanien, ne conviendrait-il pas d'appliquer le même raisonnement à l'institution du *Phantomleib* ? Pas plus que la lacune en phénoménalité du phénomène de langage n'est une fenêtre ouverte sur les phénomènes de monde hors langage, le *Phantomleib* n'ouvre sur le primordial, mais sur le pseudo-primordial. Si l'on poursuit l'homologie, le *Phantomleib* ne surgit-il pas « à la place » d'un

60. *Ibid.*, p. 210.

61. *La crainte...,* p. 323.

62. *Ibid.*, p. 209.

63. *Ibid.*, p. 212.

manque de phénoménalisation en langage, le drame étant que *dans le cas de la psychose* ce manque serait originaire au sens où précisément, le refoulement constitutif des instances psychiques n'a pas eu lieu ?

Il convient en fait de distinguer conscience et conscience de soi si l'on veut comprendre ce qui se passe dans la psychose. L'hystérique n'a pas plus conscience que le psychotique, de la *Stiftung* du *Phantomleib*, dans les termes de Marc Richir, puisqu'une *Stiftung* par définition ne peut être consciente. Mais il a conscience de soi. Alors que le psychotique n'a pas acquis une véritable conscience de soi sauf en une acception triviale de l'expression. Dans les *Variations sur le sublime et le soi*, parues six ans après *Phantasia, imagination, affectivité*, Marc Richir distingue clairement « langage proprement dit » qu'il associe à la conscience de soi, et « un langage relativement aveugle »⁶⁴ associé à une conscience qui n'est pas encore « de soi » (notons qu'à l'époque des *Méditations phénoménologiques*, l'expression « langage aveugle » aurait été une contradiction dans les termes).

Revenant justement dans *Phénoménologie et institution symbolique* sur ses *Méditations phénoménologiques*, Marc Richir écrit justement :

En ce sens, comme nous l'avons fait dans nos *Méditations phénoménologiques*, il faudrait parler d'*interfacticité transcendantale* plutôt que d'*intersubjectivité transcendantale*, et définir un nouveau sens (non heideggien) du terme facticité. » L'*interfacticité* qui va être alors conçue comme « base phénoménologique de la *Stiftung* Intersubjective⁶⁵.

On notera que l'introduction de l'expression « *Stiftung* interfacticielle » vient jeter le trouble. À quel registre architectonique se situe-t-elle ? Celui de l'*interfacticité* comme base de la *Stiftung* intersubjective (où il peut y avoir conscience sans conscience de soi) ou celui de la *Stiftung* intersubjective elle-même ? La première hypothèse paraît plus juste dans le contexte global de la pensée de Marc Richir, mais à certains égards, on dirait que *Phantasia, imagination, affectivité* s'écarte ponctuellement de ce cadre puisqu'alors, il est dit que la *Stiftung* Intersubjective a « déjà eu lieu » quand se produit l'*institution du Phantomleib*.

La question de savoir si oui ou non la *Stiftung* intersubjective a lieu avant la *Stiftung* du *Phantomleib* a une incidence cruciale quand il s'agit de mener à bien une thérapie. Selon la réponse qu'on lui apportera, les orientations pratiques de la psychothérapie ne seront pas les mêmes. Marc Richir ne généraliserait-il pas ici à toute pathologie ce qui ne reviendrait qu'à la névrose et à la perversion ?

64. M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, Millon, 1911, p. 12.

65. *Phantasia, imagination, affectivité*, p. 99.

Être fidèle à l'esprit de Marc Richir ne signifie pas prendre à la lettre tout ce qu'il dit ou écrit, notamment lorsqu'il est question d'une conception qui engage une pratique thérapeutique. Or il me semble que Phantasia, *imagination, affectivité* pose un problème qui ne s'était pas posé dans les textes antérieurs et ne se posera pas dans les suivants Par exemple, Marc Richir dans un texte bien antérieur puisqu'il date de 1990, considère que :

... L'individuation du corps propre ici et maintenant ne fait qu'un avec son institution symbolique, c'est-à-dire tout autant avec celle de mon ipséité, de ce qui me détermine comme sujet ayant son identité.

Marc Richir ajoute alors ce qui est crucial :

La conscience est donc intrinsèquement conscience du sens se faisant dans le temps et l'espace bien avant d'être conscience de soi comme de son ipséité⁶⁶.

Mais oui !

Si on fait l'effort de saisir la pensée de Marc Richir sans le prendre au mot, et qu'on se reporte cette fois à l'ouvrage paru en 2014, *De la négativité en phénoménologie*, on constate que le philosophe distingue deux mutations dans le processus d'hominisation de l'animal qu'est le bébé « humain ». Le point de départ est un bébé conçu à sa naissance comme un animal sans conscience à strictement parler. Marc Richir évoque alors l'« adhérence à soi du vivre animal »⁶⁷, puis une première mutation, celle de l'animal en humain par rupture de l'adhérence à soi et « éveil de son affectivité d'abord animale en affectivité humaine ». À ce point, le « *Leib* [est] encore évanescents, instable, « inconscient », « non posé et non positionnels. » Lorsque Marc Richir emploie l'expression de « fonds affectif pulsionnel »⁶⁸ qui existerait dès le primordial, il est clair que le terme de *pulsion* ne signifie pas ce qu'il signifie chez lui la plupart du temps. Le primordial se caractérise par une : « indistinction initiale des frontières entre un « dedans » et un « dehors » *insitués*. » Choses et autrui ne sont pas encore reconnus comme tels. On en est donc au stade de l'objet subjectif de Winnicott, en sorte que si l'on peut parler de conscience, on ne le peut en revanche de conscience *de soi*. Survient ensuite une seconde mutation où par le « jeu des croisements de regards »⁶⁹ « le soi se reconnaît comme soi “ou plutôt moi” »⁷⁰. Alors, à quel niveau architectonique l'entrée dans la psychose se situe-t-elle ? Il faudrait relire très

66. M. Richir, « Le problème de l'incarnation en phénoménologie », in *L'Âme et le Corps. Philosophie et Psychiatrie* (dir. M.P. Haroche), Plon, Paris, 1990, p.163-184.

67. *De la négativité en phénoménologie*, Millon, 2014, p. 138.

68. Phantasia, *imagination, affectivité*, p. 116.

69. « De l'incommensurable, de l'humanisation archaïque et de la déhumanisation », in *De la négativité en phénoménologie*, p. 143.

70. *Ibid.*

attentivement la totalité du texte « De l'incommensurable, de l'humanisation archaïque et de la déshumanisation »⁷¹.

Car la pensée de Marc Richir concernant la genèse du soi y paraît bien retrouver des intuitions qu'il a exprimées avant et après *Phantasia, imagination, affectivité*.

Repronons les choses et pour tenter d'y voir plus clair, rassemblons les idées essentielles que Marc Richir exprime dans les *Variation sur le sublime et le soi* et dans *De la négativité...*, si l'on tient compte de ce qui est dit, en mettant provisoirement de côté toute la troisième section de *Phantasia, imagination, affectivité*, on en arrive à concevoir la genèse du soi selon la séquence suivante :

1 – Bébé= animal= adhérence à soi.

2 – *Leib* (non positionnel). Si conscience, pas de conscience de soi. Phénomènes de monde *hors langage*.

3 – Interfacticité transcendante liée à phénoménalisation en langage mais « *avant* » toute interruption. (Non positionnel) ; conscience mais toujours pas de conscience *de soi*.

4 – Reprise de la schématisation depuis la polarisation qu'induisent les lacunes en phénoménalité. (Je reprends ici les formules que Marc Richir employait à la fin des années quatre-vingt, mais ici, elles sont toujours valables), phénomène de langage, *Phantasia* perceptive, objet transitionnel de Winnicott.

5 – Apparition de la positionnalité, *Stiftung* intersubjective. Institution du sujet. *Leibkörper*, conscience de soi, instances psychiques séparées (moi-inconscient-pulsions).

La *Stiftung* intersubjective vient ici au 5^e point, alors qu'il paraît difficile de situer la psychose au-delà du point 4 et peut-être même du point 3. Dans ce cas, le commentaire que fait Marc Richir de Winnicott dans *Phantasia, imagination, affectivité* n'introduit-il pas une dissonance dans sa propre pensée ? Par ailleurs, jusqu'où l'accord avec Winnicott peut-il être maintenu ?

5. CONSTITUTION DU MOI ET « SEXUALITÉ »

On l'a vu, l'*altération* (le rôle joué par l'autre) dans la constitution du moi n'apparaît chez Winnicott que dans le contexte des soins apportés par la mère à son enfant et les pulsions chez lui sont toujours d'origine endogène. Ce qui vient bel et bien en opposition, on l'a vu, avec la conception de la pulsion que

71. *Ibid.*

défend Marc Richir y compris dans *Phantasia, imagination, affectivité* où on peut lire : que les pulsions « n'ont pas d'origine biologique (elle) sont déjà instituées avec la *Stigung intersubjective* »⁷². Comment accorder l'idée que la *Stigung intersubjective* est la naissance du moi, de l'inconscient et de la pulsion, d'une part avec la conception de la pulsion et de la psychose chez Winnicott, d'autre part avec la plupart des théories psychiatriques et psychanalytiques de la psychose ?

Il est remarquable à cet égard, que le psychanalyste canadien D. Scarfone qui s'est interrogé lui aussi sur une éventuelle incompatibilité entre Winnicott et Jean Laplanche, non seulement conclut que l'idée de monade comme état premier du nourrisson est absente chez Winnicott, mais va même jusqu'à déceler une homologie entre la notion de « traduction » de Jean Laplanche et celle de « transitionnel » de Winnicott⁷³. Or, on l'a vue, on peut voir également une homologie entre la traduction de Laplanche et la schématisation en langage de Richir « « Moi » et « non moi » viennent à l'existence simultanément, au travers du même processus transitionnel (Winnicott) et traductif (Jean Laplanche). » Et en effet, la « traduction » telle que la conçoit Jean Laplanche est elle aussi un processus au cours duquel le moi se constitue. Pourtant il n'est pas certain que le passage d'un registre à l'autre qu'implique la traduction de Jean Laplanche et le transitionnel de Winnicott ne diffèrent pas sur un point essentiel : la nature de l'altération. En sorte que s'il semble qu'au point où nous en sommes, nous soyons parvenu à une relative cohérence où il n'y a pas de contradiction entre Winnicott, Jean Laplanche et Marc Richir, et que la réponse à notre première question soit clairement qu'il n'y a pas plus chez Winnicott que chez Marc Richir et Jean Laplanche de monade psychique originale, qu'il y a au contraire en quelque sorte une *altération* originale chez eux d'un état premier qui est à peine humain, il n'en reste pas moins que la forme que revêt cette altération chez les uns et les autres diffère. La mère qui permet l'instauration de la séparation moi/non moi n'est pas présente avec sa sexualité inconsciente chez Winnicott. Le seul exogène sexuel chez lui est empiriquement l'adulte perturbateur d'un espace de jeu dit « transitionnel » et l'adulte *en tant que sexuel* ne contribue pas à l'instauration de la distinction moi non-moi. Si la mère permet au bébé d'en venir à distinguer moi et non moi, c'est exclusivement par ses soins plus ou moins adaptés. L'individuation du moi pour Winnicott s'inscrit ainsi tout entière, il convient de le souligner, dans la dimension du soin et de l'adaptation, en un sens certes très élargi par rapport à Freud, puisque l'affectivité va ici bien au-

72. *Phantasia, imagination, affectivité*, p. 283.

73. D. Scarfone, *Sex and sexuality : Winnicottian perspectives*, London, U.K., Karnack Books, 2005, p. 33-53.

delà de ce qu'on entend initialement par autoconservation). En outre, le psychiatre insiste sur la nécessité pour la mère de n'être pas tout à fait adaptée au besoin de son bébé parce que : « une adaptation incomplète au besoin rend les objets réels »⁷⁴. Il n'est pas question de la *séduction* qui est un élément essentiel chez Marc Richir à l'époque de *Phénoménologie et institution symbolique*, mais pas seulement, puisque dans les *Variations sur le soi*, on peut lire que le soi « « se nourrit de la vie « pulsionnelle » pour s'autonomiser »⁷⁵. Il en va de même, on le sait, chez Jean Laplanche.

Si l'on reprend l'ensemble de l'analyse qui précède, on est bien autorisé à soutenir que la « traduction » de Jean Laplanche est la même « chose » que la « phénoménalisation en langage » de Marc Richir qui elle-même est la même « chose » que les phénomènes transitionnels de Winnicott. Mais le transitionnel de Winnicott est hors sexuel, ce qui n'est justement pas le cas du traductif de Laplanche. De même, chez Marc Richir, la sexualité humaine s'appuie-t-elle sur un moi dont elle constitue pourtant l'insularisation. On a là, on l'a vu, une intrication à la limite du pensable et qu'il faut pourtant s'efforcer de penser. Or chez Winnicott, on ne parvient en réalité pas à comprendre comment s'articulent les registres sexuel et non sexuel dans le processus de constitution du moi. C'est un point sur lequel il faudrait revenir pour voir si l'accord peut être maintenu jusqu'au bout entre le psychanalyste et le philosophe. On peut se demander à quoi ressemblerait une théorie générale qui engoberait en les articulant les conceptions de Marc Richir, Jean Laplanche et Winnicott du processus d'humanisation depuis la naissance. Cette question, on va le voir, n'est pas comme on dit, purement théorique. Reste à savoir si c'est possible.

6. CONSIDÉRATIONS D'ORDRE ARCHITECTONIQUE SUR LA THÉRAPIE : PSYCHOTHÉRAPIE ET PSYCHANALYSE

Rappelons que Winnicott quand il publie « *Objet relating* » tient avant tout à mettre en garde les thérapeutes contre une erreur qui consiste à aborder le patient comme s'il avait franchi une étape dans le processus d'individuation alors qu'il n'en est rien, à tel point que l'aider à la franchir est justement ce que devra faire la thérapie. En cela, il rejoint d'ailleurs Jean Laplanche qui exprime clairement l'idée qu'on ne peut mener une thérapie de la même façon avec un patient pour lequel les instances psychiques de l'inconscient et du moi sont bien établies et avec un patient chez qui cette distinction même

74. *Jeu et réalité*, Gallimard, coll. Folio, p. 43.

75. *Variations sur le sublime et le soi*, p. 224.

semble absente ou déficiente. Or, à strictement parler, le partage entre psychanalyse et psychothérapie obéit à une architectonique rigoureuse : elles n'interviennent pas sur les mêmes registres de la constitution psychique. À cet égard, l'auteur des *Problématiques*, le psychanalyste en lequel on peut voir le plus grand lecteur de Freud qui ait peut-être jamais existé, et celui de *Jeu et réalité* qui quant à lui est avant tout un thérapeute qui a toujours presque exclusivement mené ses élaborations théoriques à partir de sa pratique, aboutissent aux mêmes conclusions quand ils s'interrogent l'un et l'autre sur les conditions de possibilité de la thérapie des psychoses. S'inquiétant des effets délétères de l'analyse appliquée à certains cas, Jean Laplanche considère que :

La psychothérapie des psychoses et des cas dits « borderline » graves pose un tout autre préalable [autre que dans la névrose] : le problème même de l'indication. Est-on en droit d'aider à « délier » ce qui est déjà en mal de liaison. Ici la perspective change radicalement : le psychothérapeute est convié, semble-t-il, à participer « créativement » à la construction, en apportant ses schémas, voire ses propres matériaux. Son « implication » est maximale, (...) la plupart du temps c'est l'idiosyncrasie du thérapeute-analyste qui est en première ligne, dans ses fondements inconscients, ses valeurs, son existence même⁷⁶.

