

**Annales de Phénoménologie –**

**Nouvelle Série**

**Annalen der Phänomenologie –**

**Neue Reihe**

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

*Fondateur de la revue/Gründer der Zeitschrift* : Marc Richir (†)

*Directeur de la publication/Verantwortlicher Herausgeber* : Alexander Schnell

*Secrétariat de rédaction et commandes/Sekretariat und Bestellungen* :

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

Comité de rédaction/Redaktionsbeirat : Sacha Carlson, Guy van Kerckhoven, Patrice Loraux, Antonino Mazzù, Alexander Schnell (Directeur de publication/Herausgeber)

Revue éditée par l'Association pour la Promotion de la Phénoménologie.

Diese Zeitschrift wird von der Association pour la Promotion de la Phénoménologie herausgegeben.

*Siège social/Eingetragener Sitz* :

A.P.P.

2 route des Marnières

F-89500 Dixmont

**Avertissement :**

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

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

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

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

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

*Les manuscrits peuvent être envoyés au Secrétariat de Rédaction.*

*La Revue n'en est pas responsable.*

*Manuskripte können an das Sekretariat geschickt werden.*

*Die Zeitschrift haftet hierfür nicht.*

**Annales de Phénoménologie – Nouvelle Série**

**Annalen der Phänomenologie – Neue Reihe**

**2017**

## SOMMAIRE

<i>Le concept finkien de dépré-sentation</i>	5
STÉPHANE FINETTI	
<i>Le poids et l'évasion. Trajet de Levinas</i>	32
ROBERT HUGO ZIEGLER	
<i>Richir avec Fichte. Remarques sur la première interprétation richirienne de la Doctrine de la Science (1794/1795)</i>	63
SACHA CARLSON	
<i>S'affecter aux lisières. Hyperbole et affectivité archaïque</i>	92
PABLO POSADA VARELA	
<i>Ipséité, singularité et subjectivité</i>	109
ALEXANDER SCHNELL	
<i>Les structures imaginaires et phantastiques de l'intersubjectivité</i>	125
ISTVÁN FAZAKAS	
<i>La notion d'existential symbolique chez Marc Richir : Vers un nouveau réalisme phénoménologique en psychopathologie</i>	144
JOËLLE MESNIL	
<i>Une lecture de L'origine de la géométrie</i>	179
FLORIAN FORESTIER	
<i>Esquisse d'une épistémologie phénoménologique</i>	190
RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA	
<i>Particularisme et action directe. Notes de phénoménologie sociale</i>	208
JOSÉ ORTEGA Y GASSET	

## Le concept finkien de déprésentation

STÉPHANE FINETTI

### INTRODUCTION

Dans<sup>1</sup> le § 4 de la *Preisschrift* (1928) et dans le § 9 de *Présentification et image* (1929), Fink introduit un nouveau concept pour rendre compte des intentionnalités « qui, comme les rétentions, les protentions et les apprésentations, constituent les horizons vivants d'une présence de vécu »<sup>2</sup> :

Ce ne sont ni des présentations ni des présentifications, nous les nommerons, si l'on peut risquer l'expression, des déprésentations [*Entgegenwärtigungen*]<sup>3</sup>.

Que signifie ce néologisme, formé du préfixe « dé- » [*Ent-*] et du nom « présentation » [*Gegenwärtigung*] ? Les dé-présentations sont-elles des modifications des présentations et, dans ce cas, en quoi diffèrent-elles des présentifications [*Ver-gegenwärtigungen*] ? Faut-il les identifier aux modifications rétentionnelles, protentionnelles et apprésentatives ou bien doit-on leur attribuer une acception plus ample et plus profonde ? Quelles sont enfin les sources philosophiques de ce nouveau concept et qu'apporte-t-il de nouveau à l'analyse phénoménologique de l'intentionnalité d'horizon ?

Pour répondre à ces questions, nous entreprendrons une démarche en trois temps. En premier lieu, nous nous concentrerons sur la conscience d'horizon du passé. Nous analyserons d'abord la manière dont le § 4 de la *Preisschrift* et le § 9 de *Présentification et image* redéfinissent la conscience

---

<sup>1</sup> Pour citer les œuvres de Eugen Fink, nous ferons usage des abréviations suivantes : PW 1 = *Phänomenologische Werkstatt, Teilband 1 : Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, Freiburg, K. Alber, 2006 ; PW 2 = *Phänomenologische Werkstatt, Teilband 2 : Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, Freiburg, K. Alber, 2008 ; *Phaen 21* = *Studien zur Phänomenologie* (1930-1939), Den Haag, M. Nijhoff, 1966 (*Phaenomenologica* n° 21) ; tr. fr. de D. Frank, *De la phénoménologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1974 ; WuE = *Welt und Endlichkeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990 ; SaW = *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960 ; tr. fr. de H. Hildenbrand et de A. Lindenberg, *Le jeu comme symbole du monde*, Paris, Ed. de Minuit, 1966. Sauf mention contraire, les traductions sont de l'auteur de cet article.

<sup>2</sup> PW 1, p. 114 et *Phaen 21*, p. 22 ; tr. fr. p. 37.

<sup>3</sup> PW 1, p. 114 et *Phaen 21*, p. 22 ; tr. fr. p. 37 [trad. de D. Franck modifiée].

réentionnelle comme déprésentation en l'opposant à la présentification du ressouvenir. Nous nous interrogerons ensuite sur la thèse de l'inconvertibilité de l'horizon de passé en ressouvenirs, que Fink expose dans les §§ 15-16 de *Présentification et image* et dans ses notes de recherche. Nous montrerons qu'elle conduit Fink à mettre au jour une forme de déprésentation du passé plus radicale (que la déprésentation réentionnelle), dont les origines sont à la fois husserliennes et heideggériennes. En deuxième lieu, nous chercherons à cerner le concept finkien de déprésentation dans toute son ampleur. Nous montrerons qu'il permet à Fink de penser de manière systématique une pluralité de formes d'intentionnalité d'horizon qui relèvent de la phénoménologie du temps, de l'espace et de la *phantasia*. Outre la déprésentation du passé, nous analyserons plus précisément les déprésentations du futur, de l'espace et du possible. Nous examinerons la manière dont elles s'intègrent et permettent à Fink de rendre compte de deux formes de constitution : celle du monde et celle de notre être-au-monde. En troisième lieu, nous expliciterons les implications ontologiques du concept finkien de déprésentation. Nous montrerons que les déprésentations sont déjà pensées par le jeune Fink comme un jeu ontologique et, plus précisément, comme « jeu-du-monde » [*Weltspiel*]. Certes, ce dernier n'a pas encore tous les traits que Fink lui attribuera dans *Monde et finitude* (1949) et dans *Le jeu comme symbole du monde* (1960). À côté des traits qui ancrent le jeu ontologique des déprésentations dans l'idéalisme méontique, il sera néanmoins possible de mettre au jour des traits qui préludent à la cosmologie que Fink développera après la guerre.

#### LA DÉPRÉSENTATION DU PASSÉ

Dans le § 4 de la *Preisschrift* et dans le § 9 de *Présentification et image*, Fink redéfinit la conscience réentionnelle en l'opposant au ressouvenir. Ce dernier est un acte de présentification [*Ver-gegenwärtigung*] : il modifie de façon reproductive une présentation passée et rend ainsi à nouveau présent l'objet qui, en elle, était originellement présent. La réention, au contraire, n'a pas d'objet : elle constitue un horizon de passé non-objectif. De même, elle n'est pas un acte objectivant, mais une conscience d'horizon non-objectivante. Elle consiste à modifier de façon temporelle une présentation impressionnelle et à rendre ainsi non-présent (passé) ce qui, en elle, est originellement présent. Fink la redéfinit par conséquent comme déprésentation [*Ent-gegenwärtigung*] :

L'intention rétentionnelle n'a pas le caractère d'un présenter mais d'un *dé-présenter* [*Ent-gegenwärtigen*], d'un *oubli* [*Vergessen*]; elle est dans son essence la plus authentique régression continue de ce qui est impressionnellement conscient dans l'horizon du passé<sup>4</sup>.

La rétention est une déprésentation [*Ent-gegenwärtigung*] au sens où elle accomplit l'opération inverse de la présentification [*Ver-gegenwärtigung*] du ressouvenir : au lieu de rendre à nouveau présent le passé sur le mode du « comme si », elle fait sombrer le présent impressionnel dans le passé. Elle en est l'« oubli » [*Vergessen*].

Tout en s'opposant à la présentification du ressouvenir, la déprésentation rétentionnelle lui est néanmoins complémentaire. C'est en effet l'oubli qui rend possible le ressouvenir : c'est seulement parce que le présent impressionnel est déprésenté rétentionnellement et sombre ainsi dans l'horizon du passé, qu'il peut être rendu à nouveau présent sur le mode du « comme si » par la présentification du ressouvenir. Ce dernier n'est autre que l'« entrée » [*Hineingehen*] dans l'horizon du passé rétentionnel : il est la « présentation » (sur le mode « du comme si ») « d'un déprésenté » [*Gegenwärtigung eines Entgegenwärtigten*]<sup>5</sup>. *Vice versa*, la présentification du ressouvenir est l'acte par lequel la déprésentation rétentionnelle obtient son remplissement :

[...] une rétention se remplit [*erfüllt sich*] dans un ressouvenir<sup>6</sup>.

La caractérisation finkienne de la déprésentation du passé comme opération inverse et complémentaire de la présentification du ressouvenir a-t-elle cependant un caractère définitif ? La déprésentation du passé est-elle, en d'autres termes, toujours ancrée dans un présent impressionnel préalable, que le ressouvenir n'aurait plus qu'à rendre à nouveau présent sur le mode du « comme si » ?

Si c'était le cas, il y aurait une correspondance parfaite entre la déprésentation du passé et la présentification du ressouvenir : en tant que modification temporelle d'un présent impressionnel, tout passé déprésenté pourrait en principe être rendu à nouveau présent dans un ressouvenir et toute déprésentation du passé pourrait en principe être remplie par un ressouvenir. Il y aurait, en d'autres termes, une convertibilité [*Einlösbarkeit*] en principe totale du passé déprésenté en passé présentifié. Or, comme le montre Fink dans les §§ 15-16 de *Présentification et image*

<sup>4</sup> PW 1, p. 114 et *Phaen* 21, p. 23 ; tr. fr. p. 38.

<sup>5</sup> PW 1, p. 114 et *Phaen* 21, p. 24 ; tr. fr. p. 39 [trad. de D. Franck modifiée]. Cf. aussi la note Z-VI, 32b, in PW 1, p. 349, qui permet de préciser le sens du passage cité.

<sup>6</sup> PW 1, p. 114 et *Phaen* 21, p. 24; tr. fr. p. 39.

et dans les notes Z-VI, 29a-30b, il n'en est rien<sup>7</sup>. Une fois qu'un ressouvenir a été institué, son « intention re-mémorante » peut en effet procéder dans deux directions opposées : soit « avancer dans une sériation continue de souvenirs [...] jusqu'au présent »<sup>8</sup>, soit reculer « dans une sériation continue de souvenirs » vers le commencement du flux de vécus. Dans le premier cas, rien ne s'oppose *de jure* à la réussite de cette tentative, bien que *de facto* elle ne puisse réussir : en effet,

[...] la plupart du temps, nous n'avons dans le souvenir que d'assez petites séquences de continuation réelle, conformément à l'intérêt du vécu de souvenir. L'intention saute [*springt*] souvent pour ainsi dire par-dessus les « lieux morts » [*über „tote Stellen“*], par-dessus des « trous » [*über „Löcher“*] dans le monde du souvenir lui-même<sup>9</sup>.

Dans le deuxième cas, la tentative est par principe vouée à l'échec. En effet, la « chaîne des souvenirs toujours plus reculés [...] n'atteint jamais un 'commencement' de la conscience »<sup>10</sup> : le flux de vécus est sans fin [*endlos*]. Cela ne signifie pas que la chaîne des souvenirs soit « infinie » [*unendlich*]<sup>11</sup> : elle « s'interrompt », au contraire, « en se perdant dans une impénétrable obscurité » [*unwegsames, undurchdringliches Dunkel*]. L'« absence de fin » [*Endlosigkeit*] du passé n'est autre qu'une « obscurité précédant tout re-souvenir possible » [*ein aller möglichen Wiedererinnerung vorausliegendes Dunkel*]<sup>12</sup>. Le passé le plus lointain, le passé de naissance, est par principe inconvertible [*uneinlösbar*] en ressouvenirs : c'est un passé immémorial. Fink reformule ainsi (en partie) l'« obscure thèse husserlienne de l'absence de fin [*Endlosigkeit*] du flux de vécus »<sup>13</sup> comme « thèse de l'inconvertibilité de l'horizon de passé en re-souvenirs »<sup>14</sup>.

Quelles sont les implications de cette thèse pour la théorie finkienne des dépré-sentations ? Fink les explicite dans ses notes de recherche. La note Z-IV, 9b, par exemple, montre que l'inconvertibilité de l'horizon de passé en

<sup>7</sup> Cf. *Phaen* 21, pp. 36-39 ; tr. fr. p. 51-53 et PW 1, p. 348 (nous ne pouvons citer aucun passage de la *Preisschrift*, car la thèse de l'inconvertibilité de l'horizon de passé en ressouvenirs n'y avait pas encore été établie par Fink).

<sup>8</sup> *Phaen* 21, p. 37 ; tr. fr. p. 51.

<sup>9</sup> *Phaen* 21, p. 37 ; tr. fr. p. 51.

<sup>10</sup> *Phaen* 21, p. 38 ; tr. fr. p. 52.

<sup>11</sup> *Phaen* 21, p. 38 ; tr. fr. p. 52.

<sup>12</sup> *Phaen* 21, p. 38 ; tr. fr. p. 52.

<sup>13</sup> PW 1, p. 348 : « L'obscure thèse husserlienne de l'absence de fin du flux de vécus n'a jusqu'à présent pas encore eu toutes ses répercussions » [*Husserls dunkle These der Endlosigkeit des Erlebnisstromes hat bis heute noch nicht die volle Auswirkung gefunden*].

<sup>14</sup> *Phaen* 21, p. 38 ; tr. fr. pp. 52-53.

ressouvenir implique un passé plus originaire que celui qui se constitue dans les rétentions (ou souvenirs primaires) et qui se reconstitue dans les ressouvenirs :

Pour chaque moi concevable il existe un prépassé [*Vorvergangenheit*] au sens d'un horizon, qui n'est pas convertible [*einlösbar*] par ressouvenir [*Wiedererinnerung*]. Ce prépassé n'est pas un intervalle se trouvant là à l'avance, mais le phénomène ekstatique du passé, qui seul rend possible le fait que le présent puisse se modifier. Le fait qu'il ait ici la forme du pré-passé [*Vorvergangenheit*] dépend du fait que je dois comprendre le « souvenir plus précoce » [*frühste Erinnerung*] comme un présent (qui est passé [*vergangen*])<sup>15</sup>.

Le passé immémorial est un pré-passé qui précède non seulement le passé objectif du ressouvenir, mais aussi le passé pré-objectif des rétentions, qui sont des modifications du présent impressionnel. Le passé immémorial est, en ce sens, un « passé qui n'a jamais été présent »<sup>16</sup>.

La thèse de l'inconvertibilité de l'horizon de passé en ressouvenirs implique en deuxième lieu une forme de déprésentation du passé plus originaire que la déprésentation rétentionnelle. Le § 4 de la *Preisschrift* et le § 9 de *Présentification et image* anticipaient déjà cet approfondissement du concept de déprésentation lorsqu'ils soulignaient le caractère provisoire de leurs analyses et annonçaient l'exigence d'une « analyse concrète des déprésentations » (à réaliser dans la troisième section de la *Preisschrift*) ou d'une « analyse plus fine des déprésentations » (à réaliser dans la deuxième partie de *Présentification et image*)<sup>17</sup>. Pareillement, la conclusion du § 9 de *Présentification et image* avançait déjà l'idée d'une déprésentation du pré-passé lorsqu'elle précisait : « le passé comme phénomène unitaire-horizontale est temporalisé dans la dé-présentation qui lui correspond et de telle manière qu'il possède le caractère essentiel de l'obscurité sur fond de laquelle peuvent se produire des reliefs plus ou moins affectifs »<sup>18</sup>. Ce n'est cependant que dans les notes de recherche où il ébauche la deuxième partie

---

<sup>15</sup> PW 1, p. 213: « Für jedes erdenkliche Ich existiert eine Vorvergangenheit im Sinne eines Horizontes, der nicht durch Wiedererinnerung einlösbar ist. Diese Vorvergangenheit ist ja nicht eine vorausliegende Strecke, sondern ist das ekstatische Phänomen der Vergangenheit, das allererst ermöglicht, daß Gegenwart sich abwandeln kann. Daß sie hier die Gestalt der Vor-vergangenheit hat, liegt daran, daß ich die „frühste Erinnerung“ als eine „Gegenwart“ (die vergangen ist) auffassen muß ».

<sup>16</sup> M. Richir, *Temps, espace et monde chez le jeune Fink*, in N. Depraz et M. Richir (éd.), *Eugen Fink. Actes du colloque de Cerisy-La-Salle 23-30 juillet 1994*, Amsterdam, Rodopi, 1997, p. 29.

<sup>17</sup> PW 1, p. 114 et *Phaen* 21, p. 25 ; tr. fr. p. 39.

<sup>18</sup> *Phaen* 21, pp. 25-26 ; tr. fr. p. 40 [trad. de D. Franck modifiée].

de *Présentification et image* que Fink met véritablement en œuvre cet approfondissement. Dans la note Z-V, VI/39a-b, par exemple, il déclare :

Dans « Présentification et image I », la distinction entre dépré-sentation et dépré-sentation « remplie » n'a pas été nettement établie. Il y a des raisons profondes à cela. C'est seulement au niveau des problèmes marginaux du temps rempli que le temps « non rempli » peut être ressorti méthodiquement. L'identification de la rétention, de la protention, de l'appré-sentation et de la dépré-sentation est tout à fait provisoire<sup>19</sup>.

Fink remet ici en question l'identification énoncée dans le § 4 de la *Preisschrift* et dans le § 9 de *Présentification et image* entre, d'une part, les dépré-sentations et, d'autre part, les rétentions, les protentions et les apprésentations. Ces dernières ne sont que des « dépré-sentations remplies » [*gefüllte Entgegenwärtigung*]<sup>20</sup> ou, mieux, des dépré-sentations susceptibles d'être remplies dans une présentification. C'est par exemple le cas de la dépré-sentation rétentionnelle, qui est susceptible d'être remplie dans la présentification du ressouvenir. Dans leur acception la plus radicale et la plus authentique, les dépré-sentations sont cependant vides : elles ne peuvent par principe être remplies par une présentification correspondante. C'est par exemple le cas de la dépré-sentation de l'horizon du pré-passé, qui est par principe inconvertible en ressouvenirs. À ce niveau, la dépré-sentation ne doit donc plus être pensée à partir de son ancrage dans un présent impressionnel préalable : contrairement à la rétention, elle ne peut plus être considérée comme la modification d'une présentation impressionnelle. La thèse de l'inconvertibilité de l'horizon de passé en ressouvenirs conduit Fink à mettre au jour une acception de dépré-sentation qui déjoue tout « présentialisme » [*Präsentialismus*]<sup>21</sup> : la dépré-sentation d'un passé qui n'a jamais été présent. De même, dans les notes intitulées *Sur la théorie eidétique de l'oubli*<sup>22</sup>, elle conduit Fink à mettre au jour un oubli plus radical que toute modification rétentionnelle : l'oubli d'un passé qui n'a jamais été présent. Cette dépré-sentation (ou oubli) ultime du passé rend possible aussi

---

<sup>19</sup> Z-V, VI/39a, in PW 1, pp. 315-316 : « In „*Vergengewärtigung und Bild I*“ ist nicht scharf unterschieden zwischen *Entgegenwärtigung* und „gefüllter“ *Entgegenwärtigung*. Dies hat seine tieferen Gründe. Erst an den Randproblemen der gefüllten Zeit ist die „ungefüllte“ methodisch abzuheben. Die Gleichsetzung von *Retention*, *Protention*, *Appräsentation* und *Entgegenwärtigung* ist ganz vorläufig ». Cf. aussi Z-VII, XVII/2a, in PW 1, p. 33.

<sup>20</sup> Cf. aussi Z-IV, 9a, Z-V, VI/39a-b et Z-VII, XVII/2a (1930).

<sup>21</sup> Cf. la note Z-VII, X/7a.

<sup>22</sup> Cf. par exemple, PW 1, p. 26-27, 68, 212-213, 430-431. Cf. à ce propos, G. van Kerckhoven, *Mundanisierung und Individuation bei Edmund Husserl und Eugen Fink*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003, p. 92-93.

bien la présentification du ressouvenir que la déprésentation rétentionnelle (ou oubli rempli) : dans les termes de la note Z-V, VI/39b, « le souvenir [*Erinnerung*] se fonde sur l'oubli [*Vergessen*], l'oubli même sur l'oubli non-rempli de la déprésentation de passé [*Vergangenheitsentgegenwärtigung*] »<sup>23</sup>.

Cet approfondissement du concept finkien de déprésentation et, avant tout, son introduction se situent dans le prolongement des recherches husserliennes sur le temps. Comme Fink le rappelle dans le § 9 de *Présentification et image*, l'élaboration du concept de déprésentation du passé présuppose en effet le concept husserlien de conscience rétentionnelle exposé dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1905)<sup>24</sup>. C'est cependant surtout dans les *Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps* (1917/18), dont Husserl avait confié à Fink le remaniement à la fin des années 1920, que se trouvent les prémisses de l'introduction et de l'approfondissement du concept finkien de déprésentation. Dans le § 1 du texte n° 4, intitulé *Sur la phénoménologie des phénomènes d'évanouissement*, par exemple, Husserl redéfinit la modification « rétentionnelle » qui a lieu dans la sphère pré-immanente du processus originaire en termes d'« évanouissement » [*Abklang*]<sup>25</sup> :

C'est une modification continue de la conscience du même, [...], qui lui confère noématiquement un mode continûment nouveau du passé. Mais cela n'est pas encore le passé objectif, qu'on ne doit pas introduire ici subrepticement. Peut-être le mieux est-il de ne pas parler dans cette sphère de passé pur et simple, mais d'évanouissement du présent, ou de la modification du s'évanouir<sup>26</sup>.

La modification « rétentionnelle » des noyaux originaires du processus originaire consiste dans leur évanouissement et, plus précisément, dans un évanouissement du présent [*Abklang der Gegenwart*]. De même, Husserl redéfinit dans les *Manuscrits de Bernau* la modification rétentionnelle en termes d'« évidement » [*Entleerung* ou *Entfüllung*] : l'évanouissement du présent est en même temps un évidement continu de son intuitivité<sup>27</sup>. Le

<sup>23</sup> PW 1, p. 316 : « [...] *Erinnerung gründet im Vergessen, Vergessen selbst im ungefüllten Vergessen der Vergangenheitsentgegenwärtigung* ». Cf. aussi la note Z-V, IV/10b.

<sup>24</sup> Cf. *Phaen* 21, p. 22 ; tr. fr. p. 37.

<sup>25</sup> Cf. à ce sujet, A. Schnell, *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, Hildesheim, G. Olms, 2004, pp. 206-210.

<sup>26</sup> Edmund Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001 (*Husserliana-Gesammelte Werke XXXIII*, abrégé dorénavant *Hua XXXIII*), p. 65 ; tr. fr. de J.-F. Pestureau et de A. Mazzù, *Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps*, Grenoble, Millon, 2010, p. 74.

<sup>27</sup> Cf. *Hua* XXIII, p. 74 ; tr. fr. p. 80.

concept de déprésentation introduit par Fink dans le § 4 de la *Preisschrift* et dans le § 9 de *Présentification et image* se situe dans le prolongement de la redéfinition husserlienne de la « rétention » comme évanouissement du présent et comme évidement.

Bien que Fink n'y procède pas à son tour, on peut considérer les *Manuscrits de Bernau* également comme une prémisse de son approfondissement du concept de déprésentation<sup>28</sup>. Husserl y repense en effet la présentation originale comme remplissement de la conscience « protentionnelle »<sup>29</sup>, qu'il redéfinit à son tour comme tendance « positive » vers l'horizon ouvert du futur proche et, plus radicalement, du futur lointain indifférencié : la conscience « protentionnelle » consiste à tendre vers quelque chose qui vient vers elle [*auf etwas hin*], qui s'en rapproche. La « rétention », que Husserl redéfinit comme évidement, devient ainsi la « rétention » d'une « protention remplie » et s'avère consister dans une tendance « négative » vers l'horizon du passé proche et, plus radicalement, du passé lointain indifférencié : la conscience « rétentionnelle » tend vers quelque chose qui s'éloigne [*von etwas weg*] d'elle. Husserl conçoit dès lors le processus original comme une double tendance [*Tendenz*] – positive et négative, remplissante et évidante – dont la conscience des noyaux originaux constitue la limite :

[...] une conscience qui n'est proprement ni proche ni éloignée, mais qui, en tant que limite, <est> la proximité absolue (maximum de proximité) et le minimum de l'éloignement<sup>30</sup>.

De manière semblable à ce que fera Fink, Husserl ne pense plus ici l'évidement et le remplissement à partir d'une présentation originale préalable, mais l'évidement et le remplissement comme conditions de possibilité de toute présentation originale.

---

<sup>28</sup> Fink adresse à la phénoménologie husserlienne du temps et, en particulier, aux *Manuscrits de Bernau* de nombreuses critiques : cf. A. Schnell, *La phénoménologie du temps d'Eugen Fink*, in *Annales de phénoménologie* n° 7 (2008), pp. 79-82. Dans la note B-III 16, par exemple, il critique leur « présentialisme » et leur oppose sa théorie des déprésentations. À la lumière de la littérature secondaire actuelle, cependant, la critique du présentialisme que Fink adresse aux *Manuscrits de Bernau* apparaît excessive : cf. A. Schnell, *La phénoménologie du temps d'Eugen Fink*, *op. cit.*, p. 80 (note 15) et A. Schnell, *Temps et phénomène*, *op. cit.*, p. 209 (note 64). Si l'on tient compte des acquis novateurs des *Manuscrits de Bernau*, ces derniers s'avèrent constituer au contraire une prémisse de l'introduction et de l'approfondissement du concept finkien de déprésentation : outre les ouvrages cités d'A. Schnell, cf. à ce propos, R. Bruzina, *The revision of the Bernau Time-Consciousness Manuscripts : New Ideas – Freiburg, 1930-1933*, in *Alter* n° 2 (1994), p. 368 sq.

<sup>29</sup> Cf. *Hua* XXXIII, p. 7 ; tr. fr. p. 35.

<sup>30</sup> *Hua* XXXIII, p. 39 ; tr. fr. p. 57.

Si le concept finkien de dépréparation du passé constitue une reprise et une radicalisation du concept husserlien d'évidement [*Entleerung* ou *Entfüllung*], il tire son inspiration surtout de la phénoménologie heideggérienne du temps. Dans la note Z-I, 28a-b et dans le texte n° 9 du groupe M-II, par exemple, Fink fait remonter expressément à *Être et temps* le concept d'oubli dont il fait usage pour penser la dépréparation ultime du passé :

Cf. pour cela Heidegger, « *Sein und Zeit* », p. 339 : « [...] le *ressouvenir* n'est possible que sur la base de l'oubli ». Bien que chez Heidegger cette proposition se trouve dans un autre contexte, qui vise l'unité ekstasique horizontale de la temporalité impropre, une réévaluation dans un sens *constitutif*-transcendental est pourtant possible : l'oubli signifie alors la « donation » du passé affectivement-mort, dans lequel passe toute modification rétentionnelle<sup>31</sup>.

L'oubli, qui dans *Être et temps* caractérise la temporalisation impropre du *Dasein*, devient chez Fink la dépréparation de l'horizon du passé lointain (affectivement mort), qui rend possible aussi bien la modification rétentionnelle que le *ressouvenir*. De même, Fink fait appel dans les notes Z-I, 145-146 au concept heideggérien de projet [*Entwurf*] pour ébaucher une « analytique temporelle des dépréparations »<sup>32</sup>. Après avoir reconnu le caractère formel de son analytique du temps, il distingue les dépréparations des rétentions et des protentions. Il caractérise dès lors chaque dépréparation comme « projet horizontal » [*Horizontal-entwurf*] : chacune projette en effet l'horizon dans lequel peut avoir lieu une modification du présent. « La dépréparation du 'passé' », par exemple, « est [...] le projet de l'horizon [*Entwurf des Horizontes*] dans lequel le 'présent' peut se modifier [...] »<sup>33</sup> rétentionnellement.

Bien qu'il se réfère à l'ontologie fondamentale d'*Être et temps*, c'est surtout la « métontologie » de Heidegger qui permet à Fink de préciser son concept de dépréparation<sup>34</sup>. Fink reprend en effet à Heidegger les concepts de transcendance [*Transzendenz*] et de *Schwingung* exposés dans le cours

<sup>31</sup> PW 1, pp. 26-27 et p. 430 : « Vgl. dazu Heidegger, „*Sein und Zeit*“, S. 339 : „*Wie die Erwartung erst auf dem Grunde des Gewärtigens möglich ist, so die Erinnerung auf dem Grunde des Vergessens*“. – Obwohl dieser Satz bei Heidegger in einem anderen Zusammenhang steht, die ekstatische horizontale Einheit der uneigentlichen Zeitlichkeit meint, so ist doch eine Umwertung in den transzendental-konstitutiven Sinn möglich: Vergessen bedeutet hier dann die „Gegebenheit“ der affektiv-toten Vergangenheit, in die alle retentionale Abwandlung übergeht ».

<sup>32</sup> PW 1, p. 94 : « *Zeitanalytik der „Entgegenwärtigungen“* ».

<sup>33</sup> PW 1, p. 97 : « *Die Entgegenwärtigung der „Vergangenheit“ ist [...] der Entwurf des Horizontes, in den hinein „Gegenwart“ sich „abwandeln“ kann [...]* ».

<sup>34</sup> Cf. à ce sujet A. Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini*, Paris, Vrin, 2005, p. 147-191 et A. Schnell, *La phénoménologie du temps d'Eugen Fink*, op. cit., p. 87-89.

*Fondements métaphysiques de la logique*, auquel il avait assisté en 1928. La dépré-sentation du passé consiste dans une forme de transcendance : elle « transcende » [*transzendiert*] tout objet de ressouvenir possible, qu'il soit transcendant ou immanent. Le « ce vers quoi » [*Woraufhin*] de cette forme de transcendance est l'horizon du pré-passé : la dépré-sentation ultime du passé transcende tout objet passé vers un horizon de passé inobjectivable. Tout comme les objets passés, le « ce vers quoi » de cette forme de transcendance peut être compris d'une double manière : soit comme horizon du monde passé, soit comme horizon du passé égologique. Dans les deux cas, la transcendance à l'œuvre dans la dépré-sentation s'avère être une forme d'oscillation du temps [*Zeitschwungung*]. La transcendance consiste en effet dans un « élan de temps » [*Zeitschwung*] : elle s'élançe [*schwingt*] au-delà et en deçà de tout objet de ressouvenir possible. En ce sens, elle oscille [*schwingt*] au-delà et en deçà du passé objectif, vers l'horizon inobjectivable du pré-passé. Par son concept de dépré-sentation, Fink parvient ainsi à repenser l'intentionnalité évidante du processus originaire comme forme de transcendance et comme mode d'oscillation du temps.

#### LA DÉPRÉSENTATION DU MONDE

De même que l'intentionnalité évidante n'est pour Husserl qu'une composante du processus originaire et que l'ekstase du passé n'est pour Heidegger qu'un mode de la temporalisation originaire, la dépré-sentation ultime du passé n'est pour Fink qu'un mode d'oscillation du temps [*Zeitschwungung*]<sup>35</sup>. Il nous faut examiner à présent ses autres modes.

Dans le § 4 de la *Preisschrift* et dans le § 9 de *Présentification et image* Fink redéfinit comme dépré-sentation non seulement la conscience rétentionnelle, mais aussi la conscience protentionnelle :

L'intention rétentionnelle n'a pas le caractère d'un présenter, mais d'un dé-présenter [...]. La protentionnalité est de même et primairement mise à distance [*Fernhaltung*]. Le protendu vers lequel incline le moi qui attend [*gewärtigend*] est, dans cette attente [*Gewärtigen*], précisément soustrait [*entriickt*]<sup>36</sup>.

À l'instar de l'intention rétentionnelle, l'intention protentionnelle est à son tour dépré-sentante : elle dépré-sente ce qui est originairement présent en lui conférant le caractère de l'avenir. Elle consiste ainsi dans une attente

<sup>35</sup> Comme nous le montrerons dans notre § 3, le parallélisme avec la temporalité ekstatique analysée par Heidegger ne concerne pas ici la temporalité [*Zeitlichkeit*] du *Dasein*, mais la temporalité [*Temporalität*] de l'être.

<sup>36</sup> *Phaen* 21, p. 23 ; tr. fr. p. 38 [trad. de D. Franck modifiée].

[*Gewärtigen*] (non-objectivante) de l'avenir. Fink reprend ici un autre concept heideggérien qui (comme celui d'oubli) caractérisait dans *Être et temps* la temporalité impropre de l'être-là. Dans la foulée, Fink donne deux caractérisations supplémentaires de la déprésentation protentionnelle : 1) elle consiste dans une mise à distance [*Fernhaltung*], dans la mesure où elle repousse l'avenir vers lequel elle tend ; 2) elle opère ainsi une soustraction [*Entriückung*] de l'avenir. En tant que telle, la conscience protentionnelle est la déprésentation du futur qui est à la base de la présentification du pro-souvenir [*Vor-erinnerung*].

Parallèlement au concept de déprésentation du passé, celui de déprésentation du futur subit dans les notes de recherche de Fink un approfondissement correspondant. Dans la note Z-IV, 23a, par exemple, Fink déclare : « passé et futur ne sont pas des intervalles 'convertibles' [*einlösbar*] »<sup>37</sup>. Il y a donc non seulement un pré-passé plus originaire que le passé rétentionnel, mais aussi un futur plus originaire que le futur protentionnel : un « futur qui ne sera jamais présent »<sup>38</sup> et qui demeure, partant, inconvertible en pro-souvenirs. Ce « futur à jamais immature »<sup>39</sup>, celui de la mort, implique une forme de déprésentation du futur plus originaire que la déprésentation protentionnelle ou l'attente [*Gewärtigen, Erwarten*]. Fink l'analyse dans la note Z-V, VI/39a dans les termes suivants :

[...] la déprésentation de futur n'est pas l'attendre [*Erwarten*] (attente [*Gewärtigen*]). L'attendre n'est cependant pas non plus un prosouvenir. Le prosouvenir n'est possible que sur le fondement de l'attendre. L'attendre lui-même est cependant fondé sur la déprésentation du futur<sup>40</sup>.

La déprésentation ultime du futur est la condition de possibilité de l'attente (ou, dans les termes de *Présentification et image*, de la déprésentation protentionnelle), qui est à son tour la condition de possibilité du pro-souvenir.

Avec les déprésentations ultimes du passé et du futur, nous n'épuisons pas encore tous les modes d'oscillation du temps. De même, nous ne pensons pas encore tous les horizons de temps. Le fait de mentionner la présentation originaire et la dimension du présent n'y changerait rien. Le

---

<sup>37</sup> Cf. Z-IV, 23a, in PW 1, p. 220 : « *Vergangenheit und Zukunft sind keine „einlösbaren“ Strecken* ».

<sup>38</sup> M. Richir, *Temps, espace et monde chez le jeune Fink*, op. cit., p. 30.

<sup>39</sup> Cf. M. Richir, *Temps, espace et monde chez le jeune Fink*, op. cit., p. 30.

<sup>40</sup> PW 1, p. 316: *Zukunftentgegenwärtigung ist nicht Erwarten (Gewärtigen). Erwarten ist aber auch nicht Vorerinnerung. / Vorerinnerung ist nur möglich auf dem Grunde des Erwartens. Erwartens selbst aber gründet in der Entgegenwärtigung der Zukunft.*

temps a en effet pour Fink davantage que trois dimensions. Il possède en outre la dimension de l'espace :

[...] l'« espace » se présente comme la quatrième dimension du temps. En d'autres termes, l'analyse de la « temporalité », dans la mesure où elle doit être temporalité du flux de vécus, temps transcendantal, n'est pas du tout séparable du moment de l'« espace »<sup>41</sup>.

Dans le § 4 de la *Preisschrift* et dans le § 9 de *Présentification et image*, Fink redéfinit ainsi comme déprésentation également l'apprésentation [*Appräsentation*]<sup>42</sup>. Comme nous l'apprend le § 18 de *Présentification et image*, il s'agit de la conscience des horizons interne et externe des objets présents, c'est-à-dire de l'espace [*Raum*] qui leur est co-présent. L'apprésentation est en ce sens la déprésentation de l'espace qui est à la base de tout souvenir-de-présent [*Gegenwartserinnerung*].

Comme pour les horizons du passé et du futur, l'horizon de l'espace est à son tour inconvertible en souvenirs-de-présent : dans les termes du § 19 de *Présentification et image*, il est impossible aux souvenirs de présent « d'épuiser par présentification la totalité de l'espace égologique »<sup>43</sup>. Ou encore, d'après la note Z-IV, 23a, il appartient au style de constitution de l'espace un « lointain » [*Ferne*] par principe « non convertibile en proximité [*Nähe*] »<sup>44</sup>. Il faut donc qu'il y ait un espace plus originaire que l'espace apprésenté : un espace co-présent qui n'est jamais présent, une « distance interne à la présence même »<sup>45</sup>. De là, l'approfondissement du concept de déprésentation que Fink met en œuvre par exemple dans la note V-I, 59 :

L'apprésentation n'est pas une présentification.

---

<sup>41</sup> Z-VI, 26a, in PW 1, p. 346 : « [...] zeigt sich der „Raum“ als die vierte Dimension der Zeit. M.a.W. die Analyse der „Zeitlichkeit“, sofern sie Zeitlichkeit des Erlebnisstromes sein soll, transzendente Zeit, ist gar nicht ablösbar vom Moment des „Raumes“ ».

<sup>42</sup> *Phaen* 21, p. 22 ; tr. fr. p. 37. N.B.: l'apprésentation dont il est ici question n'est pas celle en jeu dans l'*Einführung*.

<sup>43</sup> *Phaen* 21, p. 45 ; tr. fr. p. 60 : « Pour renforcer l'analogie avec le re-souvenir, nous pouvons dire par anticipation que tous les souvenirs de présent présupposent un monde déjà existant, et qu'il leur est en outre impossible d'épuiser par présentification la totalité de l'espace égologique comme il est impossible à des re-souvenirs de 'convertir' la totalité du passé ».

<sup>44</sup> Cf. Z-VI, 34a, PW 1, p. 350 : « Thèse (approuvée par Husserl le 15.9.29) : Au style de constitution apriorique de l'expérience de l'espace appartient un lointain [*Ferne*] non convertibile [*einlösbar*] en proximité [*Nähe*] » [*These (von Husserl gebilligt am 15.9.29). Zum apriorischen Konstitutionsstil der Raumerfahrung gehört eine nicht in Nähe einlösbare Ferne*].

<sup>45</sup> Cf. M. Richir, *Temps, espace et monde chez le jeune Fink*, op. cit., p. 31.

D'autre part, cependant, elle n'est pas non plus une dépréparation, mais la dépréparation qui se trouve à son fondement est l'éloignement<sup>46</sup>.

La dépréparation ultime de l'espace est l'éloignement [*Entfernung*]<sup>47</sup> d'un lointain qui n'est jamais proche. L'éloignement est la condition de possibilité de l'appréparation, qui est à son tour la condition de possibilité du souvenir-de-présent.

En tant que modes d'oscillation du temps<sup>48</sup>, les dépréparations ultimes du passé, du futur et de l'espace exigent un ultime complément. Le temps a en effet cinq dimensions, pour Fink :

À la place des trois horizons traditionnels du temps j'en montre cinq : présent, passé, futur comme temps de la réalité effective avec l'espace comme quatrième horizon. Puis la « possibilité » comme cinquième horizon du temps<sup>49</sup>.