Si dès lors, la psychose ne peut être analysée au sens strict, c'est parce que le défaut de refoulement originaire, constitutif de l'instauration des instances psychiques, ouvre grandes les portes de la délégation. Il est alors remarquable que Jean Laplanche se réfère très positivement à Winnicott sur des points essentiels, notamment quand il considère que les patients pour lesquels une cure classique est inefficace et même contre productive, sont ceux pour lesquels la dimension du *holding* a été particulièrement défaillante. L'analyste/psychothérapeute dans leur cas doit impérativement être fortement contenant afin d'éviter ce qu'il appelle « transfert en plein » et qui à la différence du « transfert en creux » répèterait le traumatisme sans possibilité de dépassement, et même agraverait la pathologie. Pour Jean Laplanche, « il est des cas où l'analyste ne saurait se passer d'une intervention liante : si (comme on dit) le patient est « fou à lier » »⁷⁷ Le thérapeute doit alors impérativement ménager un espace sécurisé : il en va dans l'espace de la thérapie comme dans celui de l'océan déchaîné, l'« expérience » du sublime suppose que l'on soit à l'abri de la tempête. Jean Laplanche considère d'ailleurs qu'il y a une part de psychothérapie dans toute analyse (la dimension de soutien), mais qu'elle revêt dans le cas des psychoses et des états limite un caractère de nécessité absolue.

76. *Sexual*, p. 273.

77. *Ibid.*, p. 222.

Winnicott, de son côté, insiste toujours⁷⁸ sur le fait que dans les cas qui ne relèvent pas de la névrose, la thérapie doit être aménagée de telle sorte que le patient puisse « faire l'épreuve de l'effondrement non vécu » et que cela exige un mode particulier de présence du thérapeute (il réchauffe la pièce si le patient a froid, il lui donne des mouchoirs s'il pleure répond à nombre de ses demandes...) Parce que si l'on traite un psychotique ou un état limite comme un névrosé, on entre dans ce que Winnicott appelle « l'analyse pour rien » ; on interprète, on est content, sauf que dans les états psychotiques ou limites, il s'agit non d'interpréter mais de vivre.

Notons que celui qui pâtit le plus d'une telle erreur est certainement l'état limite, d'une part parce qu'il est plus facilement confondu avec un névrosé, d'autre part parce que son état résulte du fait qu'il s'est pour ainsi dire arrêté à mi-chemin dans un processus que la thérapie devrait justement parachever. Chez lui ce n'est pas le délire ou quelque chose d'équivalent qui le tient au bord du gouffre, c'est une action personnelle. Sa lutte est permanente pour tenir à bout de bras un moi sans cesse prêt à s'effondrer. On gagnerait à dire « à bout de pensée » s'il est vrai que « La pensée est à l'origine, une façon personnelle qu'a le nourrisson de faire face à la défaillance progressive de l'adaptation de la mère. »⁷⁹ C'est ainsi qu'une activité de pensée intense viendra palier un holding défaillant dans les premiers temps de la vie du bébé, et plus tard chez le patient état limite. La pensée assure alors le rôle d'une mère suffisamment bonne. Le patient pourrait même être son meilleur thérapeute si l'opération n'était toujours à refaire, en sorte que si on devait trouver une image qui convienne à l'état limite, ce ne serait pas Œdipe mais Sisyphe. Avec le psychotique non plus, il ne s'agit pas de chercher le sens de ceci ou de cela mais de permettre au patient de vivre ce qu'il n'a jamais vécu.

Aussi, quand Jean Laplanche dénonce les « rabattements conceptuels » de la psychologie sur la psychanalyse et réciproquement, et qui correspondent aux rabattements réciproques de l'autoconservation sur la dimension sexuelle, il faut être bien conscient que ces rabattements, hélas, ont un effet très concret dans l'exercice de la thérapie, et qu'ils peuvent être particulièrement destructeurs. J'ai pour ma part été psychothérapeute dans un contexte hospitalier où, en règle générale, on rencontre fort peu de patients névrosés, et la réponse à la question « où en est le patient de son organisation psychique ? » m'a toujours paru devoir être abordée dès les premiers entretiens. Le diagnostic a une très grande importance, non au sens de clas-

78. Il consacre une partie de pratiquement tous ses ouvrages à cette question.

79. Winnicott, *La crainte...* p. 83.

sification, et à cet égard, la cinquième édition du D.S.M passe plus encore que les précédentes à côté de ce dont il s'agit, mais au sens où il doit s'établir sur la base d'une juste évaluation du « moment » où en est le patient de sa constitution psychique. Une telle évaluation s'inscrit dans un cadre architectonique sans lequel le thérapeute ne sait pas comment il doit travailler, ce qu'il doit *faire*. Le fait est, hélas, que les jeunes psychiatres recourent de plus en plus presque exclusivement au D.S.M ou au CIM qui en est un équivalent français, et que les psychologues, refusant souvent les classifications psychiatriques en effet contestables, ont parfois tendance à négliger la question d'un diagnostic sérieux établi sur d'autres bases⁸⁰.

En ce sens, si les textes de Marc Richir peuvent paraître bien loin des questions concrètes qui se posent aux thérapeutes, il n'en est rien. On a vu d'ailleurs qu'un psychiatre et psychanalyste comme Winnicott, qui à première vue peut facilement être lu par des non philosophes, met en œuvre un type de pensée qui, si on ne se contente pas d'à peu près, est tout aussi difficile, le danger étant alors que l'on croit avoir compris alors que ce n'est pas le cas. Pour avancer, il est nécessaire en thérapie comme en phénoménologie, de trouver un *point d'appui* et ce n'est pas possible si on ne se repère pas bien dans les registres architectoniques. Comme le laissent entendre Winnicott, Jean Laplanche, et aussi Marc Richir, même dans les cas de psychose, il reste toujours une possibilité, aussi mince soit-elle, qui rende possible l'ouverture d'un espace de thérapie. Dans ces cas difficiles, trouver le point d'appui est absolument nécessaire. Au fur et à mesure que le patient évolue, l'appui ne sera pas toujours le même mais il en faudra toujours un, singulier, pour ce patient-là, à ce moment-là. Il est rare qu'une psychose se résolve dans la thérapie, par contre on peut apporter au patient, certes de l'extérieur, – mais il est souvent difficile de faire autrement –, un appui suffisamment fiable pour que la vie soit vivable ; cela ne se limite pas l'apport d'un traitement médicamenteux, pourtant nécessaire dans l'immense majorité des cas. À l'époque où je travaillais encore à l'hôpital, lorsque je recevais un patient à propos duquel le diagnostic était incertain, il m'était venu l'image d'une plante dont la tige ne « tient » pas, image valable aussi bien dans le cas de la psychose que dans celui de l'état limite. Il s'agissait dès lors de savoir si la thérapie allait consister à mettre un tuteur qui tiendrait la plante (ce n'est pas un terme péjoratif !) de l'extérieur dans les cas où on ne voyait pas comment changer profondément les choses, mais trouver le bon point d'appui est un soi tout un travail. Ou bien,

80. Voir sur cette question : J. Mesnil, « De l'hôpital-entreprise à la psychanalyse déconstructive. *La barbarie douce à l'hôpital*, in : <https://collectiflieuxcommuns.fr/217-de-l-hopital-entreprise-a-la?lang=it>

si on allait apporter de l'engrais qui permettrait à la tige déjà existante mais mal fichue de tenir d'elle-même, ce qui est plus particulièrement requis dans le cas des états limites, mais également envisageable dans une moindre mesure dans celui de la psychose. Dans les deux cas, il est question d'apporter un soin, un *holding*, mais il est peu probable qu'on modifie radicalement la structure psychotique (même si des thérapeutes géniaux peuvent peut-être le faire), alors qu'on doit contribuer activement à la modification d'une « structure » limite. Chaque fois qu'il ne s'agit pas de névrose franche, il ne faut pas aborder le patient comme s'il avait franchi une étape alors que ce n'est pas le cas. Et même d'ailleurs, s'il s'agit de névrose, un épisode somatique ou délirant est toujours possible, et alors, à ce moment-là, l'attitude du thérapeute ne peut être la même. D'où la question abordée ici du moment d'entrée dans la pathologie, avant même qu'elle ne se manifeste dans des symptômes évidents. Dans les termes de Marc Richir, la *Stiftung* intersubjective, vient-elle, dans le cas des psychoses et des états limites « avant » ou après cette entrée ?

S'il est évident qu'on ne devient pas thérapeute en lisant de la philosophie, il ne l'est pas moins qu'une approche critique puisse permettre de cerner des erreurs à ne pas commettre.

CONCLUSION

Partis de la question de savoir s'il n'y aurait pas une contradiction concernant l'existence d'une monade psychique originale entre Marc Richir et Winnicott, nous avons assez facilement éliminé une hypothèse qui paraissait mettre en question l'architectonique même de la pensée de Marc Richir. Une nouvelle difficulté s'est alors présentée à nous : comment l'auteur de *Phantasia*, *imagination*, *affectivité* peut-il affirmer dans le commentaire qu'il propose d'un texte de Winnicott que l'institution intersubjective a « déjà eu lieu » quand survient l'entrée dans la pathologie, même dans les cas de psychose, alors qu'une lecture attentive de nombreux textes du psychiatre anglais laisse penser que cette idée ne s'accorde pas avec sa propre conception de la psychopathologie, mais pas *non plus* avec la plupart des autres textes du philosophe lui-même quand il aborde la question de la genèse du moi, et celle de l'entrée dans la psychose. Comment expliquer ce qui nous apparaît comme une contradiction étrange ?

Une autre difficulté s'est présentée à nous : si la notion d'une monade psychique originale doit bien être écartée aussi bien chez Winnicott que chez Jean Laplanche et chez Marc Richir, il n'en reste pas moins qu'il

existe des divergences indéniables entre le premier et les deux seconds. Certes, on l'a vu, pour les trois, le moi a une origine intersubjective, mais l'intersubjectivité dont il est question avec le psychiatre anglais n'engage que la dimension du soin, et les pulsions sont chez lui toujours d'origine endogène, et indépendante de la constitution du moi, ce qui n'est le cas ni chez Marc Richir ni chez Jean Laplanche. Par conséquent, si le moi apparaît chez eux comme étant l'effet d'une « monadisation » secondaire à une intervention de l'autre, reste encore à éclaircir comment l'on peut concevoir l'articulation des deux types de constitution intersubjective du moi que nous avons distingués. Si la révision de la conception freudienne de l'étayage tant chez Jean Laplanche que chez Marc Richir offre un début de réponse, un point reste non élucidé : comment cette articulation peut-elle se poursuivre avec une pensée pour laquelle la pulsion reste toujours biologique et endogène ? La contradiction peut-elle être surmontée ?

On peut donc d'ores et déjà noter que la question de savoir si l'on peut parler d'un véritable tournant dans la pensée de Marc Richir, qui serait contemporain de ses premières références à Winnicott, cette question n'a pas encore tout à fait trouvé de réponse tranchée. Plutôt que de tournant, ne faudrait-il pas parler d'un détournement provisoire dont Phantasia, *imagination, affectivité* serait le seul exemple ? En effet, parler d'un tournant dans la pensée du philosophe qu'on pourrait presque se risquer à qualifier de « désexualisant » ne paraît pas tenable ne serait-ce que parce que cela supposerait un quasi-reniement des textes des années quatre-vingt, quatre-vingt-dix, ce qui aurait pour effet une perte essentielle : celle du premier apport de Marc Richir à une compréhension des psychopathologies, en terme de pathologie « symbolique », dans le cours de travaux où la référence à Lacan dont le philosophe semble bel et bien s'être détourné depuis était pourtant éclairante. Si Phantasia, *imagination, affectivité* nous paraît être un détournement, un écart, plus qu'un tournant, c'est que dans les *Variations sur le sublime et le soi* (2011) de même que *De la négativité en phénoménologie* (2014), Marc Richir paraît bel et bien retrouver une intuition antérieure, et situer l'entrée dans la psychose, et par conséquent l'institution du *Phantomleib* avant la *Stiftung* intersubjective. La conception de la psychose qui apparaît dans Phantasia, *imagination, affectivité* constituerait-elle effectivement une exception dans l'œuvre de Marc Richir ? Ou bien aurions-nous manqué quelque chose d'essentiel qui nous aurait engagé dans une erreur d'interprétation ? Impossible de ne pas se poser ces questions tant nous paraissent étranges certaines propositions de Phantasia, *imagination, affectivité* Phantasia, *imagination, affectivité*. Que penseront ses lecteurs et d'abord Marc Richir lui-même, de la lecture dont on a rendu compte ici ? La publication du présent article a

pour but essentiel, précisons-le si cela n'était pas apparu clairement, d'ouvrir un espace de pensée qui aurait été difficilement envisageable sans une mise au point mûrement pesée et documentée, donc écrite. Le sous-titre de cet article aurait pu être : *Question à Marc Richir et à ses lecteurs*⁸¹.

81. Cette question que j'adressais indirectement au philosophe demeurera à jamais sans réponse. Il nous a quittés quatre jours après l'envoi de ce texte. Restent ses lecteurs, ses étudiants, tous ceux qui continueront, vaille que vaille, à maintenir vivante sa pensée.

Pseudo-idéalisme et sublime négatif

Sur le rationalisme morbide de la psychose

TETSUO SAWADA

INTRODUCTION

On pourrait dire que le génie de l'analyse de la psychose par Eugène Minkowski se trouve dans sa découverte de la « perte du contact vital avec le réel » (Minkowski 1927, 106) dans la vie des psychotiques. L'auteur explique que, chez le psychotique, le « moi-ici » en tant qu'élément constitutif du contact vital « n'a plus sa totalité habituelle et défaillie » (*ibid.*, 117). Pourtant, comme on le verra, la contribution de Minkowski au domaine psychopathologique ne se limite pas à cette approche. Car il découvre, derrière cette « perte », une sorte de *pseudo-idéalisme* que les psychotiques se figurent dans chacun de leur paroxysme. Ce *pseudo-« idéalisme* transcendantal » (*ibid.*, 151) est abordé par l'auteur tant dans le chapitre II de *La schizophrénie* (« Le trouble essentiel de la schizophrénie et la pensée schizophrénique », 101-152¹) que par la référence au travail du psychiatre suisse Will Boven (Boven 1919) traitant de la « religiosité » des psychotiques. Selon ces travaux, en négligeant le contexte de leur propre expérience dans le caractère réel et factuel, les psychotiques fixent, d'une façon délirante mais encore *quasiment passionnante*, leurs propres vécus dans les « idéaux » (Minkowski 1927, 143) qu'ils imaginent dans leur paroxysme.

Le phénomène psychotique nous permet ainsi de réfléchir sur l'aspect négatif, et même inversé, de l'idéalisme transcendantal alors que la discussion de Minkowski se concentre sur la « perte » du contact vital avec la réalité en s'attachant à la théorie bergsonienne du temps et à la théorie husserlienne de l'intuition. C'est pourquoi nous nous proposons d'éclaircir *la structure de ce pseudo-idéalisme*. Pour cela, nous prendrons appui sur les deux approches traitant de ce problème :

1. Le chapitre est la reproduction de l'article de Minkowski, en collaboration avec Joseph Rogue de Fursac. Cf. De Fursac et Minkowski.

1) les travaux critiques d'Emmanuel Kant : en particulier ses problématiques portant sur la raison dialectique (*Critique de la raison pure*) et ses conceptions du « sublime » dans la troisième critique (*Critique de la faculté de juger*), ce fondateur de l'idéalisme transcendental nous y montrant un certain nombre de cas négatifs qui amènent le sujet à dépasser la limite de son expérience. L'activité de celle-ci se déplace alors à la spéulation ou à la dialectique. Par conséquent, sa structure « s'effondre » (A570/B598, 517) dans des situations susceptibles d'être assimilées aux phénomènes pathologiques.