Fink envisage par conséquent dans le § 4 de la *Preisschrift* une « dépréparation de la possibilité 'pure' » [*Entgegenwärtigung der 'reinen' Möglichkeit*]<sup>50</sup>, qui se recroise avec la dépréparation rétentionnelle et la dépréparation protentionnelle. Bien que le § 9 de *Présentification et image* ne la mentionne plus, cette dépréparation réapparaît à la fin du § 20, qui s'interroge sur la dépréparation à la base de la présentification de *phantasia*<sup>51</sup>. La dépréparation des possibilités pures est enfin évoquée à nouveau dans le § 24 de *Présentification et image*, qui attend de son analyse une élucidation de « la relation de la pure possibilité au *factum* » et du « problème du rapport entre *eidos* et intuition de *phantasia* »<sup>52</sup>. Pour cette raison, sans doute, la note Z-III, 29a la mentionne non seulement comme

---

<sup>46</sup> PW 1, p. 384 : *Appräparation ist keine Vergegenwärtigung. / Andererseits aber auch keine Entgegenwärtigung, sondern die ihr zugrundeliegende Entgegenwärtigung ist die Entfernung. Cf. aussi V-I, 56.*

<sup>47</sup> On remarquera que Fink n'emploie pas « *Entfernung* » au même sens que Heidegger dans les §§ 23, 67 et 69 d'*Être et temps*. L'« *Entfernung* » n'est pas chez Fink comme elle l'est chez Heidegger un « dé-loignement », c'est-à-dire une abolition de l'être éloigné, mais au contraire un « éloignement », c'est-à-dire une formation de l'être éloigné. De même, l'« *Entfernung* » ne concerne pas chez Fink comme chez Heidegger l'étant, mais l'espace qui en est l'horizon.

<sup>48</sup> Cf. le schéma de ces trois dépréparations esquissé par Fink dans la note Z-IV, 134a, in PW 1, p. 280.

<sup>49</sup> Z-VII, XVII/29a, in PW 2, p. 47 : « *Statt der traditionellen drei Zeithorizonte weise ich fünf auf : Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft als Wirklichkeitszeit mit dem Raum als viertem Horizont. Dann die ‚Möglichkeit‘ als fünfter Zeithorizont* ».

<sup>50</sup> Cf. *Preisschrift*, 13, in PW 1, p. 114.

<sup>51</sup> *Phaen* 21, p. 48 ; tr. fr. p. 63.

<sup>52</sup> Cf. *Phaen* 21, p. 59 ; tr. fr. p. 74.

« déprésentation [...] de pure *phantasia* » [*Entgegenwärtigung der reinen Phantasie*], mais aussi comme « déprésentation de l'« intemporalité » » [*Entgegenwärtigung der 'Zeitlosigkeit'*]<sup>53</sup>.

Son analyse demeure cependant en suspens dans la *Preisschrift* et dans *Présentification et image*. Elle aurait dû être complétée dans la troisième section de la *Preisschrift* ou dans la deuxième partie de *Présentification et image*. Seules les notes de recherche de Fink permettent de la comprendre davantage. La note Z-V, VI/12a, par exemple, consacrée au « rapport de possibilité et déprésentation », permet de préciser ce que Fink entend par « déprésentation de la possibilité 'pure' » :

Parler de « possibilité » dans l'analyse phénoménologique est pour le moins plurivoque. Quelle est donc la conscience propre de possibilité ? Husserl appelle ainsi la *phantasia*. Toutes les présentifications cependant ne dévoilent que des déprésentations. Les formations productives des possibilités se font dans les déprésentations du futur, du co-présent et du non-présent (déprésentation de *phantasia*). L'effectif et le possible ne sont pas du tout abyssalement séparés, mais le possible est toujours enfermé dans les marges de l'effectif (déprésentations)<sup>54</sup>.

La présentification de *phantasia* est la conscience propre du possible. Elle présuppose tout comme les autres présentifications une déprésentation : la déprésentation de *phantasia* [*Phantasieentgegenwärtigung*], qui forme l'horizon de possibilités qu'elle dévoile. Il s'agit cependant bel et bien de possibilités de *phantasia*, distinctes des possibilités du pro-souvenir ou du souvenir de présent : elles n'ont pas le sens d'un futur ou d'un co-présent, mais au contraire d'un non-présent [*Ungegenwart*]. La déprésentation des possibilités « pures » mentionnée dans la *Preisschrift* et dans *Présentification et image* est en ce sens une déprésentation du non-présent. Bien que, à notre connaissance, Fink ne l'explique pas, ce nouveau concept de déprésentation implique un approfondissement semblable aux autres. Il demande à être approfondi comme déprésentation d'un horizon de possibilités pures qui ne sont la

---

<sup>53</sup> PW 1, p. 193.

<sup>54</sup> Z-V, VI/12a, PW 1, p. 302: « Die Rede von ‚Möglichkeit‘ in den phänomenologischen Analysen ist zumindest vieldeutig. Welches ist denn das eigentliche Möglichkeitsbewußtsein? Husserl nennt als dieses die Phantasie. – Alle Vergegenwärtigungen aber enthüllen nur Entgegenwärtigungen. Die produktiven Bildungen der Möglichkeiten geschehen in den Entgegenwärtigungen der Zukunft, Mitgegenwart und Ungegenwart (Phantasieentgegenwärtigung). Wirkliches und Mögliches ist keineswegs abgründig getrennt, sondern das Mögliche ist immer beschlossen in den Rändern des Wirklichen (Entgegenwärtigungen) ».

modification d'aucun présent effectif et qui ne sont par conséquent pas convertibles en présentifications de *phantasia*.

On peut dès lors compter parmi les modes d'oscillation du temps les déprésentations ultimes des horizons du passé, du futur, de l'espace (co-présent) et du possible (non-présent). De même que les ekstases de la temporalité, les oscillations du temps dans lesquelles consistent les déprésentations sont co-originaires : elles s'impliquent mutuellement. La déprésentation du passé renvoie à la déprésentation du futur et *vice versa*. Ces dernières forment avec la déprésentation de l'espace les horizons du temps effectif. La déprésentation-de-*phantasia*, qui forme les horizons du temps non-effectif, les recroise enfin pour former l'ensemble des horizons de temps. À travers son concept de déprésentation, Fink rend ainsi compte de manière systématique d'une pluralité de formes de conscience d'horizon analysées par la phénoménologie husserlienne du temps, de l'espace et de la *phantasia* en tant que formes de transcendance vers le monde. Ce dernier, en effet, n'est autre que l'horizon omni-compréhensif des horizons de temps. En tant que tel, il transcende tout objet de présentification possible : il s'élançe [*sich schwingt*] au-delà et en deçà de tout objet présentifié. Il est ainsi pour Fink un « phénomène (d'oscillation) » [(*Schwingungs*)*phänomen*]<sup>55</sup> : il entoure tout objet présentifié de son oscillation [*umschwingt*]<sup>56</sup>. Dans leur unité, les déprésentations du passé, du futur, de l'espace et des possibilités pures sont dès lors les oscillations de temps [*Zeitschwingungen*] ou les élans de temps [*Zeitschwingung*] dans lesquels se déploie l'horizon du monde. Comme Fink le déclare dans la note Z-V, III/2b, consacrée à la philosophie kantienne,

[...] le problème de la totalité du monde est le problème de l'oscillation du temps. Cette totalité du monde est totalité de déprésentation<sup>57</sup>.

L'oscillation du monde [*Weltschwingung*] se constitue dans les oscillations de temps [*Zeitschwingung*] déprésentantes.

---

<sup>55</sup> PW 1, p. 287 : « L'espace est [...] une oscillation plus originaire du temps ou plutôt une oscillation du monde. Le monde est un phénomène-de-transition-(d'oscillation) » [*Raum [...] ist eine ursprünglichere Zeitschwingung oder besser Weltschwingung. Welt ist ein Übergangs-(Schwingungs-)phänomen*].

<sup>56</sup> PW 2, p. 261 : « Le monde est l'Un et le Tout [...] entourant de son oscillation [en l'y faisant revirer] tout singulier et multiple : Monde, le pur détenu omni-englobant ». [*Welt ist die [...] alles Einzelne und Mannigfaltige umschwingende Eine und Ganze : Welt der all-inbegriffliche reine Enthalt*]; tr. fr. de M. Richir (modifiée), in *Les cahiers de philosophie* n° 15/16 (1992), p. 80.

<sup>57</sup> Z-V, III/2b, in PW 1, p. 286 : « [...] *das Problem der Weltganzheit ist das Problem der Zeitschwingung. Diese / Weltganzheit ist Entgegenwärtigungsganzheit* ».

L'horizon du monde est indissociable des champs sensibles (effectifs et de *phantasia*) : le champ visuel, le champ auditif, le champ tactile, etc. Fink inclut donc dans les oscillations de temps également l'intentionnalité de champ [*Feldintentionalität*]<sup>58</sup>. Si l'on considère sa forme auditive, celle-ci s'avère consister dans l'« écoute » [*Horchen*] du silence. Pour Fink, en effet, le champ auditif n'est autre que le silence dans lequel tout objet sonore peut apparaître et, avant tout, venir affecter la conscience. L'intentionnalité qui le vise consiste dans une écoute du silence, qui précède toute entente du son et lui demeure inconvertible. Comme Fink l'explique dans la note Z-IV, 31a, dans la relation intentionnelle au silence, « j'écoute, mais je n'entends rien » [*ich horche, aber höre nicht*]<sup>59</sup>. Dans la mesure où il est indissociable des champs sensibles, l'horizon du monde se forme donc dans une « quintuple unité d'oscillation » [*fünffache Schwingungseinheit*] : d'une part, les oscillations de temps des déprésentations du passé, du futur, de l'espace et du possible, d'autre part, l'intentionnalité de champ. Se pose dès lors la question de savoir quelle est la spécificité de l'intentionnalité déprésentante au sein de la quintuple unité d'oscillation du temps. L'intentionnalité déprésentante est comme l'intentionnalité de champ une « intentionnalité latente » [*Latenzintentionalität*] opposée à l'intentionnalité d'acte, qui est au contraire une « intentionnalité patente » [*Patenzintentionalität*]<sup>60</sup>. Dans les deux cas, il faut concevoir la latence dont il est question comme essentielle : il s'agit d'une latence qui par principe ne peut jamais entièrement devenir patente. Quelle est cependant la spécificité de la latence des horizons déprésentés ?

Fink la caractérise dans la note Z-VII, XVII/1a (1930) en termes de « retrait » [*Entziehung*] :

Le dévoilement des horizons se produit par la conscience *d'accès* [*Zugangsbewußtsein*], mais les horizons sont conscience de retrait [*Entzugbewußtsein*], sont des « retraits » [*Entziehungen*]<sup>61</sup>.

L'horizon du monde est ce qui se retire au fur et à mesure que l'on y pénètre : il demeure toujours par principe inaccessible [*unzugänglich*]<sup>62</sup>. On ne peut donc le confondre avec le contenu intentionnel d'une

---

<sup>58</sup> Nous ne pourrions la traiter de manière approfondie dans le cadre de cet article. Nous nous limiterons à en donner un exemple.

<sup>59</sup> PW 1, p. 224.

<sup>60</sup> PW 1, p. 44.

<sup>61</sup> Z-VII, XVII/1a, in PW 2, p. 32-33 : « *Die Enthüllung der Horizonte geschieht durch Zugangsbewußtsein, Horizonte sind aber Entzugsbewußtsein, 'Entziehungen'* » ; tr. fr. de M. Richir, in *Les Cahiers de philosophie, op. cit.*, p. 77. Cf. aussi PW 1, p. 39.

<sup>62</sup> Cf. Z-VII, X/1b, in PW 2, p. 17 : « [...] le monde, c'est-à-dire l'*inaccessible*, l'*inconvertible* » [[...] *die Welt, d.i. das Unzugängliche, Uneinlösbare*].

présentification, ni avec le système de leurs contenus intentionnels potentiels. Il est au contraire ce qui échappe à toute conversion en contenus [*Inhalte*]. Fink le caractérise ainsi dans les notes Z-V, VI/9a et Z-VII, XVII/15a (1930) comme « dé-tenu » [*Ent-halt*], où le préfixe « dé- » [*Ent-*] exprime précisément son inconvertibilité<sup>63</sup>. L'horizon du monde est ce qui ne saurait tenir intentionnellement en aucune présentification : ce qui ne peut être con-tenu intentionnellement qu'en demeurant « dé-tenu » [*ent-halten*]<sup>64</sup>, c'est-à-dire inaccessible.

Fink définit dès lors corrélativement l'intentionnalité déprésentante comme « dé-tention » [*Enthaltung*] :

Nous pouvons déterminer les déprésentations comme *dé-tenir* [*Enthalten*]. Dé-tenir dans un double sens : 1) tenir à distance [*Fernhalten*], tenir éloigné [*Weghalten*], tenir en dehors [*Aushalten*] ; 2) contenir [*enthalten*] en soi, enfermer en soi<sup>65</sup>.

Les déprésentations dé-tiennent [*ent-halten*] leurs horizons de temps : elles ne sont pas des « intentions » objectivantes qui visent un « contenu » [*Inhalt*], mais ne peuvent contenir intentionnellement leur horizon qu'en le tenant à distance. La déprésentation du futur, par exemple, est qualifiée par Fink dans la note Z-V, III/6a comme *Vor-enthaltung* : « La *détention* en tant que mode de temporalisation des oscillations du temps est à indiquer, en ce qui concerne l'oscillation de temps 'futur', comme pré-détention (au double sens de détenir à l'avance et de retirer) »<sup>66</sup>. L'intentionnalité des

---

<sup>63</sup> Cf. Z-V, VI/9a, in PW 1, p. 300 ; tr. fr. de M. Richir, in *Les cahiers de philosophie, op. cit.*, p. 77-78 (modifiée) : « Nous appelons la totalité préalable, le ce-en-quoi librement offrant pour les 'contenus' possibles, non assemblable à partir de contenus, une *dé-tendue*. Ainsi le monde n'est jamais déterminable comme somme d'étants, comme 'contenus', mais uniquement et seulement comme *détenue* » [*Die vorgängige, ein Worin für mögliche „Inhalte“ freibietende, aus Inhalte nicht zusammengestückte Ganzheit nennen wir einen Enthalt. So ist die Welt nie bestimmbar als Summe von Seiendem, „Inhalte“, sondern einzig und allein als Enthalt*]. Cf. aussi Z-VII, XVII/15a, in PW 2, p. 39.

<sup>64</sup> Sur la double acception de « *Enthalt* » comme contenu-détenu, cf. R. Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink, op. cit.*, p. 192 : « [...] Fink explains that the German *Enthalten*, "containing", also carries in the *Ent-* the connotation "holding back", "detaining". That is, what is "contained" is also "held back", i.e. out of actual access; and this is an essential feature of horizontality of all sorts: what is horizontal is held out away from the focal center, whether spatially or temporally – i.e., is "contained-and-detained" ». Cf. aussi la note 57 à la même page.

<sup>65</sup> 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* ».

<sup>66</sup> PW 1, p. 288 : « *Das Enthalten als die Weise der Zeitigung der Zeitschwingungen ist hinsichtlich der Zeitschwingung „Zukunft“ zu bezeichnen als ein Vorenthalten (im Doppelsinn: als <des> im voraus Enthalten<s und> als des Entziehens)* ».

déprésentations du passé, du futur, de l'espace et du possible consiste dans son ensemble dans une « détention du monde » [*Weltenthaltung*]<sup>67</sup> : les déprésentations sont « les pures détentions du monde qui seules rendent possible tout être-contenu »<sup>68</sup>.

L'intentionnalité déprésentante et l'intentionnalité de champ, qui forment ensemble la quintuple unité d'oscillation du temps, sont avec la présentation originnaire (que Fink pense comme « rupture » [*Bruch*] de l'oscillation du temps) « le phénomène originnaire de la temporalisation du temps » [*das Urphänomen der Zeitigung der Zeit*]<sup>69</sup>. Celle-ci consiste, comme nous l'avons vu, dans la constitution du monde. Elle ne saurait cependant s'y réduire. Comme le précise la note Z-IV, 11a, les déprésentations sont en effet non seulement constitutives du monde (passé, futur, co-présent et possible), mais aussi de notre subjectivité finie (passée, future, spatiale et possible) :

Celles-ci <les déprésentations> sont les intentionnalités constitutives à travers lesquelles seulement quelque chose comme un *monde* est possible, mais elles sont aussi les conditions de possibilité de la subjectivité intramondaine<sup>70</sup>.

Les déprésentations sont les intentionnalités dans lesquelles se constitue la finitude de la subjectivité<sup>71</sup>.

Les déprésentations constituent en d'autres termes non seulement le monde, mais aussi notre être-au-monde [*In-der-Welt-sein*]. La première forme de constitution est, dans les termes de Fink, une « constitution de circonstance » [*Umstandkonstitution*] : elle constitue l'horizon du monde en tant que circonstance [*Umstand*] d'apparition de tout objet [*Gegenstand*] intramondain. La deuxième forme de constitution est une « constitution d'instance » [*Instandkonstitution*] : elle constitue notre « stance » [*Stand*] dans le monde [*in der Welt*]. La déprésentation ultime du passé, par exemple, est constitutive de l'instance de la naissance du *Dasein*. De même, la déprésentation ultime du futur est constitutive de l'instance de la mort du *Dasein*.

Par son concept de déprésentation, Fink entendait sans doute rendre compte plus radicalement de la constitution du monde intersubjectif et de

<sup>67</sup> Cf. Z-VII, XXII/5a et Z-V, VI/12b.

<sup>68</sup> Cf. Z-V, III/12b, in PW 1, p. 290: « [...] *die reinen Welthaltungen, die alle Inhaltlichkeit allererst ermöglichen* ».

<sup>69</sup> PW 1, p. 94.

<sup>70</sup> Z-IV, 11a, in PW 1, p. 214 : « *Diese sind die konstitutiven Intentionalitäten, durch die allererst so etwas wie eine Welt möglich ist, sind aber auch konstitutive Bedingungen der Möglichkeit der innerweltlichen Subjektivität* ».

<sup>71</sup> Z-IV, 11b, in PW 1, p. 215 : « *Entgegenwärtigungen sind die Intentionalitäten, in denen sich die Endlichkeit der Subjektivität konstituiert* ».

celle de notre être-avec [*Mitsein*] les autres. L'idée même de déprésentation (en tant qu'intentionnalité constitutive de l'horizon du monde et de notre être-au-monde) l'exige : il n'y a en effet de monde que comme monde intersubjectif (passé, futur, co-présent et possible) ; de même, le *Dasein* n'est possible que comme être-avec [*Mitsein*] les autres (passés, futurs, co-présents et possibles). C'est aussi ce que suggèrent certaines notes de recherche de Fink. La note Z-V, VI/39b, par exemple, mentionne comme stades de l'analyse temporelle de la deuxième partie de *Présentification et image* « 1. la succession temporelle », « 2. la rétentionnalité et la protentionnalité », « 3. la déprésentation des quatre horizons de temps » et ajoute : « cela conduit aux problèmes des instances – donation de sens prénatale et posthume »<sup>72</sup>. Elle suggère ainsi que les déprésentations des horizons du passé immémorial et du futur à jamais immature sont aussi celles d'un « horizon de monde prénatal et posthume »<sup>73</sup>. Pareillement, dans la note Z-VII, XVI/5b Fink considère la constitution de l'horizon des autres passés et futurs comme une constitution d'instance :

Il n'y a pas dans l'absolu une intersubjectivité présente constituante, qui est responsable du monde présent, mais le futur et le passé, qui vont au-delà de l'*ego*, indiquent non pas une constitution future et une constitution passée, mais une constitution originaire présente de ce futur et de ce passé – une constitution qui a un tout autre style que la constitution d'objets (constitution d'instance !) <sup>74</sup>.

En qualifiant de constitution d'instance la constitution des horizons des autres passés et avenir, Fink la considère implicitement comme l'œuvre des déprésentations : celles d'autres futurs qui ne seront jamais présents et d'autres passés qui n'ont jamais été présents.

---

<sup>72</sup> PW 1, p. 316 : « Im II. Teil von „Vergegenwärtigung und Bild“ ist die Zeitanalytik ausdrücklich auf die drei Stufen zu orientieren: / 1. Innerzeitliche Abfolge, / 2. Retentionalität, Protentionalität, Entwirklichung (Möglichkeit), / 3. Entgegenwärtigungen der vier Zeithorizonte: Ganzheitsprobleme des absoluten Subjekts. / Dies führt auf die Instandsprobleme – posthume und pränative Sinngebung ».

<sup>73</sup> PW 2, p. 40: « pränative<r> und posthume<r> Welthorizont ».

<sup>74</sup> PW 2, p. 32 : « Es gibt im Absoluten nicht eine gegenwärtige konstituierende Intersubjektivität, die konstitutiv für die gegenwärtige Welt verantwortlich ist, sondern die Zukunft und Vergangenheit, die über das Ego hinausliegt, weist nicht auf künftige Konstitution und vergangene Konstitution, sondern auf die originäre gegenwärtige Konstitution dieser Zukunft und Vergangenheit – eine Konstitution, die einen ganz anderen konstitutiven Stil hat als die Konstitution von Gegenständen (Instandskonstitution!) ».

## LE JEU-DU-MONDE DE L'ESPRIT

Une fois intégrées les différentes formes de déprésentation au sein de la temporalisation originaire et mis au jour leur rôle constitutif, nous nous interrogerons sur leur statut ontologique. Comme le rappelle la note Z-I, 133b, « le déprésenter temporalise le temps »<sup>75</sup> : l'intentionnalité déprésentante est (avec l'intentionnalité de champ) un mode de temporalisation du temps. Pour cette raison, « les déprésentations ne sont pas dans le temps »<sup>76</sup> : elles ne relèvent pas du temps (transcendant ou immanent) qu'elles rendent possible. Par exemple, « les déprésentations ne sont par principe *jamais* présentes »<sup>77</sup>. Les déprésentations et, *a fortiori*, la temporalisation originaire ont par conséquent un statut pré-ontique [*vor-ontisch*] ou, mieux, mé-ontique [*me-ontisch*] : elles ne sont rien d'étant, rien qui puisse être individué par sa position dans le temps (transcendant ou immanent). Dans le § 3 de la *Preisschrift*, Fink reprend ainsi implicitement la distinction heideggérienne entre la *Temporalität* (de l'être) et la *Zeitlichkeit* (du *Dasein*) pour annoncer son analyse génétique des déprésentations :

L'élucidation transcendantale de la temporalité [*Temporalität*], pour autant que ce soit possible dans le cadre de notre recherche, peut avoir lieu dans la troisième section<sup>78</sup>.

Les déprésentations, dont Fink entendait entreprendre l'analyse génétique dans la troisième section de la *Preisschrift*, ne sont pas un mode de temporalisation du *Dasein*, mais un mode de temporalisation de l'être transcendantal : l'être qui transcende tout être mondain (transcendant ou immanent), c'est-à-dire tout étant.

Dans la mesure où elle a une double fonction constitutive, l'intentionnalité déprésentante consiste dès lors dans un double mouvement ontologique. D'une part, les déprésentations et, *a fortiori*, la temporalisation originaire sont le mouvement de sortie-de-soi de l'être transcendantal (que Fink appelle aussi l'« Absolu ») : « la temporalisation de l'Absolu est son aller-hors-de-soi (émanation) »<sup>79</sup>. Ou encore, elles sont l'apparition [*Erscheinung*] de l'être transcendantal :

<sup>75</sup> PW 1, p. 87: « *Das Entgegenwärtigen zeitigt die Zeit [...]* ».

<sup>76</sup> PW 1, p. 87: « *[...] die Entgegenwärtigungen sind nicht in der Zeit* ».

<sup>77</sup> B-III 16, in PW 2, p. 362 : « *Entgegenwärtigungen sind prinzipiell nicht gegenwärtig* ».

<sup>78</sup> PW 1, p. 114: « *Die transzendente Aufhellung der Temporalität, soweit es im Rahmen unserer Untersuchung möglich ist, mag im dritten Abschnitt geschehen* ».

<sup>79</sup> Z-VII, X/3a, in PW 2, p. 17 : « *Die Temporalisation des Absoluten ist sein Außersichgehen (Emanation)* ».

L'Absolu est seulement en tant que manifestation. L'Absolu n'est pas d'abord pour se manifester ensuite (ou constituer le monde), mais il est dans la mesure où il se manifeste. « Constitution » signifie donc en dernière instance manifestation ou apparition de l'Absolu<sup>80</sup>.

D'autre part, les déprésentations sont le voilement [*Verhüllung*]<sup>81</sup> de l'être transcendantal : en constituant le *Dasein* humain, l'être transcendantal voile son œuvre constituante pour ne laisser paraître que son reflet [*Widerschein*]<sup>82</sup> mondain. Les déprésentations et, *a fortiori*, la temporalisation originaire consistent dans le double mouvement de la manifestation et du voilement de l'être transcendantal : elles sont la *Schwingung* de l'être entre son surgissement transcendantal (comme apparition du monde) et son évanouissement dans son reflet mondain (le *Dasein*).

Dans certaines notes, le jeune Fink pense déjà ce double mouvement ou, tout au moins, celui de l'apparition du monde comme un « jeu » [*Spiel*] ontologique. Dans la note Z-X, 8a-b, consacrée au « problème de la totalité du monde », par exemple, il considère l'horizon du monde comme un « espace de jeu » [*Spielraum*] et les déprésentations qui le constituent comme une « conscience d'espace de jeu » [*Spielraumbewußtsein*] :

En tant que tout de l'étant, le monde n'est pas lui-même un étant, mais l'espace de jeu de l'étant. Le monde « donné » dans la conscience d'espace de jeu, qui n'est pas objective (conscience-de), mais athématique, formatrice d'horizon. Première présentation de cette conscience d'espace de jeu dans la temporalité égologique comme déprésentations<sup>83</sup>.

L'horizon du monde n'est pas un étant, mais l'espace-de-jeu (non-ontique) de l'étant. Il est l'espace dans lequel peut avoir lieu le jeu ontique du surgissement et de l'évanouissement de l'étant. D'autre part, les déprésentations sont la conscience (non-objectivante, athématique) dans

---

<sup>80</sup> Z-XV, 92b in PW 2, p. 302 : « *Das Absolute ist nur als seine Manifestation. Nicht ist zuerst das Absolute und dann manifestiert sich (oder konstituiert die Welt), sondern es ist, sofern es sich manifestiert. „Konstitution“ heißt also letztlich Manifestation oder Erscheinung des Absoluten* ».

<sup>81</sup> Z-XI, 74b, in PW 2, p. 168.

<sup>82</sup> Z-VII, XVII/31b, in PW 2, p. 49 : « La subjectivité humaine est le reflet fini de la subjectivité transcendantale » [*Die menschliche Subjektivität ist der endliche Widerschein der transzendentalen*].

<sup>83</sup> PW 2, p. 118: « *Welt als Ganzes des Seienden ist selbst kein Seiendes, sondern der Spielraum des Seienden. Welt „gegeben“ im Spielraumbewußtsein, das kein gegenständliches (Bewußtsein-von) ist, sondern ein unthematisches, horizontbildendes. Erste Aufweisung dieses Spielraumbewußtseins in der egologischen Zeitlichkeit als Entgegenwärtigungen* ».

laquelle se forme l'espace de jeu de l'étant. En tant que telles, elles sont avec l'intentionnalité de champ des modes de la vie transcendante, dont l'intentionnalité est d'après la note B-VII, 10c « concrètement jouante » [*konkret spielend*]<sup>84</sup>. Le jeu des déprésentations et de l'intentionnalité de champ n'est cependant plus le jeu du surgissement et de l'évanouissement de l'étant, mais le jeu ontologique qui le rend possible<sup>85</sup>. En s'inspirant implicitement du concept ontologique de jeu que Heidegger élabore dans le cours *Einleitung in die Philosophie* (1928-29), Fink fait ici de l'intentionnalité déprésentante et, en général, de la temporalisation originaire le jeu dans lequel s'ouvre le monde. Ou encore, dans les termes de la note Z-XI, II/12a, il les considère comme le « jeu-du-monde » [*Weltspiel*]<sup>86</sup>.

Fink commence à élaborer dans ces notes de recherche les concepts de différence cosmologique et de jeu cosmique qu'il développera après la guerre, notamment dans *Monde et finitude* (1949). Si l'on se réfère à son chapitre 23, qui conclut l'exposition non-métaphysique du concept de monde, on peut lire en effet :

Le tout-du-monde n'est pas un « étant » [...] <sup>87</sup>.

Le monde « devient » : cela ne signifie pas qu'une chose surgit ou qu'un événement se déroule, mais qu'il devient l'espace-de-jeu pour les choses et les événements – il fait surgir le pouvoir surgir et s'évanouir de l'étant [...] <sup>88</sup>.

L'être se montre comme destin. Cela n'est pas une fatalité aveugle, mais le grand jeu du monde où les dieux et les hommes et tous les végétaux de la terre s'unissent et sont mis en jeu ensemble <sup>89</sup>.

Ici aussi, Fink pense le monde comme « espace-de-jeu » [*Spielraum*] et même comme « temps-de-jeu » [*Spielzeit*]<sup>90</sup> de l'étant : le monde est l'espace-temps (non-ontique) où peut avoir lieu le surgissement et l'évanouissement de l'étant. Pareillement, Fink pense « le... mouvement de l'être dans l'éclosion du monde » [*die... Bewegung des Seins im*

<sup>84</sup> PW 2, p. 424.

<sup>85</sup> Cf. la note Z-XIII, XVIII/7a in PW 2, p. 217: « *Die Leitideen für eine Interpretation des einfachen, fraglosen Seins sind „Leidenschaft“ und „Spiel“* ».

<sup>86</sup> PW 2, p. 134.

<sup>87</sup> WuE, p. 202: « *Das Weltall ist kein „Seiendes“* [...] ».

<sup>88</sup> WuE, p. 205: « *Die Welt „wird“: das heißt nicht, ein Ding entsteht oder ein Ereignis läuft ab, sondern es wird der Spielraum für Dinge und Ereignisse, – es entsteht das Entstehenkönnen und Vergehenkönnen von Seiendem* [...] ».

<sup>89</sup> WuE, p. 210: « *Das Sein zeigt sich als das Schicksal. Dieses ist kein blindes Verhängnis, sondern das große Spiel der Welt, wo Götter und Menschen und alle Gewächse der Erde vereint und gemeinsam aufs Spiel gesetzt sind* ».

<sup>90</sup> WuE, p. 207.

*Weltaufbruch*]<sup>91</sup> comme un jeu ontologique. Le « grand jeu du monde » est l'événement originaire qui, justement, met en jeu aussi bien l'étant intramondain que le *Dasein*.

Le jeu cosmique qui s'annonce dans la note Z-XI, II/12a n'a cependant pas encore tous les traits que Fink lui attribuera dans *Monde et finitude* et, successivement, dans *Le jeu comme symbole du monde* (1960). Le chapitre 20 de ce dernier, intitulé *Le monde comme jeu sans joueur* [*Spiel ohne Spieler*], permet de clarifier un point de divergence important entre le concept de jeu dont Fink fait usage dans la note Z-XI, II/12a et celui qu'il développera après la guerre :

[...] est-ce qu'il y a là quelqu'un qui joue ? La métaphore du jeu refuse de nous servir de métaphore cosmique, si nous n'abandonnons pas la croyance à la personnalité d'un joueur [...]. Le jeu du monde n'est jeu de personne [*Das Spiel der Welt ist niemandes Spiel*], parce que c'est seulement en lui qu'il y a des personnes, des hommes et des dieux et le monde ludique du jeu du monde n'est pas une « apparence », mais *apparition* [*Erscheinung*]. [...]. L'apparition est le masque derrière lequel il n'y a « personne » [*niemand*], derrière lequel il n'y a rien d'autre que justement le rien [*das Nichts*]<sup>92</sup>.

Dans ce passage, le jeu-du-monde est entièrement a-subjectif. Dans la note Z-XI, II/12a, au contraire, le jeu ontologique de l'intentionnalité dépréésentante et, en général, de la temporalisation originaire est « le jeu-du-monde de l'esprit » [*das Weltspiel des Geistes*]<sup>93</sup>. L'apparition du monde est, en d'autres termes, celle de l'esprit méontique. On pourrait dire, certes, que ce dernier n'est « rien d'autre que [...] le rien [*das Nichts*] ». Fink pense ici cependant « le rien » comme subjectivité absolue. Comme le précise la note Z-XI, II/12a, en effet, « l'accomplissement de la vie de la subjectivité absolue = le *jeu-du-monde de l'esprit* »<sup>94</sup>.

Qu'est-ce à dire ? D'une part, l'apparition du monde dans le jeu ontologique de l'intentionnalité dépréésentante et dans l'intentionnalité de champ est l'œuvre de la subjectivité absolue. Comme Fink le déclare dans la note Z-V, III/2b, déjà partiellement examinée,

Dans l'élan de ses élans de temps, le sujet transcendantal déploie le monde. L'élan du monde est le fait dominant du sujet absolu [...]<sup>95</sup>.

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> SaW, pp. 223-224; tr. fr. pp. 238-239.

<sup>93</sup> PW 2, p. 134.

<sup>94</sup> *Ibid.* : « *Der Lebensvollzug der absoluten Subjektivität = das Weltspiel des Geistes* ».

<sup>95</sup> Z-V, III/2b in PW 1, p. 286 : « *Im Schwung ihrer Zeitschwünge entfaltet das transzendente Subjekt die Welt. Der Weltschwung ist die Gewalttat des absoluten Subjekts [...]* ».

D'autre part, le voilement de l'être transcendantal dans l'être-là fini n'est autre que l'auto-constitution de la subjectivité absolue : sa mondanisation [*Verweltlichung*], son humanisation [*Vermenschung*] ou encore sa finitisation [*Verendlichkeit*]. Le jeu-du-monde de l'esprit méontique est dès lors le double mouvement de l'apparition de la subjectivité absolue et de sa disparition dans la subjectivité finie qui en est le reflet mondain : l'oscillation [*Schwingung*] de la subjectivité absolue entre son surgissement transcendantal (en tant que constitutive du monde) et son évanouissement dans son reflet mondain (en tant que subjectivité constituée).

De même que dans les notes de recherche du jeune Fink le concept de jeu cosmique demeure subordonné à celui d'esprit méontique, la cosmologie demeure subordonnée à la méontique. Dans la note Z-XII, 10c, par exemple, Fink avance l'idée d'un « idéalisme cosmologique » [*kosmologischer Idealismus*]<sup>96</sup>. Bien qu'il ne précise pas en quoi il consiste, on comprend qu'il s'agit de l'interprétation philosophique du monde (*kosmos*) comme horizon omni-compréhensif de l'étant intramondain et du *Dasein*. En tant que tel, l'idéalisme cosmologique comprend en lui l'idéalisme de la théorie de la connaissance, qui thématise la subjectivité psychique, et l'idéalisme ontologique(-existentiel), qui thématise le *Dasein* humain. En tant que théorie du monde, l'idéalisme cosmologique demeure cependant subordonné pour Fink à l'idéalisme méontique, qui réapprend à voir le monde comme résultat de l'apparition de la subjectivité absolue. Cette subordination n'empêche pas le jeune Fink de projeter une série de recherches sur le concept de monde, en bonne partie liées à un projet d'habilitation consacré à la même thématique<sup>97</sup>. Dans la note Z-XV, 105a, par exemple, Fink s'intéresse à la théorie kantienne du monde et, notamment, à la distinction entre l'usage constitutif des catégories, qu'il fait correspondre à la constitution de l'objet, et l'usage régulateur des Idées, qu'il fait correspondre à la constitution du monde<sup>98</sup>. Dans les notes Z-VII, XVII/15a-b, il critique la « tendance de Husserl à tirer au clair constitutivement les horizons à partir du 'toujours à nouveau' des intentionnalités qui les rendent *accessibles* »<sup>99</sup>. De même, il critique dans la note Z-XIV, VIII/1a-2a la thèse heideggérienne d'après laquelle le monde est un existentiel<sup>100</sup>. La note Z-XIII, 29a, intitulée *Sur l'histoire du*

<sup>96</sup> PW 2, p. 185.

<sup>97</sup> Cf. à ce sujet A. Osselkop, G. van Kerckhoven et R. Fink, *Eugen Fink 1905-1975. Lebensbild des Freiburger Phänomenologen*, Freiburg, K. Alber, 2015, p. 21-22, ainsi que les images 317 et 334.

<sup>98</sup> Cf. PW 2, p. 308. Cf. aussi Z-XIV, V/6b, in PW 2, p. 257.

<sup>99</sup> PW 2, p. 39 : « *Husserls Tendenz, die Horizonte aus dem „immer wieder“ der sie zugänglich machenden Intentionalitäten konstitutiv aufklären [...]* ».

<sup>100</sup> PW 2, p. 260-261.

*problème du monde*<sup>101</sup>, met enfin au jour toute l'ampleur de la recherche finkienne consacrée à cette thématique. Fink se réfère ici en premier lieu à la « forme ontique-cosmogonique »<sup>102</sup> que le problème du monde prend chez les *physiologi*<sup>103</sup>. Il mentionne ensuite la « philosophie tardive de Platon » consacrée à « l'Idée de 'Bien' » et « la doctrine des universaux de la Scolastique » consacrée aux transcendants (« *ens – unum – verum – bonum* »). Il se tourne enfin vers la critique kantienne en tant que « première formulation du problème du monde » et conclut avec l'« éveil de l'émotion cosmique, *pathos* terrestre de la philosophie » chez Nietzsche<sup>104</sup>. On retrouve ici sous forme d'ébauche, des prémisses de l'exposition (métaphysique et non-métaphysique) du concept de monde que Fink entreprendra dans *Monde et finitude*.

#### CONCLUSION

Au terme de ce parcours, nous pouvons formuler les réponses suivantes à nos questions initiales. Les déprésentations ne sont les modifications de présentations préalables qu'à un stade provisoire de leur analyse : au niveau de l'analyse statique de la sphère immanente. Dès que Fink entreprend leur analyse génétique et redescend dans la sphère pré-immanente, les déprésentations s'avèrent appartenir à un autre registre constitutif que la rétention, la protention et l'appréhension. Dans la sphère pré-immanente, les déprésentations prennent en effet la forme d'une « constitution a-présentielle » [*a-präsentiale Konstitution*]<sup>105</sup> : elles sont les déprésentations d'un passé qui n'a jamais été présent, d'un futur qui ne sera jamais présent, d'un espace qui n'est jamais présent, de possibilités qui ne sont, n'ont été et ne seront jamais effectivement présentes. On peut distinguer deux formes de cette constitution a-présentielle : la constitution de circonstance [*Umstandkonstitution*] et la constitution d'instance [*Instandkonstitution*]. Dans la première, les déprésentations constituent ensemble l'horizon du

<sup>101</sup> PW 2, p. 221: « *Zur Geschichte des Weltproblems* ».

<sup>102</sup> PW 2, p. 221: « *die ontisch-kosmogonische Form des Problems* ».

<sup>103</sup> La note Z-V, VI/b8 (in PW 1, p. 300) s'y intéressait déjà implicitement, lorsqu'elle déclarait à propos de la « matière originare » [*Urstoff*] des « présocratiques » : « L'eau ontique n'est en aucun cas matière originare pour Thalès et autre chose chez les autres » [*keineswegs ist das ontische Wasser Urstoff für Thales u.a. bei den Anderen*]. Bien que Fink ne considère pas encore ici la « matière originare » des présocratiques comme un symbole, cette note prélude à la problématique qu'il développera dans le cours de 1947/48 intitulé *Les questions fondamentales de la philosophie antique*.

<sup>104</sup> PW 2, p. 221: « *Erweckung der kosmischen Ergriffenheit, das „irdische“ Pathos der Philosophie* ».

<sup>105</sup> Z-VII, XXI/18b in PW 2, p. 65.

monde : l'horizon omni-compréhensif des horizons de temps et la circonstance [*Umstand*] d'apparition de tout objet [*Gegenstand*] intramondain. Dans la seconde, les dépré-sentations constituent ensemble notre être-au-monde : notre « stance » [*Stand*] dans le monde [*in der Welt*]. Plusieurs notes de recherche suggèrent que l'œuvre constitutive des dépré-sentations est à entendre plus radicalement comme constitution de l'horizon intersubjectif du monde et comme constitution de notre être-avec les autres : par exemple, comme dépré-sentations de l'horizon du monde prénatal et du monde posthume ; ou encore, comme dépré-sentation d'un horizon prénatal et d'un horizon posthume de co-sujets.