2) l'aspect négatif du « sublime » (« sublime négatif », cf. Richir 2010) tel qu'il est dégagé par Marc Richir dans sa lecture de la troisième critique (Richir 1988, 1991). Lecture qui vise à dégager l'aspect négatif, et même morbide, de l'expérience humaine, suivant l'échec de l'imagination (*Einbildungskraft*) en jeu au moment du sublime, et même à le rapprocher des phénomènes psychotiques. Elle nous aidera ainsi à détailler le motif de la passion délirante qui amène les psychotiques à se fixer dans les idéaux de telle façon qu'ils ne parviennent plus à demeurer à l'intérieur de la limite entre le réel et l'idéal.

Le présent travail vise à élucider le statut et la portée du pseudo-idéalisme des psychotiques dans la philosophie transcendante.

1. PSEUDO-IDÉALISME DANS LA VIE PSYCHOTIQUE

1. 1. *Le Phantomleib dans le cas d'un instituteur psychotique*

Il s'agit d'abord d'un cas psychotique diagnostiqué par Minkowski comme « schizophrénie » (Minkowski 1927, 128). Le sujet en jeu est un instituteur de 32 ans. « Il se plaint tout d'abord de “décomposition physiologique” qu'il ressent douloureusement, de “vide dans la tête” qu'il attribue à une salivation exagérée ; sa voix le “suggestionne” ; elle est “comme morte” et produit l'impression d’“une voix de revenant” » (Minkowski 1927, 127). À chaque phase de ses activités, les sensations ne sont plus vécues intérieurement par ce patient : sauf sous la forme de douleurs ou de sensations inexistantes (la « voix de revenant ») dont il ne connaît jamais la cause, elles ne l'affectent à aucun moment ; en somme, elles deviennent « vides » pour sa vie ; enfin, elles sont réduites aux douleurs et à la simple réaction physiologique (la « salivation exagérée »).

Pour expliquer ces symptômes psychotiques du point de vue phénoménologique, il est essentiel de se pencher sur le « *Phantomleib* » tel que Richir le présente dans son analyse sur les phénomènes psychopathologiques (cf. Richir 2004). Le sujet est écartelé, ses sensations transformées en douleur. Tout cela signifie qu'elles ne sont plus capables de se localiser dans son

propre corps vécu (*Leib*). C'est par cet échec de localisation que la vivacité de celui-ci est évidée : le corps apparaît au patient comme une chose fantomatique, à savoir le *Phantomleib*. Ce *Phantomleib* ne figure plus alors le comportement vivant du sujet mais le déforme entièrement dans la douleur et la simple réaction. Il nous est dès lors possible d'affirmer que le *Phantomleib* à la phase psychotique va jusqu'à réduire toutes les activités humaines à une sorte de machination et de monotonie (la répétition de la douleur constante et de la simple réaction physique).

1.2. *Le rationalisme morbide et la raison spéculative*

Or, loin de se contenter de désigner l'évidement des sensibilités du patient, Minkowski tente d'en dégager un certain rationalisme devenu morbide. Le *Phantomleib* du patient n'indique pas alors seulement la perte de la vivacité de la vie du sujet, mais nous permet aussi de voir la modification de la limite entre le réel et l'idéal dans sa vie. Le psychiatre explique tout cela en disant :

En même temps, il *rationalise*, jusqu'à l'extrême limite, le facteur de l'isolement qui se trouve intimement lié à tout élan personnel, fuit réellement, pour « ne pas être troublé dans ses pensées », les livres et les hommes et se prive ainsi d'un secours dont personne ne saurait se passer, du contact avec la réalité (Minkowski 1927, 130-131).

Les sensibilités, leur caractère vital et la communication vivante avec son entourage s'éloignent de la vie du patient dans son paroxysme. Cet « isolement » a pour conséquence, selon la citation de Minkowski, de faire ressortir le *rationalisme morbide* du patient. Certes le patient s'écartèle de son entourage (les « livres », les « hommes », etc.) « pour ne pas être troublé ». Mais il n'en ressent alors aucun regret ni repentir éthique, tant s'en faut, il considère cet isolement comme juste et nécessaire pour sa manière de vivre. Il serait *raisonnable* pour sa subjectivité que les choses, les autrui et le monde qui l'entourent soient effacés pour qu'il réalise et s'attache à son propre objectif qui n'est rien d'autre que de « puiser en lui-même [patient] ses pensées philosophiques » (Minkowski 1927, 128).

Tout cela signifie que cette idéalisation doit se distinguer rigoureusement de l'« hallucination », soit visuelle, soit auditive. Tandis que la dernière est subie passivement par les psychotiques ou les schizophrènes, la première est acceptée – et dès lors « rationnalisée » – par le patient psychotique dans ses propres « principes » (Minkowski 1927, 132²) : en somme, sa maladie a pour

2. Minkowski n'observe, en fait, aucun type d'hallucinations dans les symptômes de son patient : « Notre malade n'a ni hallucinations, ni idées délirantes. Nous ne constatons pas non plus chez lui le moindre signe d'affaiblissement intellectuel [...] » (Minkowski 1927, 127).

lui sa propre *raison*. En ce sens, son « isolement » ne pourrait pas être défini simplement comme produit de l’hallucination mais comme faisant partie intégrante d’une version extrêmement négative de la raison humaine. C’est ainsi que Minkowski décrit l’acte propre au patient comme l’« intelligence pure » (Minkowski 1927, 136) – et non comme la folie ou l’hallucination sensitive – fondée sur la raison déformée en rationalisme morbide.

C’est dans ce rationalisme morbide que le patient tente de légitimer, de façon illégale et même irrationnelle, son propre isolement. En effet, il va jusqu’à annoncer à son psychiatre : « je me sens d’accord avec la vie et avec moi-même » (Minkowski 1927, 130). L’isolement qu’exerce le patient avec son entourage ne lui provoque jamais de solitude sociale mais lui assure sa raison d’être qui pourtant serait incompréhensible pour son entourage. Dans la vie ainsi structurée par ce rationalisme morbide, le sujet ne ressentirait plus aucune contradiction entre sa subjectivité et le monde : en somme, *tout ce qu’il fait serait raisonnable sans réserve et dès lors en « accord » avec lui-même*. La raison devenue morbide établit ainsi une sorte d’étrange harmonie entre sa subjectivité et lui-même.

Quel est alors le caractère philosophique de cette raison épuisée dans le rationalisme morbide ? De quelle façon surgit-elle dans l’expérience humaine ? Pour résoudre ce problème, il est indispensable d’aborder le *problème* de la raison dans la philosophie transcendantale, notamment celle de Kant. Dans sa « Théorie transcendantale de la méthode », Kant précise la nature même de la raison humaine qui tient lieu de fil conducteur dans notre discussion :

La raison est poussée (*gestrieben*) par une propension de sa nature à aller au-delà de (*über*) son usage empirique, à s’aventurer, en un usage pur et par l’intermédiaire de simples Idées, jusqu’aux plus extrêmes limites de toute connaissance, et à ne trouver de repos que si elle a achevé de parcourir sa sphère, sous la forme d’un tout systématique possédant par lui-même sa consistance (A797/B825, 653).

La raison humaine a, selon l’auteur, pour sa propre « nature » de dépasser et même d’« aller au-delà » de la limite de l’expérience humaine. C’est par sa propre puissance, et non par telle ou telle cause externe, qu’elle vise cet « au-delà ». La faculté cognitive de l’être humain ne peut alors pas trouver dans son champ intuitif le concept correspondant à ce que vise ce mouvement libre, et même autonome, de la raison. Car les choses auxquelles s’attache la raison dévoilent, pour la connaissance humaine, l’impossibilité à y accéder ; plus précisément, les seuls concepts qui pourraient correspondre à la raison sont les « Idées » qui se trouvent au-delà de la connaissance humaine : à savoir, « la liberté de la volonté », « l’immortalité de l’âme » et « l’existence de Dieu » (A798/B826, 654).

Or, en présentant les concepts métaphysiques dans le mouvement auto-nome et libre de la raison, le génie de l'idéalisme kantien est de dégager le caractère « spéculatif » (A797/B825, 653) de la raison humaine pour que celle-ci puisse en sortir à travers la critique. En effet, Kant ajoute que la vie humaine laissée seule dans un tel état inconditionné de la raison spéculative n'arriverait plus à trouver la critique. Ce faisant, elle est destinée inévitablement à s'illusionner dans une série de phénomènes négatifs ainsi que dans l'« *apparence* (*Schein*) » (A792/B820, 651), l'« *hallucination* (*Blendwerk*) » (A793/B821, 651, la traduction est de nous), la « *fanfaronnade* (*Großsprecherei*) » (*ibid.*), la « *prétention* (*Anmaßung*) » (A794/B822, 652), le « *débordement* (*Ausschweifung*) » (A795/B823, 652), la « *fiction* (*Erdichtung*) » (A799/B827, 654), etc.

Il va de soi que ce passage *de la raison spéculative dans sa propre puissance autonome et libre aux multiples phénoménalisations des phénomènes négatifs*, si on le prend comme tel, recouvre entièrement l'articulation des activités psychotiques de l'instituteur dans son rationalisme morbide. Le premier trait commun entre la raison spéculative et le rationalisme morbide du patient consiste en ceci qu'ils visent, tous les deux, l'au-delà de leur propre expérience possible. En négligeant le propre champ de son expérience, le deuxième (le psychotique) vise exclusivement le monde « *désertique* » et sans hommes, tandis que la première (la raison spéculative) s'acharne à élucider les questions métaphysiques et insondables – « la liberté de la volonté », « l'immortalité de l'âme » et « l'existence de Dieu ». En somme, tous les deux sont destinés, au bout de leur mouvement, à déborder la phénoménalité des phénomènes.

Bien plus, c'est le deuxième trait, la manière dont ils s'attachent aux choses non phénoménologiques est nettement *volontaire*. Sans ressentir passivement de regret de son « *isolement* », le psychotique y retrouve *volontiers* le caractère raisonnable de sa manière de vivre, pour pathologique qu'il soit. Parallèlement à cela, c'est à cause de sa propre « *nature* », et non de la cause externe, que la raison spéculative déploie sa spéulation. Et, au bout d'un tel débordement *volontaire*, ces deux types de raisons font face aux phénomènes négatifs : le rationalisme morbide *d'un côté* ; une série de manières d'être sans limite *de l'autre* (l'« *apparence* », l'« *illusion* », la « *fanfaronnade* », etc.).

La remarque de Minkowski résume alors à juste titre un certain déploiement de la raison spéculative dans le rationalisme morbide : « la vie [de l'instituteur psychotique] a ses raisons que la raison ne saurait formuler » (Minkowski 1927, 130). Il va sans dire qu'elle fait écho à l'ouverture kantienne de la première critique : « La raison humaine a ce destin particulier, dans un genre de ses connaissances, qu'elle se trouve accablée par des questions qu'elle ne peut pas écarter [...], mais auxquelles elle ne peut pas non plus

apporter de réponse » (A-VIII, 63). Dans son mouvement spéculatif, la raison s'attache exclusivement aux choses qui dépassent sa capacité. Sans critiquer ce « destin » de la raison et le fait d'être conscient de sa propre limite, l'expérience humaine serait, à son insu, amenée à la spéulation et, finalement, prendrait une forme morbide. On peut dès lors dire que le rationalisme morbide aspirant à un pseudo-idéal dans l'isolement du psychotique trouve son propre terrain dans la raison spéculative qu'alerte la critique kantienne³.

1. 3. *De la raison spéculative à la raison dialectique : l'antinomie du psychotique*

Ayant ainsi envisagé le rapport du rationalisme morbide à la raison spéculative, il serait ici nécessaire de détailler, toujours dans la même ligne, les activités morbides du patient. En effet, sans limiter sa discussion au problème de la raison dans la vie psychotique, Minkowski poursuit soigneusement le rapport *désertique* du patient avec son entourage en vue d'en préciser le fonctionnement de la raison dans le rationalisme morbide. L'attitude du patient fondée sur le rationalisme morbide cause, sur le plan intersubjectif, une déformation morbide du rapport entre le patient et ses parents :

Ses parents, frappés par son attitude bizarre, cherchent à intervenir, son père lui dit que quand on ne peut pas porter une charge de cent kilos, on n'en prend que cinquante sur le dos ; il lui parle également de questions d'ordre matériel ; lui, privé de la faculté d'accorder spontanément aux sentiments familiaux la place qui leur revient, voit dans la façon d'agir de ses parents *une attente portée à son idéal* (souligné par nous) ; il parle de suggestions pernicieuses que doit subir sa personnalité, la moindre concession devient tout de suite un acte de renoncement d'une importance capitale (Minkowski 1927, 136-137).

L'« idéal » qui est en jeu dans ce contexte n'est, comme on l'a vu, rien d'autre que celui que se figure le patient dans son désir d'être « d'accord avec la vie et avec soi-même ». Selon l'observation de Minkowski, son caractère n'est jamais épousé dans le solipsisme. La raison est la suivante : si des événements ou des choses interviennent dans cet « idéal » morbide fondé sur le rationalisme morbide du patient, celui-ci les rejette amplement comme s'ils n'étaient d'aucune importance pour sa vie ; c'est ainsi que, trouvant « pernicieux » les conseils et les suggestions de ses parents, la pensée de cet

3. Il faut noter que ce pseudo-idéalisme n'est pas un cas rare dans le domaine psychopathologiques. Ludwig Binswanger l'observe notamment dans sa *Schizophrénie* en analysant les cas de Lola Voss et de Suzanne Urban (*cf.* Schizo). À ce propos, voir notre étude (Sawada 2015). Le psychiatre Maurice Dide discute aussi de ce problème en analysant les figures idéalistes dans les textes littéraires (*cf.* Dide 1913).

instituteur est destinée presque automatiquement à les considérer comme une attaque (« attente ») endommageant son « idéal ». Ainsi, plus le patient se renferme sur lui-même, plus il *réagit* agressivement à son entourage. Tout cela signifie que son « idéal » ne peut être légitime qu'à condition de s'éloigner des choses qui n'iraient pas bien avec lui-même. Il est significatif de voir que Minkowski décrit cette attitude comme « antithétique » :

Tout acte de la vie est envisagé du point de vue de l'antithèse rationnelle du oui ou du non, ou plutôt du bien et du mal [...]. L'individu régit sa vie uniquement *d'après des idées* et devient doctrinaire à outrance (Minkowski 1927, 131).

Les événements ou les choses qui ne correspondent pas à l'« acte » fondé sur le pseudo-idéalisme du patient sont considérés par lui, immédiatement, comme un adversaire (« antithèse ») de ses idées. Par conséquent, la raison ou la légitimité de son « idéal » ne pourrait être attestée qu'à condition de faire appel à la négation de son externe (les « parents », ses conseils, etc.) ; ou autrement dit, *sans rejeter son externe (« non »), la subjectivité du patient n'est pas capable de trouver l'« accord » (« oui ») avec lui-même*. L'attitude antithétique du patient montre, dès lors, que son idéal va de pair avec la prise de position négative (l'antithèse) sur son externe.

Il nous est possible alors de repérer dans cette « attitude antithétique » la problématique kantienne de la raison dialectique. Pour cela, regardons la première antinomie kantienne : « thèse : le monde a un commencement dans le temps et il est aussi, relativement à l'espace, contenu dans certaines limites » ; « antithèse : le monde n'a ni commencement ni limites spatiales, mais il est infini aussi bien relativement à l'espace que par rapport au temps » (A426-427/B454-455, 430-431). Le caractère majeur de cette antinomie consiste en ceci : *la « thèse » comme l'« antithèse » ne peut réaliser sa démonstration qu'en démontrant l'impossibilité de son propre contraire*.