Dans cette acception, le concept finkien de dépré-sentation a au moins deux sources. D'une part, il est une radicalisation de l'intentionnalité évidante du processus originaire analysée par Husserl dans les *Manuscrits de Bernau*. D'autre part, il tire son inspiration de la métontologie de Heidegger, à laquelle Fink emprunte les concepts de transcendance et d'oscillation du temps [*Zeitschwungung*]. Par son concept de dépré-sentation, Fink repense ainsi l'intentionnalité évidante du processus originaire comme oscillation du temps. En général, il repense l'intentionnalité remplissante-évidante du processus originaire ainsi que la spatialisation du *Leib* comme quintuple unité d'oscillation du temps : l'unité d'oscillation, d'une part, des dépré-sentations du passé, du futur, de l'espace et du possible, et, d'autre part, de l'intentionnalité de champ, dont toute présentation originaire constitue la rupture [*Bruch*]. La spécificité de l'intentionnalité dépré-sentante au sein de la quintuple unité d'oscillation du temps est pensée par Fink comme dé-tentionnalité : les dépré-sentations ne tendent pas vers [*in*] un contenu, mais elles tendent loin [*de-*] de tout contenu. Elles sont des dé-tentions [*Ent-haltungen*] du monde, au sens où elles le ne contiennent intentionnellement qu'en le tenant à distance.

Ce faisant, Fink confère aussi un statut ontologique aux dépré-sentations : elles sont un mode de temporalisation de l'être transcendantal. Certaines notes de recherche suggèrent qu'elles consistent dans un « jeu » : non pas le jeu du surgissement et de l'évanouissement de l'étant, qui a toujours lieu dans l'espace-de-jeu [*Spielraum*] du monde, mais le jeu ontologique qui le rend possible. De même, Fink considère l'intentionnalité dépré-sentante comme « concrètement jouante » [*konkret spielende*]. Les dépré-sentations et, en général, la temporalisation dont elles font partie sont « le jeu-du-monde » [*Weltspiel*] : le jeu ontologique dans lequel se déploie le monde. Contrairement à ce que Fink soutiendra dans *Le jeu comme symbole du monde*, le jeu-du-monde n'est pas encore ici un « jeu sans joueur ». Il s'agit au contraire du jeu-du-monde de l'esprit méontique, que Fink pense comme subjectivité absolue. D'une part, les dépré-sentations sont le jeu par lequel la subjectivité absolue apparaît et se fait monde. D'autre part, les

déprésentations sont le jeu par lequel la subjectivité absolue se mondanise, s'humanise, se finitise et disparaît ainsi dans la subjectivité finie qui en est le reflet mondain. Tout en demeurant subordonné au concept d'esprit méontique, le concept de jeu-du-monde que Fink ébauche dans ses notes de recherche prélude néanmoins à l'ontologie du jeu qu'il développera après la guerre. De même, tout en demeurant ancrée dans l'idéalisme méontique, l'idéalisme cosmologique que Fink ébauche dans ses notes de recherche prélude à la cosmologie qu'il développera notamment dans *Monde et finitude*.

## Le poids et l'évasion Trajet de Levinas

ROBERT HUGO ZIEGLER

Une pensée se comporte comme un corps : elle a sa forme caractéristique, sa physionomie, ses structures et involutions, ses tournures et ses replis, ses mouvements, son va-et-vient, et, parfois, comme un trajet qui en résume la force. Trajet, non pas parcours, car si un parcours décrit une certaine manière de connecter deux points préalablement identifiés, le trajet n'est rien que le mouvement de la main qui crée et invente la ligne en la dessinant. Le trajet est un mouvement qui non pas repose en soi, mais qui se développe de par soi-même, qui puise sa force en soi-même ; le trajet définit l'espace dans lequel il s'épanouit (en s'épanouissant) et les points qu'il frôle, au lieu de se mouvoir dans un espace qui lui soit antérieur et de toucher des points qui lui préexistent et qui se préserveront une fois le mouvement accompli.

Levinas est de ceux dont la pensée décrit un tel trajet.<sup>1</sup> Ce trajet requiert, pour bien en mesurer la portée, une double mise en garde méthodologique. Premièrement, comme nous le verrons, les « termes » du trajet ne sont pas des termes, mais, d'une part, une présence qui opprime justement en tant qu'elle ne connaît pas de termes et qui ne cesse de revenir sous des formes diverses – d'autre part, le « terminus » du trajet est ce qui ouvre une dimension de « l'être » où celui-ci et tout son définitif ne cessent de se défaire : une libération, toujours renouvelable, de toutes les bornes et même de la gêne sans bornes de l'être. Deuxièmement, même si la direction dans laquelle la pensée de Levinas se meut apparaît comme la réponse à la question que pose le premier moment du trajet, il importe d'insister sur le

---

<sup>1</sup> Les textes de Levinas sont cités après les éditions suivantes : *De l'évasion*. Introduit et annoté par Jacques Rolland, Paris, Fata Morgana, 1982 (E) ; *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Suivi d'un essai de Miguel Abensour, Paris, Payot & Rivages, 1997 (PH) ; *De l'existence à l'existant*. Seconde édition augmentée, Paris, Vrin, 2004 (EE) ; *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 2007, (TA) ; « L'ontologie est-elle fondamentale ? », in *Revue de métaphysique et de morale*, 56 (1951), p. 88-98 (O) ; *Totalité et infini*. Essai sur l'extériorité, Paris, Librairie générale française, 1990 (TI) ; *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 2005 (QLT) ; *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, 1972 (H) ; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Librairie générale française, 1990, (AE) ; *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, troisième édition revue et corrigée, Paris, Librairie générale française, 1984 (DL) ; *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard, 1982 (EI) ; *Carnets de captivité. Suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques divers*, volume publié sous la responsabilité de Rodolphe Calin et de Catherine Chalié, *Œuvres I*, Paris, Grasset 2009 (CC).

fait que ce trajet dont nous parlons ne décrit pas une belle courbe harmonieuse, compliquée peut-être mais somme toute rationnelle. On peut certes interpréter *après coup* le « but » du trajet comme une solution à un problème posé, on peut interpréter le trajet comme *un*, en sorte que son commencement désigne ce dont il s'éloigne ou même ce qu'il fuit tandis que son point d'arrivée marque positivement ce vers quoi il tend. Or, cette interprétation – comme toutes les interprétations après coup – cache justement le *drame* de la pensée même, en niant le sérieux des deux moments : le désespoir du premier comme l'incertitude et l'ambivalence du second.<sup>2</sup> Le trajet de Levinas, pour être tracé correctement, a donc besoin de deux traits de plume, séparés par une interruption du mouvement de la main.

Les pages qui suivent tenteront de retracer ce trajet. Le but que nous nous proposons en ce faisant est triple : Il s'agit a) de présenter en raccourci le propos fondamental, comme le nœud systématique de la pensée de Levinas. Pour ce faire, il est b) indispensable de mettre en relief l'horizon métaphysique dans lequel cette pensée se situe. Les deux premières sections seront consacrées conjointement à cette démarche. Celle-ci débouchera à la mise en lumière d'une décision métaphysique de la part de Levinas que nous appellerons ici son « empirisme ». Il s'agit là d'un respect inconditionné de la facticité et de la matérialité de l'être de l'homme qui ne contrarie pas une juste appréciation du spirituel mais qui la rend possible : à savoir, il permet de comprendre le spirituel comme un *mouvement*. Nous montrerons que cet « empirisme » est crucial tant pour la méthode philosophique de Levinas que pour l'interprétation de ses textes. Et peut-être, cet empirisme et son « corrélat », le spiritualisme dynamique de Levinas, se révéleront d'une fécondité philosophique dont le plein épanouissement est encore à venir.

---

<sup>2</sup> En outre, les deux moments que nous distinguons ne forment pas, dans l'évolution de la philosophie de Levinas, deux moments successifs. Si le premier s'épanouit dès les tout premiers textes de Levinas, le second n'y est pas moins présent au plus tard à partir de *De l'existence à l'existant* et de *Le temps et l'autre*. (En fait, autrui, comme point de fuite de la théorie est déjà présent dans les carnets que Levinas rédige en captivité, cf. CC, 134, 144, 171.) Il est vrai que ce second moment ne cesse de gagner en importance et profondeur dans la philosophie de Levinas. Mais il n'en reste pas moins vrai que presque chaque texte de Levinas (à partir des années 1940) a soin de mettre en scène le trajet intégral, sans sacrifier le premier au second et sans une conciliation, dialectique ou autre. Entre les deux moments : un abîme théorique. Ce « *Wiederholungszwang* » est justement l'indice de l'irréductibilité des deux moments l'un à l'autre.

## LA PESANTEUR DE L'ÊTRE

S'il y a une « intuition philosophique » fondamentale, une prise en compte initiale du réel – comme le prétend Bergson –, alors celle où le trajet de Levinas prend son envol est l'intuition de l'être qui *pèse* : une charge trop lourde à supporter. (Non pas, comme pour Sartre, d'un étant qui est « de trop ».)

Il est essentiel de marquer toute de suite la différence qui sépare cette intuition chez Levinas du vieux topo des moralistes comme de celui, plus récent, des « existentialistes ». Il n'est pas question d'un monde corrompu ni de l'homme déchu ; la vie ou l'existence n'est pas insupportable parce que la nature ou la disposition ou quelque propriété du monde seraient imparfaites ; elle n'est pas insupportable non plus parce que le sujet qui doit la supporter manquerait de force pour ce faire, qu'il serait un sujet limité et par conséquent disproportionné à la tâche, qu'il serait, avec l'expression brutale de Pascal, un « moi haïssable ». Le fait que l'existence est insupportable n'est ni la faute du monde, ni du sujet. Mais ce n'est pas non plus la faute de l'être en tant que tel, comme le pensent les « existentialistes » qui n'ont de cesse de rappeler comment un manque fondamental, un trou métaphysique est inscrit dans le cœur même de l'être, plus que cela : comment la texture de l'être même est fait de ce qui y fait défaut. À chaque fois, c'est un rien autour duquel l'être se construit – comme dans l'exemple heideggérien de la cruche qui est précisément faite de ce qui y est absent. Peu importe si ce rien est hypostasié plus tard en néant, peu importe sous quelle forme il est envisagé : comme la mort chez Heidegger, le néant chez Sartre (et Heidegger) ou dans la formule serrée de Lacan qui parle d'un « manque à être » – quelque chose fait toujours défaut, et ce défaut définit l'être que nous connaissons.<sup>3</sup>

Il n'en est rien chez Levinas. Son originalité métaphysique – si de telles expressions faussement neutres s'appliquent ici – consiste en ceci qu'il retrouve l'évidence d'un poids insupportable de l'être sous une perspective métaphysique non seulement différente, mais tout simplement opposée. Il s'insère dans une tradition qui, dans la philosophie moderne, mène de Spinoza à Bergson et à Deleuze. Pour ces penseurs, le monde que nous habitons est déjà parfait, non pas parce qu'il serait le meilleur de tous les mondes possibles (et qu'il tirerait par conséquent sa perfection d'un Dieu qui lui lègue une part de perfection – en l'emportant sur tous les possibles qui servent d'arrière-plan ontologique à ce qui est réel) ; tout au contraire,

---

<sup>3</sup> Dans ce sens, ce qu'on nomme de manière plutôt grossière « l'existentialisme » recueille l'héritage de la métaphysique classique et son dévaluation moralisante du monde sensible, en en sécularisant et « ontologisant » les catégories.

le monde, *ce monde-ci* est parfait en tant qu'il est lui-même la seule mesure de toute perfection.

Sa perfection ne dépend ni d'un Dieu qui serait source de toute perfection, ni des possibilités qui seraient plus ou moins parfaites que ce qui existe en fait : la perfection, dans ce dernier sens, serait déjà compromise du simple fait qu'il n'est justement *que* le réel et non pas aussi les possibles. Quoi qu'il en soit de la perfection du monde dans la métaphysique classique – il est du moins imparfait parce qu'il y a des choses qu'il n'est pas. Dans cette métaphysique – on pourrait penser à Leibniz comme un représentant paradigmatique – ce qui existe est *a priori* ce à quoi quelque chose manque : Dieu et les possibles marquent les deux volets de ce diptyque du manque puisqu'ils précèdent le monde réel et en montrent du doigt les incomplétudes.

En revanche, les penseurs comme Spinoza ou Bergson n'acceptent pas ce diagnostic. Pour eux, il n'y a aucun manque, aucun défaut, aucune lacune dans l'être. Il y a une *plénitude fondamentale de l'être*, tout simplement parce que tout ce qui serait en mesure d'en retrancher quelque chose ou d'en déclarer l'incomplétude (Dieu, les possibles...) n'existe pas, n'est pas de l'être, dépend d'un monde originellement plein. Certes, Spinoza comme Bergson parlent de Dieu, mais, sans entrer dans les détails, on peut constater que ce Dieu n'est pas une transcendance *tout autre* par rapport à l'être que nous pouvons connaître et où nous vivons.

Philosophie de la joie, philosophie de l'élan vital, philosophie du couplage indéfini des machines : la plénitude originelle de l'être se double – chez ces auteurs – d'une allégresse véritablement ontologique, qui certes n'exclut pas une conscience aigüe des obstacles à une actualisation pleine de l'être (conscience qui surtout chez Spinoza et Deleuze se prolonge en philosophie politique), mais qui refuse tout crédit à l'idée d'une corruption ou imperfection originelles de l'être ou de l'homme. L'être est en premier lieu une productivité illimitée et la jouissance dans cette productivité même.

Levinas partage donc cette intuition fondamentale d'un être plein. Aussi connaît-il l'allégresse ontologique. Il parle ainsi de la « jouissance » que ressent celui qui entre en contact direct avec le monde avant tout calcul : monde de l'élémental où je sors de la maison, non pas parce que se promener serait « bon pour la santé » mais tout simplement parce que l'air frais en soi procure une jouissance ; monde de la nourriture où je ne mange pas pour me nourrir mais parce que la viande ou les fruits me régaleront de leur goût, et que j'ai faim ; monde des outils même où le marteau se coordonne, avec son poids et sa taille et son centre de gravité, avec ma main

et le clou à enfoncer, de sorte que « ça marche » et « ça roule » et le travail « se fait de soi-même ».<sup>4</sup>

Le monde de la lumière, le monde des intentions (c'est-à-dire d'une intentionnalité phénoménologique qui intègre sa visée pratique et pragmatique), est sans arrière-pensée. Vivant dans ce monde et de ce monde, nous sommes « sincères » (EE, 67). Il n'en faut pas plus que cela, contrairement au pathétique heideggérien. Et cette sincérité est une expérience de la jouissance.

Tout comme on ne peut pas reprocher à Spinoza ou à Deleuze d'ignorer le mal et la souffrance, on ne peut pas reprocher à Levinas de nier la légèreté que l'être offre à qui réussit à se joindre à son mouvement. Or, pour Levinas, la vérité de l'être est plus compliquée.

Ce n'est pas que Levinas rappellerait simplement que tout ne « roule » pas toujours ou qu'il y aurait des raisons contingentes qui empêchent régulièrement que « ça roule » ; ce n'est pas non plus le rappel que, si ça roule ou non, ne dépend pas de nous seuls. Levinas part d'une expérience autrement fondamentale (et que l'on ne saurait réduire à un « argument »), à savoir *l'expérience que l'être pèse*. L'être pèse, non pas à cause d'une imperfection, non pas à cause d'une faute (de l'être ou de l'étant), non pas accidentellement, non pas dans telles ou telles conditions ; l'être pèse de son propre poids. Il y a un poids qui opprime et qui oppresse, et cela même avant qu'il y ait une chose qui pèserait ou un sujet à fléchir sous le poids. L'être pèse d'un poids insupportable, et « il faut » qu'il y ait une échappatoire.

Dans ce « il faut » résonne le désespoir de Kant quand il affirme que, lorsque la moralité est exigée de nous, *il faut* qu'elle soit aussi possible. En vérité, rien ne garantit cette conclusion, et Kant le sait bien. Tout son effort dans la *Critique de la raison pratique* consiste à convertir le constat d'une exigence accablante et même surhumaine en possibilité au moins pensable. Un désespoir comparable met en marche la pensée de Levinas : dans une recherche double, il dresse comme un inventaire des formes dans lesquelles cette charge de l'être se présente – et cherche le recoin non observé par où échapper.

Cet inventaire commence même « avant » tout sujet dans l'anonymat de l'« il y a ». Ce qui se manifeste dans *l'il y a* est l'être même, l'existence en tant que telle, sans rapport avec un existant quelconque. Cette existence ne connaît pas de bornes (ne serait-ce que parce que, pour pouvoir avoir des bornes, il faut avoir une forme déterminée) et si elle ne comporte aucun existant particulier (chose, objet, sujet...), elle n'en est pas moins pleine.

---

<sup>4</sup> « Nous mangeons parce que nous avons faim. Le désir est sans arrière-pensées semblables aux pensées » (EE, 56).

Dans la nuit où tout se retire dans l'obscurité, surgit l'être, dans sa plénitude, son autosuffisance et sa surabondance : « cette universelle absence est, à son tour, une présence, une présence absolument inévitable » (EE, 94).

L'être qui surgit dans la nuit et dans l'expérience de *l'il y a* ne doit pas être pris comme une substance ; l'interprétation « chosiste » de l'être rate ce qui fait le propre de l'être « en général », à savoir son caractère « verbal » : l'être est une consommation anonyme. En empruntant cette idée à Heidegger, Levinas en détourne tout de même le sens, dans la mesure où il nie toute négativité de l'être. Ce qui menace dans l'être n'est pas la possibilité de la mort et de ne pas être, mais tout au contraire la « menace de la présence pure et simple », « la sourde menace indéterminée » (EE, 96), qui fait l'horreur de l'horreur même. Non pas peur de la mort, mais impossibilité de la mort. Il y a donc une matérialité de l'être, la matérialité lourde et opaque d'un être qui *revient toujours*. On n'y peut rien : l'être ne se laisse pas contourner, ni secouer.

Il importe de mesurer combien est essentiel pour Levinas cette intuition d'un être qui pèse avant même qu'on ait à l'assumer ou à le refuser. Un être qui ne connaît rien en dehors de soi, un être sans fente, l'existence qui n'est pas soulevée par un côté de ce qui la dépasse (la transcendance au sens classique) ou en révèle la relativité (les possibles) : c'en est tout simplement trop.<sup>5</sup> Si rien ne dépasse l'être et rien y manque, sa densité devient intolérable. Comment tenir le coup dans cette irrémissibilité de l'existence radicalement contingente qui assaillit de toutes parts ? Comment supporter un être qui ne laisse rien au dehors, qui est exactement ce qu'il est, et dont la présence est sans merci ? Comment soutenir la continuité stupide du

---

<sup>5</sup> Tout autre est l'intuition sartrienne où c'est le sujet qui est de trop. Cette intuition repose sur une idée traditionnelle de la métaphysique : ce qui existe (en occurrence : moi), est déréalisé par ce qui n'existe pas, par le possible (un monde où je ne figurerais pas) ; en revanche, il y a des étants dont l'absence en tant qu'absence crée des déchirures dans la texture de l'être, de sorte que leur manque devient sensible en tant que tel. L'inspiration théologique de cette conception ne fait pas de doute. Cf. ce passage merveilleux dans *Les mots* : « C'était fête. [...] Je volais de main en main sans toucher terre ; j'étouffais contre le sein d'une romancière allemande quand mon grand-père, du haut de sa gloire, laissa tomber un verdict qui me frappa au cœur : 'Il y a quelqu'un qui manque ici : c'est Simonnot'. Je m'échappai des bras de la romancière, je me réfugiai dans un coin, les invités disparurent ; au centre d'un anneau tumultueux, je vis une colonne : M. Simonnot lui-même, absent en chair et en os. Cette absence prodigieuse le transfigura. Il s'en fallait de beaucoup que l'Institut fût au complet : certains élèves étaient malades, d'autres s'étaient fait excuser ; mais il ne s'agissait là que de faits accidentels et négligeables. Seul, M. Simonnot *manquait*. Il avait suffi de prononcer son nom : dans cette salle bondée, le vide s'était enfoncé comme un couteau. [...] Puisque c'était mon lot, à moi, d'être à chaque instant situé parmi certaines personnes, en un certain lieu de la terre et de m'y savoir superflu, je voulais manquer comme l'eau, comme le pain, comme l'air à tous les autres hommes dans tous les autres lieux. » Sartre, *Les mots*, Paris, Gallimard, 1964, p. 76 sq.

passage d'un moment à un autre, continuité sans issue ? Comment ne pas se faire écraser par un être insensible et indifférent au vigil involontaire ?

La réponse de Levinas est aussi surprenante que logique : on ne supporte l'existence que grâce à la possibilité de s'en retirer. La conscience, c'est la possibilité de *dormir*. La conscience est précisément le retard et le recul par rapport à un être qui, ainsi, perd de son acuité. Le sommeil, l'inconscient, l'oubli – autant de méthodes d'une mise à distance de l'être anonyme, qui paradoxalement prépare une appropriation par le sujet. Car c'est la position du sujet qui transforme véritablement le murmure inarticulé de l'être en monde structuré et manipulable.