Sans expliquer exhaustivement toutes les huit remarques kantiennes des quatre antinomies, apportons des précisions sur la thèse de la première antinomie : « Infini est une grandeur telle qu'il ne peut s'en trouver de plus grand [...]. Or, aucune multitude n'est la plus grande possible, puisqu'une ou plusieurs unités peuvent toujours lui être encore ajoutées » (A430/B458, 432). La notion de l'« infini » prétend l'absence du « commencement » du monde. Elle joue alors le rôle antithétique de la thèse. Selon la remarque kantienne, elle n'est en principe pas possible puisque, pour la penser et la réaliser, il faudrait y ajouter *infiniment* des « unités ». Une telle notion d'infini qui compte des « unités » ajoutées les unes aux autres serait une contradiction. C'est ainsi qu'il serait nécessaire, du côté de la « thèse », de présupposer un « commencement » du temps et du monde. Si l'on porte attention au processus même de la démonstration, il va de soi que celle de la thèse s'attache à celle

de l'impossibilité de l'antithèse, *et non d'elle-même*. Tout cela signifie que, loin d'être son adversaire, l'antithèse se manifeste devant elle comme tributaire de sa démonstration ; *et inversement*⁴.

Il est alors possible de repérer dans cette interdépendance entre la thèse et l'antithèse un trait commun avec l'attitude « antithétique » du psychotique. Celui-ci doit, comme on l'a vu, avoir recours à la négation de son entourage pour trouver la légitimité de sa propre raison d'être. Si l'on suit l'antinomie kantienne, la thèse – l'idéal d'être en « accord » avec soi-même – posée par le patient est destinée à chercher l'impossibilité de son antithèse (les livres, les parents et leurs conseils) en y réagissant agressivement. Son attitude « antithétique » peut ainsi se rapporter à la relation de complice de la thèse et de l'antithèse dans la raison dialectique kantienne. Et tout cela signifie que *son rationalisme morbide fondé sur la raison spéculative est transposé, sur le plan intersubjectif, en la raison dialectique et antinomique*. Loin d'être le solipsisme morbide, la « perte du contact avec la réalité », et le *Phantomleib* qui s'y constitue, nous permet ainsi de voir la modification interne de la raison humaine en une raison morbide.

2. SUBLIME NÉGATIF DANS LA VIE PSYCHOTIQUE

2. 1. *Le rationalisme morbide à la phase de la faculté de juger*

Si l'on poursuit attentivement l'analyse de Minkowski sur le rationalisme morbide, on peut attester que la modification morbide de la raison du patient s'étend de sa forme intersubjective vers sa faculté de juger. En fait, le psychiatre l'explique : dans l'acte de juger de l'instituteur psychotique, « la pierre est immobile, par contre la terre se meut » (Minkowski 1927, 142). À mesure qu'il se comporte exclusivement suivant son « principe » faisant partie intégrante du rationalisme morbide, il juge « immobiles » les choses externes (la « pierre ») et « mobile » la terre dont le soi-disant normal ne ressentirait jamais le mouvement dans la vie quotidienne. Le rapport entre ce qui

4. La démonstration kantienne de l'antithèse de la première antinomie, à savoir, celle de l'impossibilité de la thèse, est la suivante : « Étant donné que le commencement [que soutient la thèse] est une existence que précède un temps où la chose n'est pas, c'est-à-dire un temps vide. Toutefois, dans un temps vide, nulle naissance d'une quelconque chose n'est pas possible [...] » (A427/B455, 431). Ainsi, l'antithèse prétend le caractère « vide » du temps dans lequel on ne pourrait supposer aucun commencement ni fin. Cela signifie qu'il s'agirait, du côté de l'antithèse, d'opposer à la thèse la totalité du monde (le « tout absolu (*absolutes Ganze*) », A428/B456, 431) qui n'aurait aucun corrélat susceptible d'être mis en intuition et d'en annoncer le commencement de l'écoulement temporel.

serait censé être mobile et immobile est ainsi renversé dans son acte de juger. Le jugement s'éloigne alors de celui déterminant portant sur les concepts pré-établis. C'est pourquoi il nous faut examiner la modification morbide de la raison au prisme de la théorie kantienne du jugement.

Cependant, sans approfondir son analyse dans *La schizophrénie*, Minkowski a eu recours dans *Le temps vécu* à l'analyse de Boven sur la « religiosité » des psychotiques à laquelle il nous faudra se référer (Minkowski 1933, 188-198). Ce psychiatre suisse analyse avec clairvoyance certains caractères mystiques du jugement des patients psychotiques au moment du délire, soit épileptique, soit schizophrénique :

Tout d'abord un exemple typique : *Beauv.* 26 ans, projette dans un délire significatif son sentiment de catastrophe : « il a entendu Dieu au ciel, le diable à Cery ; il a vu le feu tomber sur l'asile, la guerre déclarée contre la Suisse [...]. C'est aussi, nous semble-t-il, par association d'idées que les sensations du tohu-bohu mental provoquant des visions de cataclysmes bibliques, et notamment du déluge, si fréquent dans les délires de ces aliénés. *Moy.* assiste au déluge universel. *Rich.* croit que le déluge va venir ; il va pleuvoir pendant 40 jours (Boven 1919, 163).

Ces patients psychotiques (*Beauv.*, *Moy.* et *Rich.*), rapporte Boven, éprouvent une grave modification du leur faculté de juger. Celle-ci les amène à assister au « cataclysme » de la scène qu'ils vivent : ainsi que le « feu », la « guerre », le « tohu-bohu », le « déluge », etc. Sans se hâter de considérer ce tremblement comme produit de l'hallucination visuelle, Boven en dégage deux remarques éclaircissant ses caractères. Il en dit tout d'abord : « Et c'est ainsi que le mysticisme prend forme, alimenté par l'angoisse de la mort » (Boven 1919, 163). Si le tremblement de la scène est une sorte de mysticisme, c'est qu'il s'enracine dans l'« angoisse » éprouvée par le patient au moment du délire ; ensuite, « il [*Delap.*, un autre psychotique éprouvant le même type de tremblement] contemple avec angoisse Dieu, le Père, entouré de ses anges ; il lui demande son pardon » (*ibid.*). À force d'être menacé par l'« angoisse » sans objet précis, ce patient se met à obéir (« pardon ») à la « contemplation » des figures mystiques ou bibliques (le « Dieu », le « Père », etc.). Cela veut dire que cette obéissance permettrait aux patients de fuir *quasiment* l'angoisse de la mort et de survivre *symboliquement*, alors que, en réalité, elle ne leur donne aucune solution.

Les patients de Boven en appellent ainsi à la figuration des êtres mystiques au moment du délire psychotique. La manière dont ils le font n'est pas passive mais passionnante et volontaire. Car leur « conscience remonte [...] des reculs et des profondeurs du coma jusqu'au point de vue élevé où l'esprit reçoit toute sa lumière » (Boven 1919, 164). Ils tentent de favoriser, à leur gré, les figures mystiques pour que leur situation morbide puisse être améliorée, à savoir

« élevée » en haut. Cela signifie que, sans s'incliner passivement au délire, ces patients s'enfoncent, d'une façon *volontaire* mais morbide en tout cas, dans l'obéissance des figures mystiques pour fuir l'angoisse. En ce sens, ils ont *leur propre raison* de faire face à la crise. Et dès lors, on pourrait voir dans cette *fuite calculée* par leur raison spéculative un certain fonctionnement du « rationalisme morbide ».

Ainsi ces modifications morbides de la faculté de juger impliquent une version renversée du « jugement réfléchissant » tel qu'il est présenté par Kant dans sa troisième critique ; et, de plus le tremblement de la scène – le renversement du mobile et de l'immobile dans le cas de l'instituteur ou le « cataclysme » éprouvé par les psychotiques de Boven) – pourrait se rapporter à une version morbide du « sublime » au sens kantien. Il sera donc nécessaire de préciser, en vue de détailler le fonctionnement de la raison morbide, le caractère spécifique du « jugement » et du « sublime » au niveau des psychotiques à travers la troisième critique kantienne.

2. 2. *L'Einbildungskraft aveugle dans le jugement*

Il s'agit d'abord d'examiner le jugement modifié des patients psychotiques en le mettant en contraste avec la théorie kantienne du jugement : à savoir le « jugement réfléchissant » (Ak5, IV). Kant définit celui-ci en disant : « si la faculté de juger doit trouver l'universel qui lui correspond, elle est simplement *réfléchissante* » (Ak5, 179, 40). Étant donné que ce jugement ne trouve pas encore le principe « universel » mais l'aspire plutôt dans sa propre « réflexion », son mouvement en tant que tel ne présuppose aucun concept préétabli qui le déterminerait lui-même. Tout cela signifie que l'activité humaine fondée sur le jugement réfléchissant saisit et juge les choses toujours, et exclusivement, au niveau de l'*espèce* sans être subsumée dans tels ou tels genres ainsi que la catégorie, le syllogisme, les lois physiques, etc.

Un bel exemple que donne l'auteur de la « rose » explique tout cela : « soit cette rose que je vois ; par un jugement de goût j'affirme qu'elle est belle » (Ak5, 215, 79). Lorsqu'une proposition : « cette rose est belle » est exprimée dans le cadre du jugement réfléchissant (le « jugement de goût » dans ce contexte), le sujet qui l'exprime n'a alors recours à aucun concept ; il ne l'exprimerait jamais suivant le syllogisme de telle manière que « toutes les fleurs sont belles », « or cette fleur est rose », « donc elle est belle ». Le processus d'objectivation suivant un concept donné (le syllogisme dans ce contexte) n'a aucune puissance devant le jugement réfléchissant. Ainsi, celui-ci a pour effet de *spécifier* l'objet du jugement (la « rose ») qui se trouve devant les yeux du sujet. C'est ainsi que, dans son « Introduction » de la troisième critique, Kant souligne ce moment particulier du jugement sous le

terme de « *lois de la spécification de la nature* » (Ak5, 186, 47). Cela signifie que le jugement réfléchissant sans concept a pour lui-même une certaine *liberté* de s'écarteler du caractère déterminant des concepts tels que le genre, la catégorie, les lois physiques et empiriques, etc.⁵

Ce caractère libre du jugement réfléchissant est détaillé par Kant à partir de la structure de la subjectivité transcendante :

L'universelle communicabilité subjective du mode de représentation dans un jugement de goût, devant se produire sans présupposer un concept déterminé, ne peut être autre chose que l'état d'esprit dans le libre jeu de l'imagination et de l'entendement (*der Gemütszustand in dem freien Spiele der Einbildungskraft und des Verstandes*) (Ak5, 217-218, 81).

Kant montre d'abord la capacité propre à l'esprit humain d'accepter les choses et les êtres sous le terme de *Gemütszustand*. Sans que l'esprit (*Gemüt*) soit affecté par telle ou telle chose, le sujet ne pourrait pas s'en approcher *librement*. En ce sens, l'activité humaine fondée sur le jugement réfléchissant doit se distinguer rigoureusement de l'admiration inconditionnée, et même romantique, de la belle nature dans la contemplation spéculative.

C'est à ce moment affectif que l'« imagination (*Einbildungskraft*) » est mise en jeu dans son acte de juger. Malgré l'intention de déduire tels ou tels concepts des choses par l'entendement, l'*Einbildungskraft* empêche l'entendement de déterminer objectivement l'objet dans tels ou tels concepts préétablis : en somme, *elle le ramène au « jeu (Spiel) »*. Le moment affectif en tant que *Gemüt* et la libre variation de l'*Einbildungskraft* sont ainsi des conditions nécessaires pour la mise en jeu du jugement réfléchissant.

Ayant ainsi considéré la théorie kantienne du jugement, il nous est désormais possible de mesurer le caractère morbide du jugement des psychotiques. On pourrait certes affirmer, à un niveau très superficiel, une certaine affinité entre leur acte de juger et le jugement au sens kantien. Car le premier comme le dernier refuse la détermination des choses par les concepts préétablis.

Pourtant, cette affinité nous montre aussitôt l'énorme différence qui les sépare. Celle-ci consiste en ceci que le jugement des psychotiques se trouve, comme on l'a vu au paragraphe précédent, fixé dans l'« angoisse de la mort ». Boven explique : « l'angoisse est la trame sur laquelle l'imagination brode diversement » (Boven 1919, 164). L'« imagination » au niveau psychotique a pour effet de provoquer le tremblement de la nature, dans le cas de l'instituteur ; ou de figurer les images mystiques dans les cas analysés par

5. C'est ainsi que Richir a raison de rapprocher de l'époche phénoménologique ce jeu de l'imagination fondé sur le jugement réfléchissant (notamment le jugement de goût) : « dans le goût est *mis hors circuit*, de manière quasi husserlienne, tout intérêt en l'existence (*Existenz*) (ou la non-existence) de l'objet » (Richir 1984, 67).

Boven. Elle serait apparemment libre car le jugement des patients spécifierait *quasiment* les choses et les scènes en ignorant leurs concepts préétablis ainsi que la règle logique, les lois physiques, etc. Mais, en réalité, ce qu'elle figure n'est qu'un produit, dans le cas de l'instituteur, de l'idéal morbide et, dans le cas des patients de Boven, de l'angoisse de la mort au moment du délire. L'*Einbildungskraft* y serait apparemment mise en jeu en tant que telle. Mais, au lieu de manifester son caractère libre, cette mise en jeu se trouve entièrement absorbée – ou « tramée » – dans l'*« angoisse de la mort »*. *La mise en jeu aberrante de l'Einbildungskraft dans cette fixation nous permet ainsi de caractériser la modification de la faculté de juger dans la vie psychotique*.

Cet aveuglement de l'*Einbildungskraft* trouve son statut dans ce que la critique kantienne appelle état « inconditionné » du jugement. L'auteur affirme cela au § 20 de sa troisième critique :

Si les jugements de goût (comme les jugements de connaissance) possédaient un principe déterminé, celui qui les porterait d'après celui-ci, prétendrait attribuer une nécessité inconditionnée (*unbedingte Notwendigkeit*) à son jugement (Ak5, 237-238, 108).

Kant suppose ici que le principe du jugement (du « jugement de goût » dans ce contexte) se fond, *subrepticement*, sur tel ou tel principe déterminé. Dans ce cas, son mouvement de principe sans concept se mettrait à présupposer tels ou tels concepts prédéterminés. D'où la prétendue nécessité « inconditionnée » dans laquelle ce qui est jugé, soit le beau, soit le sublime, est considéré illégalement comme faisant partie de tels ou tels concepts préétablis. L'état « inconditionné » du jugement est ainsi produit par *le remplacement de sa liberté par la nécessité du principe prédéterminé*.

Il va de soi alors qu'il fait écho à l'*Einbildungskraft* aveuglé des psychotiques. Car, en étant fixée dans l'*« angoisse de la mort »*, leur *Einbildungskraft* apparemment libre est renvoyée exclusivement, *de facto*, aux concepts déterminés : à savoir, au pseudo-idéal d'être en « accord » avec soi-même dans le cas de l'instituteur ; ou, s'il s'agit des cas analysés par Boven, aux figures mystiques et bibliques. Tout cela signifie que, en jugeant des choses à cet état « inconditionné », les patients transforment, à leur insu, le caractère libre de leur *Einbildungskraft* en concepts déterminés et valables uniquement pour eux. *L'aveuglement de l'Einbildungskraft ramène ainsi le jugement des psychotiques à l'état tellement inconditionné qu'ils traitent subrepticement ce qu'ils jugent (le pseudo-idéal ou les figures mystiques) comme délibérément nécessaire et déterminant*⁶.

6. Il faut noter que Kant était très conscient des aspects pathologiques de l'expérience humaine alors qu'ils étaient peu discutés dans ses trois critiques. En fait, dans ses *Rêves d'un visionnaire* (1766), texte avant la période critique, l'auteur considère, ironiquement, le

2. 3. *Le renversement du sublime dynamique dans le cataclysme psychotique*

Ayant ainsi envisagé la modification psychotique du jugement, il nous est maintenant possible de préciser ici le statut du « sublime » propre au niveau psychotique et représenté par le tremblement de la nature ou le cataclysme, en repérant ses *affinités et ses différences* avec ce que Kant appelle le « sublime dynamique ». Le tremblement ou le choc que subit l’expérience humaine au niveau de celui-ci est désigné de la manière suivante par l’auteur de la troisième critique :

Des roches se détachant audacieusement et comme une menace sur un ciel où d’orageux nuages s’assemblent et s’avancent dans les éclairs et les coups de tonnerre, des volcans en toute leur puissance dévastatrice, les ouragans que suit la désolation, l’immense océan dans sa fureur, les chutes d’un fleuve puissant, etc., ce sont là choses qui réduisent notre pouvoir (*Vermögen*) de résister à quelque chose de dérisoire en comparaison de la force (*Macht*) qui leur appartient (Ak5, 261, 142).

En citant une série d’exemples de la nature déchaînée et de son mouvement violent (les « roches se détachant », les « orageux nuages », les « coups de tonnerre », les « volcans » dévastateurs), Kant nous montre le cas où le déroulement des choses ou des scènes dépasse complètement la faculté cognitive de l’expérience humaine. Elles ne sont plus présentées au sujet comme des objets dont il pourrait s’approcher et disposer dans son « pouvoir (*Vermögen*) ». Par contre, le sujet y éprouve la « force (*Macht*) » de ce qui n’a pas de forme (l’« informe »). Il tombe alors dans la « peur (*Furcht*) » (Ak5, 260, 141) et retrouve sa propre impuissance (*Ohnmacht*, cf. Ak5, 261, 144).

Si la discussion se focalisait exclusivement – et illicitement – sur le tremblement de la nature et la peur du sujet qui s’ensuit, on prétendrait repérer, *d’une façon hâtive*, une certaine affinité entre le moment du sublime kantien et le cataclysme psychotique au moment du délire. En effet, le sujet psycho-

mysticisme du visionnaire (Emmanuel Swedenborg) comme un des « candidat à l’hôpital » (Ak2, 348, 563) en le rapprochant de l’« hypocondrie » (*Ibid.*). Et, ce sera plus important, dans son séminaire sur l’anthropologie (publié en 1798), il aborde les aspects pathologiques de l’expérience humaine en discutant d’une série de phénomènes pathologiques (*distractio*, hypocondrie, manie, *delirium*, *amentia*, *dementia*, *insania*, *versania*, etc., cf. Ak7, §-§46-52). Il est significatif de voir qu’il y affirme la modification morbide de l’*Einbildungskraft* dans le phénomène de l’« égarement (*Wahnwitz* [*insania*]) » : « sous son [dérangement du jugement] effet, l’esprit est lanterné par des analogies confondues avec les concepts de choses similaires, et, dès lors, l’imagination (*Einbildungskraft*) fait miroiter un jeu d’association de choses disparates » (Ak7, 215, 1033).

tique comme le sujet au moment du sublime kantien éprouveraient, tous les deux, le tremblement de la nature (le « feu », la « guerre », le « tohu-bohu », le « déluge » dans le cas psychotique, les « roches se détachant », les « volcans » dévastateurs, l’ « immense océan dans sa fureur », etc. au moment du sublime). Et ils s’apercevraient de leur propre impuissance devant la nature déchaînée.

Mais il n’est pas possible d’assimiler hâtivement l’un à l’autre, si l’on examine la manière dont le sujet éprouve sa propre « impuissance » au moment du sublime. En fait, Kant en dit :

[...] tout de même sa [la « nature »] force (*Macht*) irrésistible nous fait connaître en tant qu’êtres de la nature notre faiblesse physique (*physische Ohnmacht*), mais en même temps elle dévoile une faculté, qui nous permet de nous considérer comme indépendants par rapport à elle, et une supériorité sur la nature, sur laquelle une conservation de soi-même (*Selbsterhaltung*) toute différente de celle qui est attaquée par la nature qui nous est extérieure et qui peut être mise en péril, de telle sorte que l’humanité en notre personne n’est pas abaissée, même si l’homme devait succomber devant cette puissance » (Ak5, 261-262, 143).

Selon Kant, la prise de conscience de l’impuissance par le sujet a pour effet d’éveiller son « soi ». Le sujet se met alors à chercher la manière de se conserver (*Selbsterhaltung*) au sein de cette épreuve. Tout cela signifie que, loin d’éprouver de la faiblesse, le sujet arrive à trouver et à attester son « soi » au moment du sublime. Pour reprendre la terminologie kantienne, l’« incommensurabilité (*Unermeßlichkeit*) » (Ak5, 261, 142) de la nature déchaînée fait résonner et éveille le *Gemüt* du soi en l’affectant ; le moment du sublime fonctionne dès lors comme l’*essor* de la genèse du *soi* et donne au *celui-ci* le « courage (*Mut*) » (Ak5, 261, 142) de ne pas obéir à la force physique de la nature. De cette manière, le soi est en genèse dans la vie du sujet et celui-ci arrive à éveiller sa propre « humanité ». *L’impuissance provoquée au moment du sublime est, selon Kant, une condition nécessaire de la genèse du soi, à savoir de la distinction de celui-ci d’avec la nature à travers son humanisation.*

Ces éléments constitutifs (le *Gemüt* affecté, le soi en genèse et l’éveil de l’humanité) du sublime kantien nous montrent alors l’énorme contraste du « cataclysme » éprouvé par les psychotiques. En effet, ceux-ci éprouvent, au bout des délires psychotiques épouvantables, le « feu », la « guerre », le « tohu-bohu », le « déluge ». Boven explique leur dynamisme dans lequel « l’esprit reçoit toute sa lumière » (Boven 1919, 164). Cependant, loin d’être conduit à la prise de conscience de *soi*, l’esprit psychotique élevé au cours du cataclysme s’acharne à plonger dans la contemplation des figures mystiques ou bibliques ; sans chercher à se conserver (*Selbsterhaltung*) en faisant face à la scène féroce causée par le délire, cet esprit psychotique se contente de s’y

subordonner en visant, avec son propre rationalisme morbide, à se dérober à la crise ; en somme, le tremblement de la scène dans le cas des psychotiques les sépare de leur propre « soi » et « humanité » et les fait se satisfaire *quasi-ment* des images fixées ainsi que le « feu », la « guerre », le « tohu-bohu », le « déluge ». Corrélativement à la limitation de l'*Einbildungskraft* dans l'angoisse de la mort, le soi et l'humanité sont absorbés dans les figures mystiques. On peut affirmer dès lors que, *s'il y avait un pseudo-sublime dans le cataclysme des psychotiques, il est de facto une version extrêmement négative du sublime kantien qui, au lieu du dynamisme et de l'humanisation, ramène le sujet à être prisonnier des images clichées, soit des mystiques, soit des bibliques*. Dès lors, le sublime ainsi renversé dans le cataclysme, comme le dénomme Richir à juste titre, peut et doit être défini comme « sublime négatif »⁷ et non dynamique.

2. 4. *L'institution de la raison et la destitution psychotique*

Les psychotiques se précipitent, au moment du sublime négatif, à la dépendance des images mystiques et bibliques. Alors le rationalisme morbide y fonctionne sous la forme de la raison spéculative, dans le cas de l'instituteur, ou de la fuite calculée dans les images fixées, dans les cas analysés par Boven. La question se pose alors de savoir *dans quel processus la raison au moment du sublime négatif se transforme en celle morbide, c'est-à-dire en rationalisme morbide*.

Faisant face à cette question, on ne peut faire l'impasse sur la discussion de Richir sur la « fonction symbolique » de la raison telle qu'elle est présentée par l'auteur dans ses œuvres intitulées *Phénoménologie et institution symbolique* (Richir 1988) et *Du sublime en politique* (Richir 1991). La sagacité de sa discussion consiste à dégager du § 28 de la troisième critique kantienne, toujours en jeu dans notre propos, le moment où le sublime dynamique se décompose en celui négatif.

Richir porte ainsi attention à la distinction que fait Kant entre la religion et la superstition. L'auteur de la troisième critique met en analogie la force violente de la nature déchaînée au moment du sublime avec la puissance divine ; l'« orage », la « tempête », les « tremblements de terre », etc. sont ainsi mis en analogie avec la « colère du Dieu » (Ak5, 263, 144-145). Selon Kant, il appartient à l'attitude ou à la conscience du sujet, qui se représente cette

7. En fait, Richir dégage à partir de l'angoisse des psychotiques et de la troisième critique kantienne la notion de « sublime négatif » : il s'agit dès lors de « l'affection d'angoisse, liée à ce que nous nommions ailleurs, en écho à ce que Kant entendait par "moment répulsif" du sublime, le sublime "négatif" » (Richir 2010, 16).

« colère », de marquer la différence entre la religion et la superstition ; à savoir le sublime au sens propre et le sublime négatif. Kant explique cela en disant :

L'humilité elle-même (*Demut*), jugement sans indulgence sur nos défauts, qui d'ailleurs dans une conscience aux intentions bonnes peuvent facilement être compris dans la fragilité de la nature humaine, est une disposition d'esprit sublime (*erhabene Gemütsstimmung*), en laquelle, on se soumet spontanément à la douleur des reproches intérieurs, afin d'en éliminer peu à peu les causes. C'est ainsi seulement que la religion se distingue de la superstition ; celle-ci ne fonde pas dans l'esprit la crainte respectueuse (*Ehrfurcht*) pour ce qui est sublime, mais seulement la peur (*Furcht*) et l'angoisse (*Angst*) devant l'Être tout puissant (*übermächtiges Wesen*), à la volonté duquel l'homme terrifié se voit soumis, sans pourtant l'honorer ; il ne peut en résulter que la recherche de la faveur et la flatterie, au lieu d'une religion d'une vie suivant le bon chemin (*Lebenswandel*) (Ak5, 264, 145-146).

Lorsque le moment du sublime fait éprouver délibérément au sujet son impuissance et sa faiblesse fondamentales, le sujet ressent pour lui-même des « douleurs ». Le seul moyen authentique qu'il a alors de faire face à cette épreuve est, écrit Kant, l'« humilité (*Demut*) ». Il décide alors de prendre conscience de sa propre impuissance et d'accepter les douleurs pour les remonter « peu à peu » en les respectant de cœur (la « crainte respectueuse (*Ehrfurcht*) ») ; autrement dit, il ne fuit alors jamais avec la ruse ou le calcul ni ne tombe dans des délires négligeant la réalité. L'humilité est ainsi le seul moyen de faire écho, du côté de la « disposition d'esprit (*erhabene Gemütsstimmung*) » du soi, à l'impact (la « colère du Dieu ») du moment du sublime. C'est uniquement en ce sens, et non par une thèse théologique, que Kant affirme la « religion » dans l'expérience humaine.

Par contre, la « superstition » représente l'effondrement de la disposition de l'esprit. La « crainte respectueuse » qu'a le sujet de la nature déchaînée est transformée en une « peur » et une « angoisse ». En étant disposé par celles-ci, il remplace subrepticement le moment du sublime par l'« Être tout puissant », ou « Dieu », et se met à y obéir aveuglément. D'où les éléments négatifs de la nature humaine ainsi que la « flatterie », la « prosternation (*Niederwerfen*) » (Ak5, 263, 145) ou l'acte d'« adorer la tête inclinée (*Anbetung mit niederhängendem Haupte*) » (*Ibid.*). Il va sans dire que, dans ces phénomènes négatifs, le soi n'arrive plus à réfléchir au choc et à l'impact du moment du sublime dans son *Gemütszustand*.

La remarque de Richir portant sur la distinction kantienne entre la religion et la superstition méritait aussi d'être mentionnée. Car, poursuivant soigneusement cette opposition, il trouve dans la seconde le pathogène de l'expérience humaine :

Il y a plus encore si nous réfléchissons à ce que nous ont montré les recherches contemporaines – en particulier dans le champ de la psychanalyse – sur la superstition : celle-ci s'actionne en fait, à l'aveugle, dans l'inconscient *symbolique* des sujets, comme mécanisme *obsédant*, faisant indéfiniment retour, au gré de l'*automatisme de répétition* (Lacan), dans des rituels hautement surdéterminés et symboliquement *codés*, mais de manière inconsciente. Sorte de « folie de la Raison », au sens kantien de la *Schwarmerei*, où sans cesse, à l'*aveugle*, les codes s'inscrivent dans les codes, les génuflexions dans les prosternations et les incarnations, etc. (Richir 1991, 59).

Le sujet se trouvant dans la « superstition » se prosterne, de façon quasiment volontaire, dans l'Être tout puissant. Dans cette attitude « rituelle », ses activités sont entièrement « codées » l'une par l'autre. Elles deviennent une sorte de « machine » (*Ibid.*) dont le mécanisme, soit l'automatisme, soit l'obsession, ne réserve plus aucune place pour la liberté de l'esprit (*Gemüt*). Car le sujet y « répète » en vain le va-et-vient entre la « peur » et l'obéissance.

Cette machination de l'expérience humaine, dégagée par Richir à partir de la distinction kantienne de la religion et de la superstition, correspond pratiquement aux activités des psychotiques analysées par Minkowski et Boven. Car, comme nous l'avons vu, l'instituteur psychotique obéit volontiers à son « idéal » morbide. Et les choses qui s'y opposent sont renvoyées *automatiquement* vers leur refus dans sa raison dialectique. Par ailleurs, les psychotiques de Boven se précipitent sans réflexion, à savoir *machinalement*, à la figuration des êtres mystiques. En étant disposés dans l'« angoisse de la mort », ces patients ne sont plus capables de faire face, à leur compte, aux tremblements des choses. Cela revient à dire que, dans un tel état fixé, leurs activités, comportements et même vécus sont destinés, machinalement et aveuglément, à la dépendance des figures mystiques (soit l'idéal morbide, soit les figures bibliques) sans trouver d'autres choix libres et possibles dans leur *Gemütszustand*.

Or c'est dans ce contexte que Richir désigne cette machination comme « folie de la Raison ». Cette remarque nous permet de préciser la modification de la raison, à savoir la fuite calculée, dans le sublime négatif. Pour examiner tout cela, il serait judicieux de préciser d'abord le rôle de la raison dans le sublime kantien.

Selon Kant, l'imagination au cours du sublime est, de par sa nature, en « conflit (*Widerstreit*) » (Ak5, 258, 138) avec la raison. Car le mouvement libre de la première vise à apprêhender non pas tel ou tel concept de la chose réglé par la dernière mais plutôt son aspect incommensurable (ce qui est « dépourvu de forme (*Formlosigkeit*) » (Ak5, 247, 122) ou l'« *absolument grand* (*Absolut-Großes*) » (Ak5, 258, 137)). Par contre, le rôle de la raison est expliqué par Kant de la manière suivante : « mais il est conforme à la loi

(*gesetzmäßig*) et non transcendant pour l’Idée rationnelle (*Idee der Vernunft*) du supra-sensible que de produire un tel effort de l’imagination » (Ak5, 258, 138). La raison a pour rôle de donner la « loi (*Gesetz*) » au libre cours de l’imagination. C’est grâce à cette fonction pratique (la « loi ») de la raison que le libre mouvement de l’imagination peut éviter la conséquence chaotique et s’attacher à l’idée du « supra-sensible ».

Il est alors significatif de voir que Richir trouve dans le fonctionnement de la « raison » kantienne un certain moment *instituant* de la vie du soi. Il explique tout cela dans sa *Phénoménologie et institution symbolique*, œuvre écrite 3 ans à peine avant *Du sublime en politique* :

Le paradoxe est que le contraste, même le *conflit* entre imagination et Raison, entre phénoménologique et non phénoménologique puisse paraître harmonieux. Cela ne se peut que si ce qui est ressenti, dans une véritable *Stimmung*, comme échec de l’imagination à schématiser, est ressenti, dans le même moment, comme réussite de la « fonction » symbolique, c’est-à-dire comme reconnaissance elle-même calme de la « faculté » symbolique (la Raison) par elle-même (Richir 1988, 101).