La subjectivité est donc la position d'un étant qui s'arroge la maîtrise de l'être anonyme. Le sujet, dans l'hypostase, dompte les bruits et les fantômes de la nuit. La conscience, comme faculté de dormir et comme recul, en découvre les formes stables, verse sa lumière sur elles et les comprend. Désormais, elles sont à elle. En même temps, si la jouissance entre en contact immédiat avec les choses et les éléments, sans arrière-pensées, la conscience porte en elle la tendance aux arrière-pensées. Cette tendance culmine dans la prétention de pouvoir se défaire de tous les liens qui lient le sujet à ce qui l'entoure ; revendication d'un recul à tout moment à portée de main.

Ce recul et le phantasme d'une liberté absolue vont jusqu'au paroxysme dans la « tentation de la tentation » que Levinas décrit dans la deuxième des *Quatre lectures talmudiques* (1968). Il y a bien sûr toujours la possibilité de pécher. Or, la tentation de la tentation est plus qu'un simple péché. En elle, le sujet, sûr de soi et de ses forces qui dépassent tout – comment serait-il autrement puisqu'il sait se retirer de tout engagement, mettre en question toute certitude et discuter tout droit ? – ce sujet croit pouvoir jouer de la tentation. Le mal lui-même ne serait qu'un problème entre autres, et il n'y aurait aucun danger à se familiariser avec le mal : on pourra toujours revenir sur cette convoitise et la contenir. Pour Levinas, cette complaisance non pas dans le malheur,<sup>6</sup> mais avec le mal, est une des raisons de la catastrophe de la modernité. On ne sort pas indemne d'un flirt avec le mal ! Dans la tentation de la tentation, l'homme n'est pas tenté des choses, mais de la conviction de pouvoir, de par ses forces souveraines, se retirer de tout – parce que c'est cela que fait la pensée : se retirer de... Se laisser tenter par ce dont on sait parfaitement qu'il n'est pas le bien – voilà l'arrogance de la pensée. Voilà la figure de l'« Européen ». Il est tentant de conjecturer que l'Européen dont parle Levinas dans ces pages, est aussi et surtout

---

<sup>6</sup> « Seulement – on peut se complaire dans le malheur », A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Leçons sur la *Phénoménologie de l'Esprit* professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau, Paris, Gallimard, 1947, p. 73.

Heidegger.<sup>7</sup> Mais on pensera sans doute à Ulysse : Levinas emploie souvent la figure d'Ulysse comme une image de l'aventure du sujet qui part à la conquête du monde et qui, à la fin, rentre chez lui ; entretemps, rien ne se sera passé, ou presque ; l'aventure du Même est une pseudo-aventure ; ce qui aura changé c'est seulement le caractère du monde qui aura cédé son étrangeté pour devenir propriété du sujet<sup>8</sup>. Ici, dans le contexte de la tentation de la tentation, on trouve la raison profonde de ces voyages explorateurs : l'illusion d'une liberté absolue est enracinée dans la structure même du sujet, et elle est bien illustrée par l'image d'Ulysse qui se fait attacher au mât parce qu'il ne veut pas renoncer à entendre le chant des sirènes.<sup>9</sup> Plus que cela : l'Européen moderne ne se laisse même plus attacher ; sa confiance en sa souveraine liberté est telle qu'il croit pouvoir affronter toute tentation de ses propres forces.

Nous aurons à revenir au rôle central que joue cette analyse brillante dans l'économie de la pensée de Levinas. Pour l'instant, bornons-nous de dire qu'elle marque le paroxysme de la confiance en soi de la liberté humaine. Or, cette liberté a une bonne raison d'être fière d'elle-même : elle a tout de même vaincu le règne de l'être anonyme et illimité !

Mais le drame ne s'arrête pas là, la pièce ne se conclut pas, l'intrigue n'est pas résolue avec la libération de l'être anonyme (qui, lui, est comme la scène de l'être avant que les acteurs y montent, *cf.* EI, p. 38). Car la libération de l'être qui pose l'étant (hypostase) implique une nouvelle confrontation avec un être dont on ne saurait échapper, mais cette fois, c'est *mon* être à moi, le *soi* que, irrémisiblement, je suis. Mon être, moi, en tant que je suis, et je suis un étant, « sujet », est par là-même assujetti à moi-même.

Le présent est assujetti à l'être. Il lui est asservi. Le moi retourne fatalement à soi ; – il peut s'oublier dans le sommeil, mais il y aura un réveil. Dans la tension et la fatigue du commencement perle la sueur froide de l'irrémissibilité de l'existence. L'être assumé est une charge. [...] La présence du présent tient à son irrémissibilité, à son retour inévitable à elle-même, à son impossibilité de s'en détacher (EE, p. 134).

---

<sup>7</sup> Si Heidegger n'est pas nommé dans ce texte, Levinas n'en fait pas moins plusieurs fois référence (critique) à lui dans la première des *Lectures talmudiques*.

<sup>8</sup> *Cf.* TI, p. 192 ; DL, p. 25 ; CC, p. 344.

<sup>9</sup> Dans un sens analogue, Adorno et Horkheimer reconnaissent dans Ulysse la figure du bourgeois sûr de lui et le précurseur des Lumières, c'est-à-dire d'une raison instrumentale qui ne se soucie plus de ses fins, « Das Organ des Selbst, Abenteuer zu bestehen, *sich wegzuerwerfen, um sich zu behalten*, ist die List » [L'organe du soi <le rendant capable> de triompher des aventures, *de se jeter pour se sauve(garde)r*, est la ruse], Horkheimer/Adorno : *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a.M., Fischer, 122000, p. 55 (souligné par nos soins).

Cette fatalité – de ne pas pouvoir ne pas être moi – est souvent recouverte par la liberté et la conscience qui fait un sujet..., « un » sujet, il est vrai. Mais non *moi*, qui suis certes sujet libre, à ce prix cependant de ne pas être libre de choisir qui je suis. Il n'est pas lieu d'y voir une thèse traditionnelle concernant l'existence et l'identité du sujet avant l'expérience ou même avant l'incarnation. Bien au contraire, pour Levinas, l'irrémissibilité de mon être est toujours un *fait*, beau et cruel comme tous les faits, et le fait d'un être *corporel*. La position de mon corps ici et maintenant est le commencement même d'un étant et l'instant avant toute temporalité. Position, commencement, instant et irrémissibilité : l'unité concrète de ces aspects est fournie par les exemples que Levinas en procure. Le travail et l'effort physique et la fatigue, la souffrance et douleur, la honte et la nausée<sup>10</sup> : Si Levinas choisit de tels exemples, ce n'est pas à cause d'une fascination morbide pour le malheur. C'est bien plutôt parce que, là, dans ces moments pénibles, la fatalité du « *je déjà rivé à soi, déjà doublé d'un soi* » (EE, p. 136) s'accuse le plus clairement.

Dans la nausée, pour en dire quelques mots, je suis trop pour moi-même (encore une fois : non pas « de trop » par rapport à un ordre transcendant imaginé ou supposé), je ne peux plus supporter ma propre présence – et le fait brutal que je *suis* ma propre présence à moi fait la violence et la réalité spécifique de la nausée :

L'état nauséabond qui précède le vomissement et dont le vomissement va nous délivrer nous enferme de partout. Mais il ne vient pas nous enfermer du dehors. Nous sommes soulevés de l'intérieur ; le fond de nous-même étouffe sous nous-même ; nous avons « mal au cœur ».

Cette présence révoltante de nous-même à nous-même, considérée à l'instant où elle est vécue et dans l'atmosphère qui l'entoure, apparaît comme insurmontable (E, p. 115).

Il est remarquable que dès ce texte du jeune Levinas, non seulement le thème qui fait le premier trait de son trajet est déjà là, mais aussi la certitude du seul horizon métaphysique dans lequel ces expériences, pour Levinas, seront à aborder : « La nausée comme telle ne découvre que la nudité de l'être dans sa plénitude et dans son irrémissible présence » (E, p. 117). Point n'est besoin de recourir à un manque ou à un défaut originaire, à quelque néant que ce soit qui m'envahirait. « Contingence », ce mot n'indique pas

---

<sup>10</sup> Travail, effort, fatigue sont des exemples qui figurent surtout dans *De l'existence à l'existant*. La souffrance, la honte, la douleur et la nausée se trouvent déjà dans *De l'évasion*. Il y est dit par exemple : « [...] le fond de la souffrance est fait d'une impossibilité de l'interrompre et d'un sentiment aigu d'être rivé » (EE, p. 95).

le fait que tout pourrait tout aussi bien être tout autrement et que, partant, rien ne saurait de ses propres forces se donner un sens. Il ne dit pas la présence muette de l'existence qui est déjà touchée du néant, de la mort et de l'éphémère. Il ne montre pas du doigt le destin humain comme finitude où la mort prouve l'incomplétude. Le nauséabond de Sartre est encore un vieux romantique nostalgique d'une vérité transcendante disparue ; et l'être-pour-la-mort de Heidegger surestime encore les forces de l'homme : comme si le problème avec l'être était qu'il disparaisse avec l'homme tandis que nous savons très bien qu'il n'en est pas ainsi ! Dans une conception du manque, la réalité de l'être se trouve déréalisée et le contact avec l'être aminci jusqu'à la rupture<sup>11</sup>. Comment vivre, comment agir dans un tel monde<sup>12</sup> ?

Pour Levinas, en revanche, le problème ne consiste pas dans le fait que nous devons mourir, mais dans « l'impossibilité de la mort, l'universalité de l'existence jusque dans son anéantissement » (EE, p. 100)<sup>13</sup>. Ce qui est plus, la réalité ne se laisse pas démentir pour Levinas ; l'engagement n'est pas un choix où ma liberté se manifesterait : il est un fait indubitable. Je suis enraciné dans l'être, en contact direct avec l'être – un contact qu'aucune crise « existentialiste » ne saurait mettre en question. « Toute l'acuité du présent tient à son engagement sans réserve et en quelque manière sans consolation dans l'être. [...] Il se pèse. Il est être et non point rêve, non point jeu » (EE, p. 132, 135).

La radicalité que Levinas met en œuvre pour redéfinir le cadre métaphysique en termes de *plénitude qui pèse*, est attestée par sa théorie du besoin. Rien ne prouve mieux le bien-fondé des théories métaphysiques du manque que le besoin, semble-t-il : dans le besoin, quelque chose fait défaut. C'est pourquoi les dieux n'ont strictement besoin de rien. L'histoire de ce motif et son emploi métaphysique remontent jusqu'à Platon, qui, dans la *Banquet*, insiste sur la pauvreté (*Pœnia*) qui agit comme moteur de

<sup>11</sup> Cf. à titre d'exemple TI, p. 60.

<sup>12</sup> Ainsi l'inauthenticité de l'« on » chez Heidegger invalide cette vie en son principe même ; il faudrait un acte authentique pour se sauver – un acte dont personne, même pas Heidegger, saurait dire en quoi il consisterait. Il rentre bien dans cette conception en fin de compte romantique selon laquelle la conscience (*Gewissen*) ne dit rien. Qui dit quelque chose doit entrer en interaction et en discussion avec les autres et ne peut pas préserver son air de supériorité et son faux-semblant de profondeur. En ce qui concerne Roquentin, par exemple : « Les objets, cela ne devrait pas *toucher*, puisque cela ne vit pas. [...] Et moi, ils me touchent, c'est insupportable. J'ai peur d'entrer en contact avec eux comme s'ils étaient des bêtes vivantes. » « Je voudrais me ressaisir : une sensation vive et tranchée me délivrerait », Sartre, *La nausée*, Paris, Gallimard, 1938, p. 26, 35.

<sup>13</sup> Et encore une fois, à propos de l'articulation de l'horizon métaphysique : « Phèdre découvre l'impossibilité de la mort, l'éternelle responsabilité de son être dans un univers plein où, engagement irrésiliable, son existence n'a plus rien de privé » (*ibid.*, p. 102). Cf. aussi TA, p. 20.

l'érotisme, c'est-à-dire de la philosophie et de tout ce qui est fini et, par conséquent, sujet au devenir. Si l'érotisme porte le sceau du manque, le même est vrai *a fortiori* du besoin, ce double profane de l'érotisme sublime. Désir et besoin deviennent ainsi des indices vides d'une complétude et perfection qui nous fait défaut et qui ne s'annonce donc que négativement, inscrivant son absence dans l'être en général tout comme dans notre être particulier. Et ne sentons-nous pas le vide de notre estomac quand nous avons faim ?

Levinas ne cède ni à l'autorité de la tradition, ni à la fausse évidence du quotidien<sup>14</sup>. Le besoin, par exemple la faim, est l'expérience d'une plénitude et d'une présence qui, en tant que telles, deviennent insupportables. Dans la faim, il se peut bien que je désire le pain ou qu'il me manque dans un sens strictement objectif ; cela ne change rien au fait que l'expérience même du besoin ne contient rien qui ressemble à un manque ou à une absence.

Le besoin ne devient impérieux que lorsqu'il devient souffrance. Et le mode spécifique de la souffrance qui caractérise le besoin, c'est le malaise. [...] <Le malaise> apparaît comme un refus de demeurer, comme un effort de sortir d'une situation intenable. Ce qui en constitue cependant le caractère particulier, c'est l'indétermination du but que se propose cette sortie, qui doit être relevée comme une caractéristique positive. C'est une tentative de sortir sans savoir où l'on va, et cette ignorance qualifie l'essence même de cette tentative (E, p. 104).

Il apparaît ainsi qu'à la base du besoin il n'y a pas un manque d'être, mais au contraire une plénitude. Le besoin n'est pas dirigé vers l'accomplissement total de l'être limité, vers la satisfaction, mais vers la délivrance et l'évasion. Dès lors supposer un être infini n'ayant pas de besoin est une *contradictio in adjecto*. [...] Si par finitude de l'être nous entendons le fait qu'il est pesant pour lui-même et qu'il aspire à l'évasion, la notion d'être fini est une tautologie. L'être est alors essentiellement fini (E, p. 120)<sup>15</sup>.

Au moment où l'être fini réunit en soi toute la densité de la réalité, au moment où la transcendance comme les possibles ont perdu toute valeur ontologique (même négative), mon existence commence à peser. Elle est « grave », au sens figuré comme au sens original. Il y en va de quelque chose. Il y a un *sérieux irréductible* de l'être. « L'existence temporelle prend la saveur indicible de l'absolu » (E, p. 94). Assumer cet absolu est

---

<sup>14</sup> En fait, il conteste explicitement l'idée de l'indigence comme condition ou cause du désir, telle qu'on peut la tirer du *Banquet*, cf. TI, P. 58.

<sup>15</sup> Cf. de même TI, p. 265.

une tâche presque impossible. J'ai à supporter l'être et mon être, non pas un manque à être, mais au contraire une surabondance de l'être, son excès. Quoi que je fasse, je reste rivé à moi-même, et si j'arrive à m'échapper de tout, je ne m'échapperai pas à moi-même.

Et s'il était possible d'en sortir ? Je ne peux pas m'empêcher de me poser la question, car c'est une question ontologique. Cet être définitif exige son dépassement. *Il faut* que cela soit possible : « il faut », mais un « il faut » qui ne garantit nullement qu'on y arrive. Ce « il faut » signe bien plutôt le désespoir se cabrant dans un dernier effort contre le tragique de l'existence. C'est là où le premier trait s'interrompt et la main s'arrête net. Il faut que l'évasion soit possible, autrement l'existence ne serait pas tolérable. L'être vise l'évasion, *ontologiquement*, mais si elle est vraiment possible, elle ne dépend pas de cette visée<sup>16</sup>.

#### VERS L'AUTRE

Où chercher la sortie ? Par où échapper ? Voilà ce qui anime la pensée de Levinas dès son commencement. Il est déjà clair que la réponse à cette question n'est pas impliquée dans la question, que l'évasion n'est pas contenue dans le poids qui l'appelle. Autrement, le drame de l'être serait drame au sens théâtral : représentation artificielle et jeu. Le sérieux de l'existence dépend de ce que le poids de l'être et l'enchaînement à mon existence ne se laissent pas lever (*aufheben*).

Le philosophe doit donc recommencer. Et Levinas de ne pas se lasser de chercher une issue qui ne soit pas illusoire. Il dénonce à maintes reprises les théories de la fusion où non seulement un contact immédiat mais une identification directe abolirait toutes les différences. Selon cette théorie, le problème que Levinas décrit serait résolu dans l'intimité de la participation avec le sacré ou avec la communauté (dans un rite par exemple) ou avec l'amant – ou aussi avec le peuple/la race qui se veut réalité dernière, destin biologique et dessein politique : émerge ainsi une dernière complaisance, cette fois avec le poids insupportable de l'existence même et avec l'inéluctable du corps. On n'y peut rien, faisons-en alors notre plus grande vertu d'être nés allemands – tentative ridicule et dangereuse pour procurer

---

<sup>16</sup> C'est en cela que Levinas est plus radical que Kant pour qui le « il faut » est en même temps la garantie que quelque chose lui correspond (en occurrence, la liberté). Mais c'est simplement le cadre métaphysique qui permet à Kant de formuler cette solution, car l'existence contingente et temporelle ne peut pas revendiquer le titre de l'absolu chez Kant et n'acquiert donc pas la pesanteur et l'exclusivité qu'elle a chez Levinas. Il y a donc toujours un territoire autre (l'intelligible) vers lequel on peut s'échapper.

une « assiette ferme » à la pensée quand toute vérité est devenue suspecte. « Dans l'intervalle qui sépare l'homme et l'idée se glisse le mensonge » (PH, p. 20). Du coup, la vie du peuple (et dans un peuple) paraît comme la garantie d'une existence « authentique » !

Si le racisme est la solution la plus radicale du problème que Levinas décrit – parce qu'il dit que ce qui est perçu comme problème est en vérité la solution<sup>17</sup> –, l'échec des théories de la fusion ou de la communion est un échec théorique tout autant qu'une catastrophe éthique. Car quoi qu'il en soit de ces moments mystiques où je crois ou me sens participer au Tout, à Dieu, à la communauté, où je me confonds avec l'autre dans l'extase charnelle – je ne reste pas moins *séparé*. Cette « séparation » est justement une autre manière de dire l'existence d'un étant même. Croire en une communion où les différences disparaissent – où « un terme *est l'autre* » (EE, p. 99) – est croire pouvoir court-circuiter le problème ontologique fondamental. On ne dépasse pas l'être rivé à soi-même en déclarant simplement ce dépassement. Les théories de la participation ne prennent pas au sérieux le sérieux de l'existence. Ce qui se voulait être une voie d'évasion ontologique se révèle donc comme un subterfuge théorique.

Mais comment donc s'évader ? Levinas propose, selon les stades de l'évolution de sa pensée et aussi selon les contextes théoriques, toute une liste de candidats. À y regarder de près, ce sont moins des candidats que bien plutôt des aspects différents d'une même expérience. À chaque fois, il s'agit de penser une confrontation du sujet sûr de lui-même avec quelque chose qui, de par sa « nature », ne se laisse pas approprier par ce sujet, quelque chose qui reste *toujours* étranger, dehors, autre, parce qu'il lui manque ce que toute intériorisation présuppose : les contours – plus ou moins, mais toujours en principe arrêtés – d'un objet, le définitif du « quelque chose », la finalité d'un terme.

C'est déjà ce qui distingue, dans la perceptive de Levinas, la *mort*. Nous avons rappelé plus haut que Levinas ne partage pas l'idée heideggérienne d'un être-pour-la-mort. Ce qui intéresse Levinas dans la mort, c'est qu'elle marque non seulement notre fin (qui ne peut pas ne pas entrer dans notre souci d'être) mais surtout une relation avec quelque chose qui, en aucune façon, ne tombe dans les possibilités et les facultés de ces sujets que nous sommes. Nous ne « pouvons » pas mourir (« *den Tod vermögen* » de

---

<sup>17</sup> Cf. les analyses de l'« hitlérisme » : « Le biologique avec tout ce qu'il comporte de fatalité devient plus qu'un *objet* de la vie spirituelle, il en devient le cœur. [...] Être véritablement soi-même, ce n'est pas reprendre son vol au-dessus des contingences, toujours étrangères à la liberté du Moi ; c'est au contraire prendre conscience de l'enchaînement originel inéluctable, unique à notre corps ; c'est surtout accepter cet enchaînement. [...] Enchaîné à son corps, l'homme se voit refuser le pouvoir d'échapper à soi-même » (PH, p. 18 sq., 21).

Heidegger), nous ne maîtrisons pas l'événement qu'est notre mort. « La mort est, pour un être à qui tout arrive conformément à des projets, un événement absolu, absolument *a posteriori*, ne s'offrant à aucun pouvoir, pas même à la négation » (TI, p. 49). La relation à la mort est une relation à un « mystère » (TA, p. 56).

Il est clair pourtant que la relation à la mort ne se prête guère à une évasion réussie. Considérée en elle-même, elle n'ouvre pas les serrures de son secret, elle demeure trop mystérieuse, hermétique, décourageante. La mort est une relation du type que nous cherchons, mais en soi, elle est vide. Comment entrer un contact avec la mort ? Il faut autre chose encore, quelque chose que je rencontre *empiriquement*, dans le monde, et qui réunit donc en soi les caractères contradictoires d'un objet et du démenti de toute objectivité. On le sait, il s'agit là de *l'expérience de l'autre*.

Il n'y a pas lieu de répéter ici tout ce qui a été dit maintes fois sur l'autre chez Levinas. Nous nous bornerons à relever quelques aspects pour dresser cette « liste » des voies d'évasion. C'est bien sûr le visage où l'autre va à mon rencontre. Dans le *visage*, je suis forcé de reconnaître un droit sur moi et une responsabilité de moi envers un autre, qui me dépassent de loin et que je n'ai jamais assumés. L'autre me parle et m'implore et me commande. Il m'impose la question de l'éthique – non pas comme une question théorique, mais comme un problème urgent à tout instant. Je peux décider de ne pas être « bon », mais je ne peux pas décider de ne pas entendre la voix qui m'interpelle à la bonté<sup>18</sup>. L'autre, dans le visage, acquiert un tel pouvoir sur moi, parce qu'il est ce qui ne se réduit pas au visage-objet que je pourrais par exemple mesurer ou photographier. Il est dans le démenti de tout ce qu'on peut comprendre. Le visage défait à tout moment les formes dont il est fait. « La vie de l'expression consiste à défaire la forme où l'étant, s'exposant comme thème, se dissimule par là même. Le visage parle » (TI, p. 61)<sup>19</sup>.

Ce même « ailleurs » comme direction où trouver l'issue se manifeste aussi dans *l'érotisme* et surtout dans la *caresse*. La caresse, dans la volupté, *cherche* à même le corps d'autrui, sachant que cette recherche est vouée à l'échec – si toutefois on peut parler d'échec là où ce qu'on cherche est dépourvu de formes objectives et par conséquent à jamais introuvable.

La caresse consiste à ne se saisir de rien, à solliciter ce qui s'échappe sans cesse de sa forme vers un avenir – jamais assez avenir à solliciter ce qui se dérobe comme s'il *n'était pas encore*. Elle *cherche*, elle fouille. Ce n'est pas une intentionnalité de dévoilement, mais de recherche : marche à

---

<sup>18</sup> « L'être qui s'exprime s'impose, mais précisément en en appelant à moi de sa misère et de sa nudité – de sa faim – sans que je puisse être sourd à son appel » (TI, p. 219).

<sup>19</sup> Cf. de même H, p. 47 *sq.*

l'invisible. Dans un certain sens elle exprime l'amour, mais *souffre* d'une incapacité de le dire (TI, p. 288)<sup>20</sup>.

Encore une fois, la relation érotique n'est possible que parce que, entre ses deux « termes », un abîme bée. L'éros va du Même vers une autre, dans un désir infini, sans pouvoir atteindre l'autre, encore moins la com-prendre. « Le pathétique de l'amour consiste dans une dualité insurmontable des êtres » (TA, p. 78). Dans la volupté, dans l'expérience de l'éros, je suis saisi d'un désir qui m'expulse de mon auto-suffisance : j'ai à aller chercher et à demander auprès d'une autre, et de cette autre, dans la recherche qu'est la caresse, je découvre l'infini.

Les genres des termes que nous venons d'employer l'indiquent déjà : Levinas pense l'érotisme comme la relation d'un homme (à la position du sujet) à une femme (à la position de l'autre). Il y a, du point de vue du féminisme et des « études de genre » (*gender studies*) bien des choses à dire contre la nonchalance avec laquelle Levinas identifie l'homme avec le sujet rationnel conquérant du monde et la femme avec cet autre de l'homme rationnel qui demeure à tout jamais incompréhensible. Nous verrons à la fin de cet article que les reproches sont tout à fait justifiés ; peut-être comprendrons-nous aussi la raison systématique de la position de Levinas. Disons pour l'instant qu'on pourrait interpréter le choix de Levinas d'une manière assez innocente, en rappelant qu'il ne fait que suivre la méthode phénoménologique : un homme hétérosexuel comme Levinas, décrivant la relation érotique, y trouverait donc le Moi comme masculin et l'autre comme féminin. On pourra, de ce point de vue, invertir, selon les besoins, les termes de la description, de sorte qu'une phénoménologue hétérosexuelle aura en face d'elle un homme comme autre de la relation érotique. Et, dans ce cas, cet homme sera pour elle le féminin.

Car le *féminin* est pour Levinas un terme technique, et cela dès les textes des années 1940. Le féminin, c'est le fait d'être autre, mais non pas autre entre autres qualités ou par rapport à quelques qualités, mais autre absolument.

La féminité – et il faudrait voir dans quel sens cela peut se dire de la masculinité ou de la virilité, c'est-à-dire de la différence des sexes en général [!] – nous est apparue comme une différence tranchant sur les différences, non seulement comme une qualité, différente de toutes les autres, mais comme la qualité même de la différence (AT, p. 14).

---

<sup>20</sup> Cf. aussi TA, p. 82 : « La caresse est un mode d'être du sujet, où le sujet dans le contact d'un autre va au-delà de ce contact. [...] Ce qui est caressé n'est pas touché à proprement parler. [...] Cette recherche de la caresse en constitue l'essence par le fait que la caresse ne sait pas ce qu'elle cherche. [...] La caresse est l'attente de cet avenir pur, sans contenu. »

Le féminin, c'est cela : l'altérité « en tant que telle » – si cette expression a un sens dans ce cas ; l'altérité qui m'appelle et m'attire en se retirant ; l'altérité où mon besoin d'évasion trouve un champ de réalisation – à la condition bien sûr de ne pas *se servir* de la femme/de l'autre *pour évader*, mais de la chercher pour elle-même, tout en sachant que cette recherche n'aboutira jamais.

Si le cercle vicieux<sup>21</sup> qui me relie à moi-même dans un retour fatal commence à se briser avec la relation érotique, la *fécondité* le fait sauter définitivement. Dans la fécondité, dans la relation du père au fils – encore une fois ce privilège du sexe masculin auquel nous devons revenir – je suis face à un autre qui, tout en restant autre, est en même temps moi. Mon fils, c'est moi, c'est mon recommencement, mais sans mon poids d'être, c'est quelque chose qui sort de moi mais sans jamais pouvoir revenir à moi (qui dès lors brise le destin d'Ulysse), c'est quelque chose qui *ontologiquement* ne se soucie pas des projets ou attentes ou concepts que je pourrais en avoir parce qu'il est justement ce qui défait le lien qui me lie à moi-même ; il opère ma délivrance de par son être même.

[...] le moi est, dans l'enfant, un autre. La paternité demeure une identification de soi, mais aussi une distinction dans l'identification. [...] Mon enfant est un étranger (Isaïe 49), mais qui n'est pas seulement à moi, parce qu'il *est* moi. C'est moi étranger à soi. [...] Aucune anticipation ne le représente, ne le projette comme on le dit aujourd'hui (TI, p. 299)<sup>22</sup>.

C'est donc dans la paternité plus que partout ailleurs que se réalise une évasion « heureuse » où se produit, concrètement et sans mysticisme gratuit (qui promettrait une rédemption totale), un dépassement du poids de l'être.

---

<sup>21</sup> En allemand, ce cercle s'appelle « diabolique » (*Teufelskreis*), nom pertinent pour une structure où quelqu'un part de soi-même et y fait retour pour s'y trouver comme étant sa propre origine. Selon une tradition importante en théologie, c'est très exactement cela l'essence du diabolique : prétendre être sa propre origine. (On la retrouve par exemple dans *Paradise Lost* de Milton, et Terry Eagleton en a fait le *leitmotiv* de son beau livre *On Evil*, 2010.) Conformément à cela, Levinas appelle le moi qui, dans l'hypostase, se pose comme séparé de Dieu et du monde, « athée », cf. TI, p. 52.

<sup>22</sup> Cf. aussi TA, p. 85 sq. : « La paternité est la relation avec un étranger qui, tout en étant autrui, est moi ; la relation du moi avec un moi-même, qui est cependant étranger à moi. [...] Le retour du moi à soi qui commence avec l'hypostase n'est donc pas sans rémission, grâce à la perspective d'avenir ouverte par l'éros. Au lieu d'obtenir cette rémission par la dissolution impossible de l'hypostase, on l'accomplit par le fils. » On trouve, dans *Totalité et infini*, encore d'autres passages qui soulignent l'aspect que l'on pourrait qualifier de « sexiste » et sur lequel nous aurons à revenir : « Or, il faut la rencontre d'Autrui en tant que féminin, pour qu'advienne l'avenir de l'enfant d'au-delà du possible, d'au-delà des projets » (TI, p. 299 sq.).

Je reste bien moi-même, et en ce sens, je ne suis pas libéré de l'être que j'ai à assumer ; mais je suis en relation avec quelqu'un d'autre qui est moi et qui ne l'est pas, et cette relation ouvre ce qui, pour Levinas, est le point de fuite de cette recherche de l'évasion : la possibilité du *temps*.

Car si l'on n'a, comme concept du temps, que l'idée d'une continuité sans pause ni hésitation, aucune libération véritable n'est possible. La catastrophe, comme le dit Benjamin dans un esprit tout proche de Levinas, c'est que tout continue ainsi<sup>23</sup>. Si le mot « avenir » peut avoir un sens, il faut qu'il indique un commencement radical et imprévu qui rompt sans merci avec tout ce qui a été.

La relation avec l'enfant [...] met en rapport avec l'avenir absolu ou le temps infini. [...] La fécondité continue l'histoire, sans produire de vieillesse ; le temps infini n'apporte pas une vie éternelle à un sujet vieillissant. [...] La transcendance est temps et va vers Autrui (TI, p. 300-302).

Il n'y a de temps et il n'y a d'avenir que si l'être est en mesure de se rajeunir. La *jeunesse*, pour Levinas, devient un concept ontologique majeur.

Le temps discontinu de la fécondité rend possible une jeunesse absolue et un recommencement, tout en laissant au recommencement une relation avec le passé recommencé, dans un retour libre – libre d'une liberté autre que celle de la mémoire – vers le passé et, dans la libre interprétation et le libre choix, dans une existence comme entièrement pardonnée. Ce recommencement de l'instant, ce triomphe du temps de la fécondité sur le devenir de l'être mortel et vieillissant, est un pardon, l'œuvre même du temps. [...] Le recommencement dans le temps discontinu apporte la jeunesse et ainsi l'infini du temps. [...] L'achèvement du temps n'est pas la mort, mais le temps messianique où le perpétuel se convertit en éternel (TI, p. 315-318)<sup>24</sup>.

Nous y voilà : dans un temps qui, par le surgissement d'autrui, a perdu sa continuité fatale<sup>25</sup>, nous touchons à l'expérience de la libération de notre poids d'être. Autrui et l'avenir qu'il rend possible déclarent ma délivrance de l'existence anonyme tout autant que de mon être-rivé-à-moi-même. Non pas bien sûr que je cesse d'être moi-même, mais le temps se rajeunissant brise le cercle d'un retour inévitable à moi-même. Il y a une ouverture à... autre chose, à autrui, à un temps autre. Le temps se révèle être la promesse du *messianique*.

---

<sup>23</sup> Walter Benjamin : *Gesammelte Schriften. Band V/1*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991, p. 592 : « Dass es 'so weiter' geht, ist die Katastrophe. »

<sup>24</sup> Pour un emploi ontologique, éthique et politique du concept de jeunesse, cf. H, p. 100 sq.

<sup>25</sup> Cf. TA, p. 74 : « Je ne définis pas l'autre par l'avenir, mais l'avenir par l'autre [...] ».

Il ne doit donc plus nous étonner si *Dieu* n'est pas pour Levinas la pierre de voûte qui clôt et parachève un univers d'étants différents, divergents et étrangers les uns vis-à-vis des autres. Dieu ne joue pas le rôle du grand conciliateur. Qui plus est : Levinas ne pense pas Dieu comme une transcendance donnée ou donnable ; la vérité qu'est Dieu ne se donne même pas à Dieu comme telle, parce qu'elle n'existe pas en dehors de la pluralité de l'être. La « hauteur » d'autrui comme de Dieu ne désigne pas une couche plus élevée par rapport à notre monde sensible et « empirique », un niveau d'être *en principe* intelligible même si les moyens pour le connaître nous font défaut (à nous autres hommes imparfaits et déçus). La manière d'être de Dieu est à saisir à partir de l'expérience du visage où l'autre se retire et s'impose en se retirant, et l'éthique juive – comme y insiste Levinas dans ses *Lectures talmudiques* – consiste à voir dans l'autre homme la trace de Dieu et de servir Dieu en entendant l'appel de l'autre homme :

La dimension du divin s'ouvre à partir du visage humain. [...] Dieu, c'est l'Autre (TI, p. 76, 232).

Aller vers lui [le Dieu révélé de notre spiritualité judéo-chrétienne], ce n'est pas suivre cette trace qui n'est pas un signe. C'est aller vers les Autres qui se tiennent dans la trace de l'illégitimité (H, p. 63).

[Le rationalisme du Talmud] consiste d'abord à se méfier de tout ce qui dans les textes étudiés pourrait passer pour une information sur la vie de Dieu, pour une théosophie ; il consiste à se soucier, devant chacune de ces apparentes informations sur l'au-delà, de ce que cette information peut signifier dans la vie de l'homme et pour sa vie. [...] Le respect de l'étranger et la sanctification du nom de l'Éternel forment une étrange égalité. Et tout le reste est lettre morte (QLT, p. 33, 61).

Étrange théologie, qui n'hésite pas à maintenir la transcendance de Dieu tout en réduisant toute compréhension possible de cette transcendance à l'expérience d'autrui ! Dieu, chez Levinas, n'est pas la vérité plus complète du monde – qui serait *totalité* ! – mais l'incommensurable pluraliste de l'être élevé en principe métaphysique et éthique (ce « et » marquant une identité qui nous présente ses deux faces).

Nous revenons donc maintenant, le trajet en deux temps accompli, à la question métaphysique. Nous voyons que Levinas se tient fermement dans une métaphysique que l'on pourrait appeler d'immanente dans un autre sens encore : il renonce de manière conséquente à toute tentative d'unifier l'être que nous vivons. Ni dans des idées éternelles et immuables, ni dans un Dieu-substance, ni dans des vérités éternelles, ni dans des structures aprioriques (du monde, de l'entendement ou de la signification) ne trouvera-t-on cet *apex* qui réunirait tout ce qui est épars et fini. *L'épars et le fini, voilà*

*l'absolu de l'être*. La transcendance, l'« au-delà de l'essence » n'est justement pas ailleurs que dans ce monde des étants ; l'infini n'est pas autre chose que le fini dans sa situation d'être même. Ce que Levinas déclare très tôt comme la fin de son entreprise philosophique (en ce qui concerne l'ontologie), il y arrive par la rencontre avec autrui : un *pluralisme ontologique* qui est finalement en mesure de régler ses comptes avec l'idée qui, de Parménide à Heidegger, domine l'ontologie : à savoir que l'être, en dernière analyse, est *un*. Pour Levinas, au contraire, la pluralité est la condition première et le caractère positif de l'être<sup>26</sup>. L'être n'a pas besoin d'être délivré de la pluralité ; la pluralité est la condition de possibilité de toute délivrance<sup>27</sup>.

Le monde est *plein*, dans un sens fondamental, et il l'est précisément en tant qu'il ne se dit au singulier que par convention. Mais son pluralisme ontologique n'enferme pas les étants dans leur être ; la pesanteur de l'existence trouve soulagement dans l'autre – parce que l'autre (qui de *son* point de vue ressentirait le même être-rivé) n'est jamais *terme* pour moi. Il est ce vers quoi mon évasion se dirige, mais il n'est ni terme ni fin : mon inquiétude ne trouve pas repos comme dans l'eau sereine d'un port ou comme dans les bras d'une tendre mère ; et si j'envisage l'autre *pour* me soulager de mon poids d'être, je le manquerais justement en tant qu'autre. L'autre est *infini*. Il l'est toujours « pour moi », mais l'être de ce monde (le seul que nous connaissons) est toujours et n'importe où « pour » un « moi ». C'est la faute de la vision panoramique de l'être que de chercher à définir les choses et les hommes sans référence à un étant qui s'est posé comme moi. Or, pour un tel sujet, l'autre est infini. Il s'ensuit que l'infini « fait partie » du monde des étants finis : *l'infini se montre et se manifeste dans les êtres finis, mais sans que l'on puisse dire qu'il serait, en outre, ailleurs et autrement que dans cette manifestation*.

Mais le « terme » d'un tel mouvement à la fois critique et spontané – et qui n'est pas, à proprement parler, un terme, car il n'est pas une fin, mais le principe sollicitant une Œuvre sans récompense, une liturgie – ne s'appelle plus être. Et c'est là, peut-être, que l'on peut s'apercevoir de la nécessité où une méditation philosophique se trouve de recourir à des notions comme Infini ou comme Dieu (H, p. 53).

---

<sup>26</sup> Il n'y a que peu de philosophes qui ont exprimé la pluralité de l'être avec la dernière radicalité, et il se trouve curieusement que, à cet égard, Levinas est à mettre au même rang et dans la même catégorie que Deleuze !

<sup>27</sup> Cf. par exemple TI, p. 105-108. On y trouve également une critique des théories qui posent une « insuffisance de l'être ».

Et du coup, on s'aperçoit d'autre chose encore : car insensiblement, l'évasion a changé de sens. D'une impulsion presque instinctive, sans direction et sans espoir (sauf le « il faut » obstiné et qui ne garantit rien), d'un besoin tout négatif : pouvoir échapper au poids intolérable de l'être – l'évasion se voit transfigurée : en *désir*. Dans le désir, je suis *attiré*, non pas d'une idée à contenu précis et transcendant, mais d'autre chose, de tout autre chose, de cet autre qui ne saurait devenir terme : nostalgie d'un avenir possible.

Le désir métaphysique n'aspire pas au retour, car il est désir d'un pays où nous ne naquîmes point. D'un pays étranger à toute nature, qui n'a pas été notre patrie et où nous ne nous transporterons jamais. [...] Désir qu'on ne saurait satisfaire. [...] Il est comme la bonté – le Désiré ne le comble pas, mais le creuse. [...] Le désir est absolu, si l'être désirant est mortel et le Désiré, invisible (TI, p. 22).

Ce trajet parcouru, nous voyons clairement que, pour bien le comprendre, il faut avant tout tenir séparés les deux moments du trajet : rien, dans l'expérience de la charge qu'est l'être (l'être anonyme ou l'être-soi du sujet) prépare ou contient le soulagement qu'elle demande. L'expérience de la pesanteur de l'existence veut l'évasion et elle fouille l'être même à la recherche d'un chemin pour s'échapper. Mais le cri de détresse même le plus fort ne fait pas naître une réponse. Celle-ci vient toujours d'ailleurs. (Encore une fois, c'est la différence avec Kant pour qui la réclamation de la liberté se confond en fin de compte avec la preuve – même si seulement pour des besoins pratiques – de cette même liberté. Kant n'a pas de choix : une fois abolie la communication vivante avec le monde et les êtres, abolie par un entendement qui était censé la créer (!), on ne peut plus attendre de secours de la part des autres étants.)