Le libre mouvement de l’imagination au cours du sublime est apaisé suivant l’intervention de la raison pratique ; pour reprendre la remarque ci-dessus de Richir, le « phénoménologique » (le sublime) est stabilisé par l’ordre du « non phénoménologique » (la raison). Pourtant, l’auteur ne se borne pas à considérer cette stabilisation comme effet de la raison pratique (la « loi ») mais plutôt comme entrée de la vie du soi dans l’« autre ordre ». Il appelle celui-ci « fonction symbolique », ou plus généralement l’« institution symbolique » (Richir 1988, 108). Que la raison prescrive à la liberté de l’imagination la « loi » ne signifie rien d’autre que le changement radical du registre de la vie du soi. La vie du soi en genèse à l’épreuve du sublime dynamique se met, à ce niveau symbolique, à s’initier à cette « loi ». Celle-ci, explique Richir dans *Du sublime en politique*, « me lie à moi-même et aux autres, qui lie les autres à eux-mêmes et à moi » (Richir 1991, 63). La stabilisation de l’imagination dans l’institution symbolique ne signifie pas certainement qu’elle disparaît à la place de la raison pratique mais que sa trace laisse au soi ainsi stabilisé la communauté intersubjective (le lien « à moi-même et aux autres ») aux dépens de son caractère libre.

Or, Richir qualifie l’institution de la raison de « symbolique », et non d’identique à telles ou telles organisations socio-politiques existantes. Cela veut dire que, étant donné que l’institution en jeu ici ne peut être identifiée à celles-ci, le soi ne sait jamais *à quel moment* et *en quel lieu* cette institution s’est faite et sera mise à terme. Ainsi, elle lui laisse, *à son insu*, l’« énigme ». Richir précise ensuite : « Loi où je rencontre ma propre énigme comme celle de mon ipséité que jamais je ne pourrai concevoir ni représenter, dans la mesure

où, en moi comme dans les autres, elle constitue chaque fois la *singularité irréductible* d'un style d'être, de penser et d'agir [...] » (Richir 1991, 62). En étant institué symboliquement par la « Loi », le soi se met à porter attention au caractère énigmatique de sa genèse dont il ne saurait ni le commencement ni la fin. Cette « énigme » lui dévoile son « ipséité » où son existence se « singularise ». C'est au cours de cette singularisation que la personnalité du soi se met à se distinguer d'avec d'autres et de s'en approcher. Et, finalement, son existence arrive à établir son propre « style d'être, de penser et d'agir ». Le passage désigné par Richir du sublime dynamique à l'institution de la raison nous fait ainsi voir celui de l'humanisation du sujet dans le sublime (la genèse du soi dans *Selbsterhaltung*) à la prise de conscience du caractère « singulier » de son soi. *La spécificité de l'interprétation richirienne sur la fonction de la raison consiste dès lors à trouver, au bout de l'opposition kantienne du sublime et de la raison, le point nodal mais aussi énigmatique – la « rencontre » (Richir 1991, 57) selon la terminologie – de ces deux.*

Ayant envisagé la théorie richirienne du sublime et de l'institution symbolique, il nous est désormais possible de mesurer le degré de la modification morbide de la raison – « folie de la Raison » – au moment du sublime négatif. La fonction instituant de la raison révèle au soi son ipséité et son caractère singulier. Par contre, dans les cas psychotiques, la raison lui barre le passage du sublime à la fonction symbolique. Au lieu d'éveiller l'énigme de la genèse, la raison (le rationalisme morbide) de l'instituteur psychotique lui amène à refuser, d'une façon en quelque sorte solipsiste, son entourage dans son « attitude antithétique » : sa raison se sépare ainsi du moment instituant et est défigurée en une raison spéculative et dialectique. Dans les cas psychotiques analysés par Boven, la raison en tant que fuite calculée des psychotiques les conduit, d'une façon volontaire, à être sous la dépendance des figures mystiques et bibliques : la raison en jeu ici les empêche de s'approcher de chacune de leur « ipséité ».

Ces deux cas attestent ainsi une sorte de *destitution* de la vie du soi dans laquelle la raison des sujets s'incline au rationalisme morbide ; autrement dit, *le passage de la raison humaine à la raison spéculative et dialectique implique, sur le plan de la faculté de juger des psychotiques, le moment des tituant de la vie du sujet, à savoir la machination de la vie humaine*. La « folie de la Raison » impliquée par Richir dans le contexte du sublime kantien nous permet ainsi d'attester *la modification interne de la raison (humaine et instituant) par la raison (spéculative)* dans la vie psychotique. Le « rationalisme morbide » que nous avons envisagé dans le pseudo-idéalisme des psychotiques est, en ce sens, moins la perte de la raison ou la « perte du contact vital avec la réalité » que le problème inhérent au caractère spéculatif et substituant de la raison humaine.

CONCLUSION

La présente étude nous a permis de reconsidérer deux points importants sur le rationalisme morbide de la psychose. Tout d'abord, nous avons pu théoriser le pseudo-idéalisme ainsi que le rationalisme morbide découverts à travers les analyses de Minkowski et de Boven. Ces dernières nous nous ont permis de considérer le rapport de l'idéalisme transcendantal aux phénomènes psychopathologiques, notamment psychotiques et schizophréniques. Car derrière ceux-ci, on peut voir se déployer un terrain extrêmement négatif de la raison qui lui-même indique une modification morbide de la raison humaine en celle spéculative et dialectique, voire une « folie de la Raison » pour parler en des termes richiriens. Tout cela signifie que, si l'aspect négatif de la philosophie transcendantale est poussé jusque dans ses derniers retranchements, l'expérience humaine est inévitablement destinée à être au bord de l'effondrement de son existence. Comme on le sait déjà, Kant considère le sujet « pathologique (*pathologisch*) » (A534/B562, 496) comme celui qui se laisse, comme les bêtes, s'incliner à la vie sensuelle (*arbitrium sensitivum*, *ibid.*). Mais, malgré sa définition très limitée, l'aspect négatif qu'il désigne avec sagacité du destin de la raison pure nous donne – à nous qui vivons au XXI^e siècle ! – à reconsidérer la structure transcendantale des délires psychotiques plus profondément que la méthode psychiatrique, à savoir la « perte du contact vital avec la réalité ».

Aussi, cette présente étude nous a permis de réfléchir au problème de l'« institution symbolique » provoqué par Richir dans sa lecture de la troisième critique. Ce problème pose une question sur l'expérience psychopathologique qui déborde entièrement le passage de l'humanisation à l'institution. Si l'expérience humaine s'organise entre ce qui est phénoménologique et ce qui est de l'institution symbolique, qu'est-ce qui se passe, alors, pour l'expérience psychotique ou schizophrénique qui en est destituée ? Les phénomènes psychopathologiques et leur impact morbide sont-ils une simple destitution de l'institution symbolique ou impliquent-ils un autre type d'institution ? La discussion richirienne de l'institution symbolique sur le sublime négatif pose ainsi le problème de l'institution et de la destitution de l'expérience humaine.

La tâche qui nous incombera par la suite sera donc celle de réfléchir, toujours dans l'optique de la philosophie transcendantale, et non empirique, à la décomposition de l'expérience humaine, ainsi que celle de mesurer son impact et son degré au sein du passage de l'institution à la destitution de la vie humaine.

LISTE DES TEXTES CONSULTÉS
ET DE LEURS ABRÉVIATIONS

- BINSWANGER (Ludwig), [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. Veyset, *Le cas Lola Voss. Schizophrénie. Quatrième étude*, Paris, PUF, 2012).
- BOVEN (Will), [Boven 1919]** : « Religiosité et épilepsie », *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, Zürich, Orell Füssli, 1918, p. 153-169.
- DIDE (Maurice), [Dide 1913]** : *Idéalistes passionnés*, Paris, Félix Alcan, 1913.
- DE FURSAC (Joseph Rogues) et MINKOWSKI (Eugène), [Fursac et Minkowski]** : « Contribution à l'étude de la pensée et de l'attitude autistes (Le rationalisme morbide) », *Encéphale. Journal de neurologie et de psychiatrie*, Paris, H. Delarue, avril 1923, p. 217-229.
- KANT (Immanuel)** : *Critique de la raison pure* est citée et abrégée avec la pagination de la version originale (A/B) et de la traduction française (*Critique de la raison pure* trad. fr. par A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2006) ; *Critique de la faculté de juger, Rêves d'un visionnaire et Anthropologie* sont citées dans leur version de l'académie (Ak.) et dans leur traduction française (*Critique de la faculté de juger*, trad. fr. par A. Philonenko, Paris, J. Vrin, 1993, *Rêve d'un visionnaire*, trad. fr. par B. Lortholary, Œuvres complètes I, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1980, p. 525-592, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. fra. par P. Jalabert, Œuvres complètes III, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1986, p. 931-1144).
- MINKOWSKI (Eugène), [Minkowski 1927]** : *La schizophrénie. Psychopathologie des schizoides et des schizophrènes* (1927), Paris, Payot, coll. « Petite bibliothèque », 2002.
- [Minkowski 1933]** : *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychiatriques*, Paris, J. L. L. D'Artrey, coll. « De l'évolution psychiatrique », 1933.
- RICHIR (Marc), [Richir 1984]** : « L'origine phénoménologique de la pensée », *La liberté de l'esprit*, n° 7, Paris, Balland, 1984, p. 63-107.
- [Richir 1988]** : *Phénoménologie et Institution symbolique. Phénomènes, temps et êtres II*, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 1988.
- [Richir 1991]** : *Du sublime en politique*, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1991.
- [Richir 2004]** : *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Grenoble, 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.

SAWADA (Tetsuo), [Sawada 2015] : « Idéal et *Verstiegenheit* dans la psychose », *Annales de phénoménologie* n° 14, Amiens, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2015, p. 277-296.

Proverbes et Chansons¹

ANTONIO MACHADO

Textes traduits et présentés par Fernando Comella

« Proverbios y cantares » est le titre choisi par Antonio Machado pour deux séries de poèmes, incluses dans ses recueils *Campos de Castilla* (1912)² et *Nuevas canciones* (1924), dans lesquelles le poète développe le versant le plus réflexif de son œuvre en vers, en abordant des sujets qu'il traitera sous d'autres angles dans ses textes en prose³. Il s'agit de deux séries de pièces très brèves, de deux à quatre vers le plus souvent et guère plus d'une dizaine pour les plus longues, à travers lesquelles Machado se livre à une écriture qui fait la part belle à l'observation, la sentence ou l'aphorisme.

Le titre de ces séries est révélateur de la volonté de Machado de croiser, de réunir dans un même moule, sous une même forme poésie réflexive (*proverbes*) et poésie populaire (*chansons*⁴). Populaires, ces pièces le sont tout d'abord dans la versification (majoritairement en octosyllabes), la relative simplicité des rimes et la clarté de la syntaxe. Elles le sont aussi dans le choix du lexique et celui des images – empruntées à la nature la plus familière (le romarin et le basilic, les figues et le miel, le pin et la roche, l'eau sous des formes diverses) ou au paysage rural (le clocher, les tours, la fontaine) – et jusque dans le ton, qui cherche à épouser une certaine naïveté⁵. Dans son refus de tout exotisme et de tout envol baroque, dans un épurement recherché, Machado veut trouver ce qu'il considère l'essentiel poétique, quelque

1. A. Machado, *Poesías Completas*, Madrid, Austral, 1975, p. 281-299.

2. A. Machado, *op. cit.*, p. 226-239. Ces poèmes existent en traduction française, par Sylvie Léger et Bernard Sesé, dans *Champs de Castille*, Gallimard, Paris, p. 198-212.

3. Textes dont nous avons proposé un échantillon, sous le titre de « Problèmes de la lyrique et autres essais », dans le précédent numéro ces *Annales*, 2015, p. 337-354, et dont on pourra consulter un choix plus ample dans *De l'essentielle hétérogénéité de l'être*, Paris, Payot & Rivages, 2003.

4. Le choix même du terme *cantares* au lieu de celui de *canciones* est révélateur de l'ancre « populaire » de ces pièces, car il sert à désigner des courtes compositions poétiques musicalisées ou adaptables à des airs populaires, ainsi que les airs scandés par les paysans pour rythmer le travail de la terre.

5. C'est cette naïveté, cette simplicité que semble prôner le poète : « mieux que la vieille romance, / poète, le chant des filles » LXXIX.

chose qui semble toujours émaner de la voix du peuple. Car, comme il l'affirme ailleurs : « la poésie véritable, c'est le peuple qui la fait. Comprenez-moi bien : elle est faite par quelqu'un dont on ne sait qui il est ou dont, en dernière instance, on peut oublier qui il est, sans le moindre préjudice pour la poésie »⁶. Ce sont donc le matériel, la voix populaire, qui canalisent ici la méditation du poète « sur les énigmes de l'homme et du monde »⁷.

Les quatre-vingt-dix-neuf poèmes qui composent la série qui nous occupe ont vu le jour de façon fragmentaire dans plusieurs publications⁸ avant d'être recueillis et réordonnés en vue de l'édition de *Nuevas Canciones* en 1924. L'ensemble ne présente pas une structure clairement dessinée ni une unité thématique stricte, mais une série de motifs médullaires de l'œuvre de Machado – notamment de son œuvre de prosateur – reviennent néanmoins de façon récurrente, dotant ainsi le recueil d'une certaine unité, d'autant plus que ces motifs-là ne sont pas sans rapport les uns avec les autres.

Le motif principal du recueil, celui de l'autre et de son rapport au moi, s'annonce dès la première composition et va être décliné de façon plus ou moins explicite dans une vingtaine de poèmes. Machado inaugure son recueil par trois vers qui peuvent être lus comme une réfutation du solipsisme : « l'œil que tu vois n'est pas/ un œil parce que tu le vois ; / c'est un œil parce qu'il te voit »⁹. Cette idée inaugurale est reprise presque immédiatement dans trois poèmes (III, IV, VI) qui, à travers la figure de Narcisse et du miroir, insistent sur les limites de ce solipsisme et insinuent déjà la présence essentielle de l'autre au sein même du miroir, à l'endroit donc où se constitue l'image du moi lui-même : « cherche donc l'autre dans ton miroir, / cet autre qui marche avec toi ». Les poèmes XIII, XIV et XV développent encore le sujet, en énonçant l'*autreté* (*otredad*) constitutive de toute identité, la vacuité d'une identité renfermée sur elle-même (le pamplemousse se confond avec le citron, XIII ; « frontière » et « profil » sont des caractéristiques extrinsèques, XIV ; mon « complémentaire », mon « contraire », marche toujours avec moi). L'idée est scellée plus loin avec une formulation lumineuse de simplicité : « un cœur solitaire/ n'est pas un cœur » (LXVI). Cet autre constitutif ne peut pas, chez Machado, être ramené ou réduit à la sphère du moi, sous la forme d'un autre moi¹⁰ ou d'un

6. *Juan de Mairena*, vol I, Madrid, Cátedra, 1986, p.355.

7. C'est ainsi que Machado lui-même avait présenté la première série de « Proverbios y cantares » dans sa préface à *Campos de Castilla*, Madrid, Cátedra, 1995, p.274-275.

8. Dans la revue *España*, n°360 du 10 mars et n°363 du 31 mars 1923, ainsi que dans *Revista de Occidente*, dirigée par José Ortega y Gasset, dans le n°3 de septembre 1923.

9. Ce poème initial réverbère dans tout le recueil : on y retrouve même une variante dans le poème XL.

10. XLII : « n'oublie jamais qu'il est autre »

autre à moi¹¹, ne peut servir de simple passerelle ou échelle pour accéder au moi¹² avant d'être déposé. Une *autreté* irréductible est donc constitutive de mon être au monde, constitue ma plus essentielle intimité¹³.

Le travail du poète consiste à chercher et à donner la parole à cet autre, le « *toi essentiel* » qui contraste dans le recueil avec le « *moi fondamental* » (XXXVI). Dans le travail poétique (L), comme dans la recherche de la vérité (LXXXV), les limites strictement tracées entre le moi et l'autre ne sont qu'un leurre : rappelons que la véritable poésie est l'œuvre de quelqu'un « dont on peut oublier qui il est ». Le contraire, la surenchère de la singularité, la boursoufflure du moi, est ce que Machado reproche à l'esthétique baroque, à laquelle la poétique machadienne s'oppose comme le fait la nature à l'artifice¹⁴. Cette opposition est le sujet d'un autre groupe de poèmes, dans lesquels Machado va développer sa poétique de la simplicité, la naturalité, la sobriété, à travers un jeu de contrastes entre ce qui est premier, naturel ou commun et ce qui est dérivé, artificiel ou précieux : les fleurs face à la cire (XVI) ou au miel (LXVII), la voix face à l'écho (XXIX), la monnaie face au bijou (LXXVIII), la valeur face au prix (LXVIII). La voix du poète qui sait prêter l'oreille à l'essentiel, est une voix qui frémît car en elle ce n'est plus les « *chansons* », mais le « *cœur* » même qui chante (LIV). Nous sommes là aux antipodes des feux d'artifice du baroque (LXXXVIII), d'une poésie qui se comprend sous l'espèce du théâtre (LXXXIX), avide d'un public à qui il s'agit d'en imposer : l'autre est bien présent ici, mais scindé du moi, opposé à lui, dégradé au rang de simple public ou de faire-valoir. Le poète dont parle Machado est, pour sa part, celui qui tourne le dos à « *palmes et tapage* » (XXVIII), qui sait se détourner d'un monde « *bruyant* » (XLIV) pour faire chanter à terme ce qui est muet, « *le cœur et la pierre* » (XCVIII).

Lorsque le bruit « *grégaire* » du théâtre du monde est mis entre parenthèses, c'est enfin le son de l'eau qui se laisse entendre (X), qui capte le poète

11. XLIII : « *le toi qui n'est point tien* »

12. Dans un trait d'humour, Machado reprend le motif du miroir : « *Cherche, en ton prochain, miroir ; / mais non point pour te raser, / ni tes cheveux colorer.* » (XXXIX)

13. LXXXVI : « *Mes amis je les ai / dans ma solitude ; / lorsqu'avec eux je suis, / combien ils sont loin !* »

14. La critique de l'esthétique baroque (par laquelle Machado entend viser non seulement le baroque espagnol, mais aussi le symbolisme français et ses épigones) était au cœur de l'un des essais traduit dans le précédent numéro des *Annales* : « *L'art poétique de Juan de Mairena* », p.348-354. Ici, s'il souligne le côté selon lui artificiel et insignifiant de la pensée baroque (elle « *peint des copeaux de feu* », LXXXVIII), il semble lui concéder un certain accès, aussi accidentel soit-il, à l'ordre de l'authenticité : « *il y a toujours une braise véritable/ dans son incendie de théâtre* » (LXXXIX).

et le fascine (XI). Machado décline ici le *topos* classique dans une quinzaine de poèmes, où l'eau emprunte des formes diverses : l'eau qui coule et résonne, l'image du fleuve¹⁵ (IX, LXXXVII, XCIII), mais aussi de la flaqué (XXI) et même de la mare (XXVI). Le motif est prolongé dans celui de la soif (XVIII, XXI), ainsi que dans celui des récipients : la fontaine, le cruchon (XIX, XX) et le pot (XLV). L'eau est ce qui coule dans et qui résonne contre « la vive roche de mon cœur » (XI), le son le plus intime, dont on ne fait l'expérience que dans la solitude, et ce qu'il y a en même temps de plus commun, partagé¹⁶ : l'expérience interne du temps et de la vie que le poète se doit de chanter, puisque ce sont justement l'eau et la pierre qui devront accéder à la parole.

L'évocation de l'expérience interne du temps se double dans ces poèmes d'une réflexion sur le temps historique, et par là de l'action politique, introduite elle aussi par l'image du fleuve (VII), et qui tourne autour des rapports entre le présent et le passé, la nouveauté et la tradition, que Machado place sous le signe de la continuité. Son expression la plus concise, « aujourd'hui c'est toujours encore » (VIII), retentit dans ces poèmes qui affichent une méfiance envers le culte de la nouveauté pour elle-même (XXXIV, XXXV) ainsi que de la précipitation, la violence dans l'action qui tente de forcer le temps (XXXI, XXXII). Si Machado reconnaît le besoin d'abattre des idoles (XXXIII), les appels sont constants à laisser du « temps au temps » (XXIV, LI), à ne pas demeurer sourd aux paroles du passé (XLI). Le dialogue entre le mât de cocagne et l'arbre des poèmes XCI et XCII, qui porte sur la réforme politique¹⁷, est à cet égard exemplaire. Tournant en dérision toute volonté de réforme précipitée, qui prétendrait régénérer le corps du peuple (l'arbre) en ne s'attaquant qu'aux institutions politiques (le mât de cocagne), le poète met en garde contre la futilité d'une telle action, vouée à l'échec et qui se retourne facilement contre le réformateur lui-même¹⁸.

15. Machado puise la métaphore héraclitienne du fleuve dans une source qui lui est plus proche, celle de Jorge Manrique, poète castillan du xve siècle, qui écrivait dans ses *Coplas a la muerte de su padre* : « Nuestras vidas son los ríos / que van a dar en la mar, / que es el morir ».

16. XII : « Sais-tu, lorsque l'eau résonne, / si c'est eau de crête ou de vallée, / de place, de jardin, de verger ? »

17 La révolution « desde arriba » (depuis le haut) qu'évoque le poème XCI correspond au programme politique du conservateur Antonio Maura (président du Conseil des Ministres à cinq reprises 1903-1904, 1907-1909, 1918, 1919, 1922), qui prétendait promouvoir une régénération nationale à partir de la réforme du système politique.

18. D'où le conseil de l'arbre au mât : « Crains la hache » (XCII), qui annonce les vents de révolution.

Pour la traduction des poèmes nous avons essayé, dans la mesure de nos forces, de conserver les cadences de l'original. Ces forces se sont vite révélées insuffisantes, ce que le lecteur pourra aussitôt remarquer. C'est pourquoi nous avons choisi de présenter les traductions en face des poèmes originaux, dans un vis-à-vis qui puisse permettre au lecteur de se faire une idée du rythme de ces chansons qui se veulent « populaires » tout autant que réflexives.

Proverbios y cantares

A José Ortega y Gasset

I

El ojo que ves no es
ojos porque tú lo veas ;
es ojo porque te ve.

II

Para dialogar,
preguntad, primero ;
después... escuchad.

III

Todo narcisismo
es un vicio feo,
y ya viejo vicio.

IV

Mas busca en tu espejo al otro,
al otro que va contigo.

V

Entre el vivir y el soñar
hay una tercera cosa.
Adivinala¹.

VI

Ese tu Narciso
ya no se ve en el espejo
porque es el espejo mismo.

VII

¿Siglo nuevo? ¿Todavía
llamea la misma fragua ?
¿Corre todavía el agua
por el cauce que tenía?

Proverbes et chansons

I

L'œil que tu vois n'est pas
un œil parce que tu le vois ;
c'est un œil parce qu'il te voit.

II

Pour dialoguer,
demandez, d'abord ;
et puis... écoutez.

III

Tout narcissisme
est un vice hideux,
et un vice déjà vieux.

IV

Cherche donc l'autre dans ton miroir,
cet autre qui marche avec toi.

V

Entre vivre et rêver,
il est une tierce chose.
Essaye de deviner.

VI

Ton Narcisse, lui,
ne se voit plus dans le miroir
car il est le miroir-même.

VII

Siècle nouveau ? Flambe-t-elle
encore, cette même forge ?
L'eau coule-t-elle encore
dans ce lit qu'elle empruntait ?

1. Dans *Les complémentaires* (p. 200, VII) on peut lire : « Entre vivre et rêver, gît le plus important ».

VIII

Hoy es siempre todavía.

IX

Sol en Aries. Mi ventana
está abierta al aire frío.
– ¡Oh rumor del agua lejana! –
La tarde despierta al río.

X

En el viejo caserío
– ¡oh anchas torres con cigüeñas! –
enmudece el son gregoriano,
y en el campo solitario
suena el agua entre las peñas.

XI

Como otra vez, mi atención
está del agua cautiva ;
pero del agua en la viva
roca de mi corazón.

XII

¿Sabes, cuando el agua suena,
si es agua de cumbre o valle,
de plaza, jardín o huerta?

XIII

Encuentro lo que no busco :
las hojas del toronjil
huelen a limón maduro.

XIV

Nunca traces tu frontera,
ni cuides de tu perfil ;
todo eso es cosa de fuera.

XV

Busca a tu complementario,
que marcha siempre contigo,
y suele ser tu contrario.

VIII

Aujourd’hui c'est toujours encore.

IX

Soleil dans le Bélier. Ma fenêtre
est ouverte à l'air froid.
– Oh rumeur de l'eau lointaine ! –
Le soir éveille la rivière.

X

Dans la vieille bastide
– oh, vastes tours aux cigognes ! –
le son grégaire s'amuït,
et dans les champs solitaires
l'eau résonne parmi les pierres.

XI

Comme autrefois, mon attention
est de l'eau captive ;
mais de l'eau dans la vive
roche de mon cœur.

XII

Sais-tu, lorsque l'eau résonne,
si c'est une eau de crête ou de vallée,
de place, de jardin, de verger ?

XIII

Je trouve ce que je ne cherche pas :
les feuilles du pamplemousse
sentent le citron mûr.

XIV

Ne trace jamais ta frontière,
ni ne soigne ton profil ;
ce n'est que chose étrangère.

XV

Cherche ton complémentaire,
qui marche toujours avec toi,
et qui est souvent ton contraire.

XVI

Si vino la primavera,
volad a las flores ;
no chupéis cera.

XVII

En mi soledad
he visto cosas muy claras,
que no son verdad.

XVIII

Buena es el agua y la sed ;
buena es la sombra y el sol ;
la miel de flor de romero,
la miel de campo sin flor.

XIX

A la vera del camino
hay una fuente de piedra,
y un cantarillo de barro
—gluglú— que nadie se lleva.

XX

Adivina adivinanza,
qué quieren decir la fuente,
el cantarillo y el agua.

XXI

... Pero yo he visto beber
hasta en los charcos del suelo.
Caprichos tiene la sed.

XXII

Sólo quede un símbolo :
quod elixium est ne asato.
No aséis lo que está cocido.

XXIII

Canta, canta, canta,
junto a su tomate,
el grillo en su jaula.

XVI

Le printemps venu,
volez aux fleurs ;
ne buvez pas de cire.

XVII

Dans ma solitude,
j'ai vu des choses très claires,
qui ne sont pas vraies.

XVIII

L'eau est bonne, comme l'est la soif ;
l'ombre est bonne, et le soleil ;
le miel de fleur romarin,
le miel des champs sans fleur.

XIX

A l'orée du chemin
il y a une fontaine en pierre,
et un cruchon en terre
— glouglou — que nul n'enlève.

XX

Tente de deviner,
ce que veulent dire la fontaine,
le cruchon et l'eau.

XXI

... Mais moi, j'ai vu boire
jusque dans les flaques au sol.
La soif a ses caprices.

XXII

Que seul un symbole demeure :
quod elixium est ne asato.
Ne rôtissez pas ce qui est cuit.

XXIII

Chante, chante, chante,
auprès de sa tomate,
le grillon dans sa cage.

XXIV

Despacito y buena letra :
el hacer las cosas bien
importa más que el hacerlas.

XXV

Sin embargo...
¡Ah!, sin embargo,
importa avivar los remos,
dijo el caracol al galgo.

XXVI

¡Ya hay hombres activos!
Soñaba la charca
con sus mosquitos.

XXVII

¡Oh calavera vacía!
¡Y pensar que todo era
dentro de tí, calavera!,
otro Pandolfo decía.

XXVIII

Cantores, dejad
palmas y jaleo
para los demás.

XXIX

Despertad, cantores ;
acaben los ecos,
empiecen las voces.

XXX

Mas no busquéis disonancias ;
porque, al fin, nada disuena,
siempre al son que tocan bailan.

XXXI

Luchador superfluo,
ayer lo más noble,
mañana lo más plebeyo.

XXIV

Lentement, mais sûrement :
bien faire les choses
compte plus que de les faire.

XXV

Et cependant...
Ah ! Et cependant,
il importe de raviver les rames,
dit l'escargot au lévrier.

XXVI

Il y a déjà des hommes actifs !
Rêvait la mare
avec ses moustiques.

XXVII

Oh crâne vide !
Et penser que tout était
en toi, mon crâne !,
disait un autre Pandolphe.

XXVIII

Chanteurs, laissez
aux autres
palmes et tapage.

XXIX

Réveillez-vous, chanteurs ;
finis les échos,
renaissent les voix.

XXX

Ne cherchez donc pas de dissonances ;
car, en somme, rien ne dissonne,
tel le son, telle la danse.

XXXI

Lutteur superflu,
hier le plus noble,
demain le plus vulgaire.

XXXII

Camorrista, boxeador,
zúrratelas con el viento.

XXXIII

–Sin embargo...

¡Oh!, sin embargo,
queda fetiche que aguarda
ofrenda de puñetazos.

XXXIV

O rinnovarsi o perire...

No me suena bien.

Navigare è necessario...

Mejor : ¡vivir para ver!

XXXV

Ya maduró un nuevo cero,
que tendrá su devoción :
un ente de acción tan huero
como un ente de razón.

XXXVI

No es el yo fundamental
eso que busca el poeta,
sino el tú esencial.

XXXVII

Viejo como el mundo es
–dijo un doctor–, olvidado,
por sabido, y enterrado
cual la momia de Ramsés.

XXXVIII

Mas el doctor no sabía
que hoy es siempre todavía.

XXXIX

Busca en tu próximo espejo ;
pero no para afeitarte,
ni para teñirte el pelo.

XXXII

Chamailleur, boxeur,
va carder le poil au vent.

XXXIII

– Et cependant...

Oh ! Cependant,
il reste des fétiches dans l'attente
d'offrande de coups de poings.

XXXIV

O rinnovarsi o perire...

Cela me sonne faux.

Navigare è necessario.

Mieux : vivre pour voir !

XXXV

Un zéro neuf a mûri,
qui aura sa dévotion :
un être d'action aussi vide
qu'un vide être de raison.

XXXVI

Ce n'est pas le moi fondamental
que poursuit le poète,
mais bien le toi essentiel.

XXXVII

Vieux comme le monde, il est
– dit un docteur –, oublié,
car trop connu, et enterré
tel la momie de Ramsès.

XXXVIII

Mais le docteur l'ignore :
aujourd'hui c'est toujours encore.

XXXIX

Cherche, en ton prochain, miroir ;
mais non point pour te raser,
ni tes cheveux colorer.

XL

Los ojos por que suspiras,
sábelo bien,
los ojos en que te miras,
son ojos porque te ven.

XLI

—Ya se oyen palabras viejas.
—Pues, aguzad las orejas.

XLII

Enseña el Cristo : a tu prójimo
amarás como a ti mismo,
mas nunca olvides que es otro.

XLIII

Dijo otra verdad :
busca el tú que nunca es tuyo
ni puede serlo jamás.

XLIV

No desdeñéis la palabra ;
el mundo es ruidoso y mudo,
poetas, sólo Dios habla.

XLV

¿Todo para los demás?
Mancebo, llena tu jarro,
que ya te lo beberán.

XLVI

Se miente más de la cuenta
por falta de fantasía :
también la verdad se inventa.

XLVII

Autores, la escena acaba
con un dogma de teatro :
En el principio era la máscara.

XLVIII

Será el peor de los malos
bribón que olvide
su vocación de diablo.

XL

Ces yeux que tu convoites,
sache-le bien,
ces yeux où tu te regardes,
sont des yeux parce qu'ils te voient.

XLI

— On entend des paroles vieilles.
— Affûtez donc vos oreilles.

XLII

Le Christ enseigne : ton prochain
tu l'aimeras comme toi-même,
mais n'oublie jamais qu'il est autre.

XLIII

Il dit une autre vérité :
cherche le toi qui n'est point tien,
ni ne peut jamais l'être.

XLIV

Ne dédaignez pas la parole ;
le monde est bruyant et muet.
Poètes, Dieu seul parle.

XLV

Tout pour les autres ?
Novice, remplis ton pot :
on finira bien par y venir boire.

XLVI

Plus que de raison on ment
par manque de fantaisie :
la vérité, elle aussi, s'invente.

XLVII

Auteurs, la scène s'achève
sur un dogme du théâtre :
Au début, c'était le masque.

XLVIII

Le pire des misérables
sera le truand qui néglige
sa vocation de diable.

XLIX

¿Dijiste media verdad?
Dirán que mientes dos veces
si dices la otra mitad.

L

Con el tú de mi canción
no te aludo, compañero ;
ese tú soy yo.

LI

Demos tiempo al tiempo :
para que el vaso rebose
hay que llenarlo primero.

LII

Hora de mi corazón :
la hora de una esperanza
y una desesperación.

LIII

Tras el vivir y el soñar,
está lo que más importa :
despertar.

LIV

Le tiembla al cantar la voz.
Ya no le silban sus coplas ;
que silba su corazón.

LV

Ya hubo quien pensó :
cogito ergo non sum.
¡Qué exageración!

LVI

Conversación de gitanos :
— Cómo vamos, compadrito?
— Dando vueltas al atajo.

LVII

Algunos desesperados
sólo se curan con soga ;
otros, con siete palabras :
la fe se ha puesto de moda.

XLIX

Tu as dit une demi-vérité ?
On te dira deux fois menteur,
si tu dis l'autre moitié.

L

Avec le toi de ma chanson
je ne t'évoque pas, compère ;
ce toi, c'est bien moi.

LI

Laissons le temps au temps :
afin que le verre regorge
il faut le remplir avant.

LII

Heure de mon cœur :
l'heure d'un espoir
et d'une désespérance.

LIII

Après vivre et rêver,
se trouve le plus important :
s'éveiller.

LIV

Lorsqu'il chante, sa voix frémit.
Ce ne sont plus ses couplets
qui sifflent, mais son cœur.

LV

Il y en a qui ont pensé :
cogito ergo non sum.
Quel excès !

LVI

Conversation de gitans :
— Comment va-t-on, mon compère ?
— J'arpente le raccourci.

LVII

Parmi les désespérés,
certains ne soulage que la corde ;
d'autres, les sept paroles :
la foi revient à la mode.

LVIII

Creí mi hogar apagado,
y revolví la ceniza...
me quemé la mano.

LIX

¡Reventó de risa!
¡Un hombre tan serio!
... Nadie lo diría.

LX

Que se divida el trabajo :
los malos unten la flecha ;
los buenos tiendan el arco.

LXI

Como don San Tob,
se tiñe las canas,
y con más razón.

LXII

Por dar al viento trabajo,
cosía con hilo doble
las hojas secas del árbol.

LXIII

Sentía los cuatro vientos
en la encrucijada
de su pensamiento.

LXIV

¿Conoces los invisibles
hiladores de los sueños?
Son dos : la verde esperanza
y el torvo miedo.
Apuesta tienen de quién
hile más y más ligero,
ella, su copo dorado ;
él, su copo negro.
Con el hilo que nos dan
tejemos, cuando tejemos.

LVIII

J'ai cru mon foyer éteint,
et en ai remué les cendres...
Je me suis brûlé la main.

LIX

Il a éclaté de rire !
Un homme aussi grave !
... Qui l'aurait cru.

LX

Divisons le travail :
les mauvais, qu'ils graissent la flèche ;
que les bons tendent l'arc.

LXI

Tel don Sem Tob,
il colore ses cheveux,
et à plus forte raison.

LXII

Pour fatiguer le vent,
il cousait à double fil
les feuilles mortes de l'arbre.

LXIII

Il ressentait les quatre vents,
au carrefour
de sa pensée.

LXIV

¿Connais-tu les invisibles
fileurs des rêves ?
Il y en a deux : vert l'espoir
et atroce la peur.
Ils tiennent un pari à qui
parmi eux tissera le plus léger,
lui, son flocon doré ;
elle, son flocon noir.
Avec le fil qu'ils nous donnent,
on tisse, lorsque l'on tisse.

LXV

Siembra la malva :
pero no la comas,
dijo Pitágoras.
Responde al hachazo
—ha dicho el Buda ¡y el Cristo!—
con tu aroma, como el sándalo.
Bueno es recordar
las palabras viejas
que han de volver a sonar.

LXVI

Poned atención :
un corazón solitario
no es un corazón.

LXVII

Abejas, cantores,
no a la miel, sino a las flores.

LXVIII

Todo necio
confunde valor y precio.

LXIX

Lo ha visto pasar en sueños...
Buen cazador de sí mismo,
siempre en acecho.

LXX

Cazó a su hombre malo,
el de los días azules,
siempre cabizbajo.

LXXI

Da doble luz a tu verso,
para leído de frente
y al sesgo.

LXXII

Mas no te importe si rueda
y pasa de mano en mano :
del oro se hace moneda.

LXV

Sème la mauve :
mais ne la mange pas,
dit Pythagore.
Répond à la hache
— dit le Bouddha, et le Christ ! —
avec ton arôme, tel le santal.
Il est bon de rappeler
les vieilles paroles
qui doivent à nouveau sonner.

LXVI

Tendez l'oreille :
un cœur solitaire
n'est pas un cœur.

LXVII

Abeilles, chanteurs,
non pas au miel, mais aux fleurs.

LXVIII

Tous les sots
confondent valeur et prix.

LXIX

Il l'a vu passer en rêve...
Bon chasseur de soi-même,
il guette sans trêve.

LXX

Il a chassé son mauvais homme,
celui des journées bleues,
toujours tête basse.

LXXI

Lumière double donne à ton vers,
pour qu'il soit lu de front
et de travers.

LXXII

Mais peu t'importe qu'il roule
et qu'il passe de main en main :
avec l'or, on fait la monnaie.

LXXIII

De un *Arte de Bien Comer*,
primera lección :
No has de coger la cuchara
con el tenedor.

LXXIV

Señor San Jerónimo,
suelte usted la piedra
con que se machaca.
Me pegó con ella.

LXXV

Conversación de gitanos :
-Para rodear,
toma la calle de en medio ;
nunca llegarás.

LXXVI

El tono lo da la lengua,
ni más alto ni más bajo ;
sólo acompáñate de ella.

LXXVII

¡Tartarin en Koenigsberg !
Con el puño en la mejilla,
todo lo llegó a saber.

LXXVIII

Crisolad oro en copela,
y burilad lira y arco
no en joya, sino en moneda.

LXXIX

Del romance castellano
no busques la sal castiza ;
mejor que romance viejo,
poeta, cantar de niñas.
Déjale lo que no puedes
quitarle : su melodía
de cantar que canta y cuenta
un ayer que es todavía.

LXXIII

D'un *Art du Bien Manger*,
leçon première :
Tu ne prendras pas la cuillère
avec la fourchette.

LXXIV

Seigneur saint Jérôme,
veuillez lâcher cette pierre
dont vous vous meurtrissez.
Il me cogna avec.

LXXV

Conversation de gitans :
– Pour contourner,
prends la rue du milieu ;
tu n'y arriveras jamais.

LXXVI

C'est la langue qui donne le ton,
ni plus fort, ni plus doux ;
qu'elle soit ton seul compagnon.

LXXVII

Tartarin à Königsberg !
Le poing sur la joue,
il parvint à tout savoir.

LXXVIII

Épurez l'or en coupelle,
et burinez lire et arc,
non en bijou, mais en monnaie.

LXXIX

De la romance castillane
ne cherche pas le sel typique ;
mieux que la vieille romance,
poète, le chant des filles.
Laisse-lui ce que tu ne peux
lui ôter : sa mélodie
de chant qui chante et raconte
un hier qui est un encore.

LXXX

Concepto mundo y lirondo
suele ser cáscara hueca ;
puede ser caldera al rojo.

LXXXI

Si vivir es bueno,
es mejor soñar,
y mejor que todo,
madre, despertar.

LXXXII

No el sol, sino la campana,
cuando te despierta, es
lo mejor de la mañana.

LXXXIII

¡Qué gracia! En la Hesperia triste,
promontorio occidental,
en este cansino rabo
de Europa, por desollar,
y en una ciudad antigua,
chiquita como un dedal,
¡el hombrecillo que fuma
y piensa, y ríe al pensar :
cayeron las altas torres ;
en un basurero están
la corona de Guillermo,
la testa de Nicolás!

Baeza, 1919

LXXXIV

Entre las brevas soy blando ;
entre las rocas, de piedra.
¡Malo!

LXXXV

¿Tu verdad? No, la Verdad,
y ven conmigo a buscarla.
La tuya, guárdatela.

LXXXVI

Tengo a mis amigos
en mi soledad ;

LXXX

Un concept pur et simple
est souvent une coque bien creuse ;
il peut être un chaudron rouge

LXXXI

S'il est bon de vivre,
mieux est de rêver,
et mieux que tout,
mère, de s'éveiller.

LXXXII

Non le soleil, mais le clocher,
est, s'il t'éveille,
le meilleur de la matinée.

LXXXIII

Qu'il est drôle, dans la triste Hespérie,
promontoire occidental,
dans cette queue éreintée
de l'Europe, non encore dépouillée,
et dans une ville ancienne,
petite comme dé à coudre,
le bonhomme qui fume,
et pense, et rit en pensant :
les plus hautes tours s'écroulent ;
dans la même décharge se trouvent
la couronne de Guillaume
et la tête de Nicolas !

Baeza, 1919

LXXXIV

Parmi les figues je suis tendre ;
parmi les roches, de pierre.
Mauvais !

LXXXV

Ta vérité ? Non, la Vérité,
et viens avec moi la chercher.
La tienne, garde-la pour toi.

LXXXVI

Mes amis je les ai
dans ma solitude ;

cuando estoy con ellos
¡qué lejos están!

LXXXVII

¡Oh Guadalquivir !
Te vi en Cazorla nacer ;
hoy, en Sanlúcar morir.
Un borbollón de agua clara,
debajo de un pino verde,
eras tú, ¡qué bien sonabas !
Como yo, cerca del mar,
río de barro salobre,
¿sueñas con tu manantial ?

LXXXVIII
El pensamiento barroco
pinta virutas de fuego,
hincha y complica el decoro.

LXXXIX

Sin embargo...
—Oh, sin embargo,
hay siempre un ascua de veras
en su incendio de teatro.

XC

¿Ya de su color se avergüenzan
las hojas de la albahaca,
salvias y alhucemas ?

XCI

Siempre en alto, siempre en alto.
¿Renovación ? Desde arriba.
Dijo la cucaña al árbol.

XCII

Dijo el árbol : Teme el hacha,
palo clavado en el suelo :
contigo la poda es tala.

lorsque avec eux je suis,
combien ils sont loin !

LXXXVII

Oh Guadalquivir !
À Cazorla, je t'ai vu naître ;
aujourd'hui, à Sanlucar mourir.
Tu étais
un bouillonnement d'eau claire,
sous un pin vert,
Quel beau son le tien alors !
Et, près de la mer,
fleuve de boue saumâtre,
rêves-tu comme moi de ta propre
source ?

LXXXVIII

La pensée baroque
peint des copeaux de feu,
boursoufle et complique la décence.

LXXXIX

Et cependant...
— Oh, cependant,
il y a toujours une braise véritable
dans son incendie de théâtre.

XC

Rougissent-elles désormais de leur couleur
les feuilles du basilic,
les sauges et l'aspic ?

XCI

En hauteur toujours, en hauteur toujours.
Renouvellement ? Du haut vers le bas.
Dit le mât de cocagne à l'arbre.

XCII

L'arbre dit : Crains la hache,
bâton planté dans le sol :
chez toi, la taille est coupe.

XCIII

¿Cuál es la verdad? ¿El río
que fluye y pasa
donde el barco y barquero
son también ondas de agua?
¿O este soñar del marino
siempre con ribera y ancla?

XCIV

Doy consejo, a fuer de viejo :
nunca sigas mi consejo.

XCV

Pero tampoco es razón
desdeñar
consejo que es confesión.

XCVI

¿Ya sientes la savia nueva?
Cuida, arbollo,
que nadie lo sepa.

XCVII

Cuida de que no se entere
la cucaña seca
de tus ojos verdes.

XCVIII

Tu profecía, poeta.
—Mañana hablarán los mudos :
el corazón y la piedra.

XCIX

—¿Mas el arte ?...
—Es puro juego,
que es igual a pura vida,
que es igual a puro fuego.
Veréis el ascua encendida.

XCIII

Quelle est la vérité ? Le fleuve
qui coule et passe,
où bateau et bateau
sont aussi des ondes d'eau ?
O ce rêve du marin,
toujours de rive et d'ancre ?

XCIV

Comme je suis vieux, je conseille :
ne suis jamais mon conseil.

XCV

Mais ce n'est davantage raison
de mépriser
le conseil qui est confession.

XCVI

Ressens-tu déjà la sève nouvelle ?
Procure, mon petit arbre,
que personne ne le sache.

XCVII

Veille à ce que le mât sec
n'ait vent
de tes yeux verts.

XCVIII

Ta prophétie, poète :
—Demain parleront les muets :
le cœur et la pierre.

XCIX

—Mais alors l'art?...
—C'est un pur jeu,
qui est égal à une pure vie,
qui est égale à un pur feu.
Vous verrez la braise en flammes.

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-apprehension*

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'affectivité*

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 transcendantale*

ALBINO LANCIANI, *Infini mathématique et infini 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 transcendantal 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'époche 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'épochè 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)

N° 14 – 2015

RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA, *Sur l'intermédiation*

STÉPHANE FINETTI, *Le concept finkien d'Aufhebung*

PABLO POSADA, *Phénoménalité pure et démultiplication de la concrècence*

GEORGY CHERNAVIN, *L'architectonique flexible de la phénoménologie*

MARC RICHIR, *Quatre essais sur l'origine transcendante des phénomènes*

ROBERT ALEXANDER, *De la cont(r)actibilité. Exercices d'agilité phénoménologique*

ALEXANDER SCHNELL, *Considérations sur l'inconscient phénoménologique*

JOËLLE MESNIL, « *Constructions* » spéculatives et « *constructions* » phénoménologiques dans l'espace de la psychothérapie

TETSUO SAWADA, *Idéal et Verstiegenheit dans la psychose*

FLORIAN FORESTIER, *De la connaissance philosophique*

JÜRGEN TRINKS, *Pour une description phénoménologique des poèmes (II)*

SARA PAIN, *Notes sur poésie et philosophie*

* * *

ANTONIO MACHADO, *Problèmes de la lyrique et autres essais* (textes présentés par Fernando Comella et traduits par Fernando Comella et Pablo Posada)

HELMUTH PLESSNER, *Sur l'anthropologie de la musique* (traduit et introduit par Patrick Lang)

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 lévinasiennne* 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 €

Scissors

Bulletin de commande et d'abonnement

Nom Prénom

Adresse

For more information, contact the Office of the Vice President for Research and the Office of the Vice President for Student Affairs.

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

Gérard BORDE
14 rue Le Mattre

17 Rue Le Matre