On ne déduit pas *l'existence* de ce qui ouvre le temps et brise le cercle, du *désir* d'ouverture et de libération. Si de tels êtres existent qui me permettent de dépasser mon être-rivé, ils n'existent donc que comme *faits*. Autrui, le féminin, le fils, même Dieu : ils se posent tous comme des faits irréductibles. On ne pouvait miser sur leur surgissement ! Il y a peu de philosophies aussi hostiles à tout apriorisme que celle de Levinas – ne fût-ce dans la forme d'une philosophie de la « facticité » qui cherche à surmonter les faits vers leur essence d'être des faits<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Cf. TI, p 158 : « Tout comme l'intériorité de la jouissance ne se déduit pas de la relation transcendante, celle-ci ne se déduit pas, en guise d'antithèse dialectique, de l'être séparé, pour faire pendant à la subjectivité, à la manière dont l'union fait pendant à la distinction entre deux termes d'une relation quelconque. Le mouvement de la séparation ne se trouve pas sur le même plan que le mouvement de la transcendance. »

C'est sur cela que repose le *sérieux* radical de l'existence. Si la possibilité du soulagement était déjà donnée, dans la structure de mon être ou dans quelque forme *a priori*, alors toute la réflexion sur le poids de l'existence ne serait que simple jeu intellectuel. Or, nous le savons bien : notre existence n'est pas un jeu, elle n'est pas un rêve. Son sérieux ne se laisse pas nier, au moins sans que cela provoque de graves conséquences.

De même, si la délivrance était rédemption totale, qui non seulement transcende mon être-rivé, mon être-corps et mon être-fini, mais les survole pour atteindre à une vérité sans corps ni bornes, située sur un plan plus haut que notre existence empirique ; si la délivrance était conciliation ou *Aufhebung* finales – alors tout aurait été de même un jeu gratuit et sans signification dont on comprend mal pourquoi on l'aurait joué. Si la fin de l'histoire ou de la vie affranchit une vérité qui se moque des conditions d'une existence finie, pourquoi aurait-on donc à supporter cette existence ? L'existence d'êtres finis, charnels, mortels, souffrants serait un détour sans raison.

Mais le Moi et sa localisation empirique par son corps ne sont pas abolis dans la « transcendance » : mon fils a beau ouvrir un avenir qui fait sauter le cercle exaspérant du retour de moi à moi – je ne reste pas moins moi-même, ce retour sera toujours opérant. Et ce qui est plus : je paie cher pour cette « libération », car elle devient de nouveau un enchaînement, cette fois un enchaînement éthique : dans la mesure où il y a autrui, qui brise mon autisme ontologique (« égoïsme » ou « athéisme », dit Levinas), je suis *responsable* de lui et devant lui. Et la responsabilité ne permet, de par sa nature, aucune limite. Ma responsabilité est donc infinie. C'est surtout dans les textes tardifs que Levinas ne se lasse pas de multiplier les hyperboles pour marquer ce nouvel enchaînement (« otage »), mais qui est, en vérité, à la base de ma liberté même. Ma responsabilité *est* le fait d'être en rapport direct avec un autre : je suis libre non pas *parce que* responsable (comme le voudrait Kant) mais *en tant que* responsable.

Ainsi s'achève le trajet de la pensée de Levinas – si achèvement il y a. Car le propre de ce trajet est justement qu'il mène vers ce qui n'est pas terme mais, dans la terminologie de Levinas, l'infini même : l'autre, le bien, l'avenir. Nous avons essayé de retracer ce trajet en deux temps et de situer son propos dans un horizon nettement métaphysique, à savoir dans l'horizon d'une pensée de la plénitude originnaire de l'être. On comprend dès lors que c'est parce que le deuxième temps du trajet n'est pas inclus ou préfiguré dans le premier et que le deuxième temps ne réduit pas au néant le premier, que l'existence de nous autres hommes est une chose sérieuse.

Les philosophes peuvent en douter tant qu'ils veulent – le réel fait toujours valoir sa densité et son poids : sa gravité<sup>29</sup>.

#### LA TERRE DE LA SIGNIFICATION : L'EMPIRISME DE LEVINAS

Avec ce dernier alinéa nous avons retrouvé un motif commun à tous ces philosophes que nous avons désignés comme les philosophes de la plénitude. Ce qui les distingue de tant d'autres philosophes de la tradition est leur confiance dans une connaissance vraie antérieure à toute théorisation possible. Si l'on se réfère aux interactions des corps chez Spinoza (en rappelant que nous sentons notre corps *comme il est*), si l'on pense à l'instinct et à l'intuition bergsoniens, si l'on suit les couplages variables de machines chez Deleuze et Guattari, alors, à chaque fois, ce qui se trouve remis au rang d'une pure spéculation est l'idée d'une médiation qui précéderait et rendrait possible l'accès au réel. L'accès est direct, il est contact ; le toucher l'emporte sur la vision.

Levinas approfondit cette certitude d'un contact primitif avec la vérité de l'être en développant les conséquences dans deux sens : dans celui de la signification et dans celui du bien.

On le sait : on peut discuter de tout. Tel se complaît à se faire l'avocat du diable à la table d'hôte, et Machiavel a eu le triste sort de donner son nom à cette raison pliable en tous sens qui justifie même le meurtre s'il sert à des fins politiques. La tentation de la tentation, c'est ceci : croire que l'on pourrait jouer au jeu de la justification de tout sans se compromettre, puisque l'on ne parle pas en partie engagée, mais en avocat. Et on connaît le même phénomène sur le plan linguistique : comme le langage est une réalité qui peut servir à tout exprimer, comment garantir qu'il exprime bien la réalité ? Les significations des mots se déplacent sans cesse, signifiants et signifiés forment une structure qui, paraît-il, se suffit à elle-même : comment cette étrange réalité qu'est la langue ne pourrait-elle pas prendre la place de la réalité tout court, puisqu'on ne sait plus où chercher ce qui lui échappe ? Au bout du compte, le structuraliste ou l'herméneute orthodoxes sont condamnés à revenir aux apories kantienne : de la réalité, de la vraie, on ne sait rien ou presque...

Mais si, vous la connaissez ! Il est étrange qu'il faille de temps en temps rappeler non seulement les faits les plus simples, mais les faits qui sont à la base de toute recherche, la vérité et la communication. Il y a un contact immédiat au réel. Ce contact, pour Levinas, est à la fois épistémique et

---

<sup>29</sup> Levinas lui-même résume, dans une note désormais publiée dans le premier tome des *Œuvres*, son trajet philosophique en une phrase : « Toute ma philosophie consiste à substituer au néant, à la négativité, à la néantisation – l'apparition d'autrui » (CC, p. 426).

éthique. Car la combinatoire désintéressée de la raison est ancrée dans l'expérience dans laquelle raison et langage sont fondés : la rencontre avec autrui. « Le visage est signification, et signification sans contexte » (EI, p. 80)<sup>30</sup>. C'est-à-dire qu'il précède et qu'il ouvre tout l'univers du sens et de la raison.

L'Autre n'est pas pour la raison un scandale qui la met en mouvement dialectique, mais le premier enseignement raisonnable, la condition de tout enseignement. [...] Ce n'est pas la médiation du signe qui fait la signification, mais c'est la signification (dont l'événement originel est le face à face) qui rend la fonction du signe possible. [...] La signification, c'est l'Infini, c'est-à-dire Autrui (TI, p. 222, 226 sq.).

Une spéculation, dira-t-on, ou même une utopie ! Mais l'idée de Levinas est très simple. Encore une fois, c'est la force irréfutable d'une expérience, voire d'une expérience quotidienne : en parlant à autrui, je peux nier ou mettre en question tout – sauf l'autre même qui m'interpelle et à qui je m'adresse. Non pas, bien sûr, au sens tout théorique de la question infantile de savoir si l'autre existe vraiment : avant toute analyse, je suis en contact avec le réel qu'est l'autre – autrement pourquoi lui parlerais-je<sup>31</sup> ? « Pour rechercher la vérité, j'ai déjà entretenu un rapport avec un visage qui peut se garantir soi-même, dont l'épiphanie, elle-même, est, en quelque sorte, une parole d'honneur » (TI, p. 221).

Et cette expérience d'une signification sans contexte et qui ouvre la possibilité de tous les contextes changeants et contradictoires se présente sous deux faces (qui ne font, en fin de compte, qu'une) : en ce qui concerne la « théorie » au sens large, le face à face est l'origine de l'objectivité et de toutes les discussions possibles sur le vrai. Et ceci parce que, dans la rencontre avec autrui, je lui fais un cadeau, ma parole lui offre le monde, son appel m'incite à éclairer le monde de la lumière. L'entrée en jeu d'autrui aimante un monde jusqu'ici relatif – relatif à ma jouissance et à mes besoins comme à mon caprice. Désormais je ne perdrai plus le Nord, même si j'essaie de (me) le faire croire. « Thématiser, c'est offrir le monde à Autrui par la parole » (TI, p. 230 ; cf. aussi TI, p. 74).

---

<sup>30</sup> Cf. aussi H, p. 47. C'est surtout dans ce premier des trois textes réunis dans *Humanisme de l'autre homme* que Levinas développe sa critique des théories courantes de la signification et de leurs présupposés.

<sup>31</sup> Il est vrai que Levinas, dans *Totalité et infini*, garde ses distances à la rhétorique du contact, mais c'est simplement pour mieux faire ressortir la théorie de la séparation ; la cible de cette critique terminologique est la thèse de la participation. Pour décrire la chose en question, le terme de contact est tout à fait adéquat. C'est dans *Autrement qu'être* que le concept de contact revient en force, par exemple AE, p. 121 sq., 128 sq., 137, 158, 219, 249 sq.

La face éthique de cette signification sans contexte nous est déjà apparue : c'est ma responsabilité infinie envers autrui, c'est le bien plus ancien que toutes les théories de la morale, c'est très concrètement le « tu ne tueras point » qui, paradoxalement, est la condition de possibilité du meurtre (par exemple TI, p. 216 *sq.*).

Or, ce qui importe pour Levinas, ce qui sauve la part de vérité du platonisme au moment précis où l'idéalisme classique fait faillite, c'est que cet enracinement du langage, de la raison et de la morale dans l'absolu se fait dans le concret de telle ou telle rencontre.

On peut certes parler généralement du fait que chacun de nous rencontre d'autres hommes, et qu'ainsi il s'agit d'une sorte de structure ou d'essence d'être face à autrui. Pour bien apprécier la radicalité de Levinas, il faut néanmoins se rappeler qu'il parle toujours des face-à-face concrets, de faits, faits empiriques au sens le plus strict, des rencontres avec *ma* mère, *mon* amie, *tel* professeur, même *tel* étranger ou inconnu *déterminé*. Il est facile d'oublier, face au pathos de l'altérité, que l'autre, si inconnaissable soit-il, ne disparaît jamais derrière le visage. Justement, le visage, en défaisant les formes fixes, n'abolit pas les différences entre les hommes mais les accuse. Le visage, c'est la présence qui défait à chaque instant ses propres traits, mais *qui néanmoins part en cela de certains traits*, d'une forme ; il ne les détruit pas, mais ne cesse de les défaire. C'est un pluralisme ontologique que Levinas cherche à maintenir, et cela implique que la seule possibilité de formuler la « structure » fondamentale de l'être consiste à dire que *je* rencontre un autre bien *déterminé* : déterminé non pas au sens de connaissable objectivement, mais : différent de tous les autres et réclamant cette différence et son infinité (sa signification sans contexte) dans cette rencontre. C'est pourquoi, chez Levinas, on cherchera en vain une structure ou une essence générale de l'être. La « structure » de l'être, c'est son irréductibilité à toute structure, car l'être est dans la rencontre concret d'un moi avec tel autre<sup>32</sup>. Dans un sens, Levinas est l'empiriste le plus radical qui soit. (C'est la raison pour laquelle il se méfie de toutes les théories de la raison anonyme et générale : Il n'y a pas, pour lui, d'autonomie de la raison par rapport aux expériences dans lesquelles elle s'installe, dans ses deux versants : comme raison théorique et comme raison pratique.)

Cet « empirisme » comporte une intuition dont l'importance ne saurait être surestimée : *la pensée et les significations dont elle vit, voire la vie elle-*

---

<sup>32</sup> Bien entendu, autrui peut en principe être n'importe qui, mais la rencontre sera une autre, l'expérience sera différente par rapport à celui qui est mon vis-à-vis. Il ne fait pas de doute que Levinas, le plus souvent, ne s'intéresse qu'aux aspects communs à toute rencontre. Mais sa compréhension de l'être ne permet aucune abstraction de l'expérience concrète vers une structure supposée « générale » et qui est censée fonder (telle une condition de possibilité) les rencontres « empiriques ».

*même ne peuvent jamais se débarrasser de la plénitude et de la contingence de leurs fondements.* Tout comme il est impossible de secouer de manière définitive le joug de l'être anonyme et de l'être-rivé, il est impossible de sauter les expériences fondatrices des significations. Ce saut équivaldrait à arracher les racines de la pensée : qui s'attendrait à une signification enfin pure, ne tiendrait en main que les enveloppes mourants d'une signification vraie. Ainsi, la lettre morte n'est pas seulement dans une littéralité irréfléchie, mais aussi (et même davantage) dans un spiritualisme abstrait qui prend les mots pour les choses mêmes<sup>33</sup>.

Levinas lui-même exprime ce principe qui est à la fois un principe épistémologique et métaphysique. Situait sa méthode de lecture talmudique par rapport aux textes commentés et aux exigences de la philosophie, il écrit :

Jamais la signification de ces symboles [de la Bible et du Talmud] ne donne plein congé à la matérialité des symboles qui la suggèrent et qui conservent toujours quelque puissance insoupçonnée de renouveler cette signification. Jamais l'esprit ne donne congé à la lettre qui le révèle. Bien au contraire, l'esprit éveille dans la lettre de nouvelles possibilités de suggestion (QLT, p. 20 *sq.*).

Dès lors, on ne peut pas prendre Job pour un symbole pur et simple, qui ne serait que symbole, dont on pourrait par conséquent formuler le contenu logique sans référence à la personne nommée Job et qui figure dans tel livre de la Bible. Le symbolique n'est pas un exercice ornemental pour faciliter l'entrée d'une idée dans l'esprit d'un lecteur distrait ou prévenu. Encore moins est-il une structure quelconque. Car la puissance de signifier et de renouveler des significations dépend du symbole concret et *irremplaçable*. C'est *en* Job que se crée une signification déterminée ; on peut *après coup* former une idée abstraite de cette signification, mais tant que cette idée reste abstraite (c'est-à-dire sans référence à la situation réelle), elle est lettre morte. Nous pensons à partir de la plénitude et de la contingence des symboles et des hommes qui venons à notre rencontre. On peut trouver d'autres symboles pour manifester le désespoir face à un Dieu selon toute apparence sourd à notre misère, mais il faut absolument en trouver un. Et si l'on en trouve un autre, la signification et partant l'idée abstraite qui s'ensuit seront elles aussi autres.

---

<sup>33</sup> *Totalité et infini* apporte deux exemples extraordinaires de cet empirisme : Levinas décrit la marche debout de l'humain comme la production même de la dimension de Hauteur : « Il [le corps dressé du bas vers le haut] n'en est pas l'illusion empirique, mais la production ontologique et l'ineffaçable témoignage. » (TI, p. 121). Et le fait concret de commencer à habiter des maisons réalise des possibilités nouvelles qui n'étaient pas « incluses » dans la nature de l'homme. Bâtir une maison pour y vivre *change* l'homme de manière fondamentale (cf. TI, p. 164).

Et quand Levinas parle des « possibilités de signifier à partir d'un objet concret libéré de son histoire » (QLT, p. 21), qui ne pensera pas justement au visage qui est signification sans contexte et, en tant que telle, source et origine de toute signification ?

Il en découle, d'une rigueur presque logique, un principe d'exégèse : il est formellement interdit d'interpréter les théorèmes de Levinas comme des expressions d'une structure en principe réversible. Nous proposons ci-dessus d'interpréter le féminin comme un certain aspect de la rencontre avec l'altérité, exprimant donc une structure ou essence qui n'est pas liée au sexe effectif d'autrui, de sorte qu'un homme biologique pourrait aussi bien être le féminin pour moi qu'une femme. Nous voyons maintenant que cette interprétation est impossible. Quand Levinas parle du féminin, il vise concrètement le féminin d'une femme dont le domaine est la demeure et dont le caractère est marqué par l'hospitalité. On est bien sûr libre de dénoncer les naïvetés vieux jeu de cette idée d'un point de vue féministe et plus encore du point de vue des études de genre<sup>34</sup>. Mais il faut d'abord accepter que Levinas ne prévoit pas la possibilité d'une lecture purement structurelle. *Levinas pense à partir de l'expérience concrète qui comporte une abondance de significations et qui n'est donc pas unidimensionnelle ; en même temps, elle ne se laisse jamais biffer dans le général auquel elle ouvre précisément l'accès*. Une expérience qui, à chaque pas, garde son « sens unique », c'est-à-dire qui n'est pas réversible, c'est, comme il le dit à propos de la pensée talmudique, « une pensée où l'exemple n'est pas la

---

<sup>34</sup> Et, à vrai dire, il y a lieu ici de critiquer une attitude très clairement patriarcale. Le féminin porte, chez Levinas, des traits qui rappellent les stéréotypes traditionnels de la misogynie : le féminin fuit la lumière du jour, garde donc une certaine obscurité et un certain *inconnaissable* ; il se retire dans la *pudeur* (AT, p. 79) ; le domaine de la femme, c'est la *maison*, la demeure, où elle a pour fonction d'établir l'hospitalité – elle se voit donc renvoyée au cercle de la *vie privée* : elle n'a surtout rien à faire dans l'espace public où l'on parle. Car l'hospitalité du féminin est une hospitalité *avant le langage* (TI, p. 166). Plus encore : elle représente un niveau de l'être qui ne touche pas encore au plein exercice de la raison. « Terme du même rang, mais de sens opposé à la conscience » (AT, p. 81). Dans l'Eros enfin, la femme se révèle non pas comme liberté au même titre que celle de l'homme mais comme une « animalité irresponsable », « un peu bête », comme un pas en arrière, pour ainsi dire, par rapport à l'humanité pleine (TI, p. 295). Si le visage est la droiture même, l'épiphanie féminine est au contraire l'événement équivoque par excellence ; on comprend dès lors la tendance des femmes à la dissimulation (TI, p. 296). Bien sûr, le choix des passages peut paraître partial ; bien sûr, nous soulignons de façon démesurée les traits sexistes. Mais on ne peut pas nier que le texte est là et que les principes herméneutiques comme les principes ontologiques de Levinas ne permettent pas d'y voir de simples « métaphores ». On n'oubliera pas non plus qu'il parle exclusivement de la paternité et de la filialité, du père et du fils, et jamais des mères et des filles au même rang. Pour une confirmation de notre diagnostic, on se référera au texte « Le judaïsme et le féminin » dans *Difficile liberté* (p. 56-68).

simple particularisation d'un concept, mais où l'exemple maintient la multiplicité des significations » (QLT, p. 130)<sup>35</sup>.

On s'explique mieux alors l'étrange ambiguïté du rôle que joue chez Levinas la religion juive. Son discours se veut purement philosophique et se réalise en effet dans un déroulement qui ne fait pas appel aux vérités révélées ; il n'en reste pas moins que la Bible et la tradition juive ne représentent pas pour Levinas des appuis théoriques supplémentaires ou latéraux, mais forment au contraire le noyau central et une voie privilégiée à ce qu'on appelle, faute de mieux, la vérité. La vérité ne se donne pas (dans un processus anonyme et objectif), mais elle est donnée par quelqu'un qui fera donc partie intégrante de cette vérité. Fait partie intégrante de toute vérité donc également toute la contingence et le concret, l'« accidentel », ce qui ne relève que de la situation et de ses circonstances. En un mot : la vérité est toujours révélée – et la « connaissance » a toujours le caractère du témoignage. On ne peut pas faire abstraction des sources qui nous ont ouvert la voie à une certaine idée de la vérité et du bien. Il s'ensuit qu'il n'y a pas de contradiction entre le discours philosophique et l'identification avec une religion (qui est, en outre, particulariste !). Le discours philosophie reconnaît sa propre particularité, sa « finitude », sa dépendance d'une situation donnée et irréversible, en un mot : son « empirisme » radical. Cet empirisme ne marque pas les limites de la connaissance, mais sa condition, dans la même mesure que le judaïsme se révèle « universel » de cet universalisme particulier (en vérité, le seul universalisme possible) qui ne prétend pas parler à partir du non-lieu de l'absolu.

Il y a participation à l'Écriture sainte dans les littératures nationales, dans Homère et Platon, dans Racine et Victor Hugo, comme dans Pouchkine, Dostoïevski ou Goethe, comme, bien entendu, dans Tolstoï ou Agnon. Mais je suis sûr de l'excellence prophétique incomparable du Livre des Livres, que toutes les lettres du monde attendaient ou qu'elles commentent (EI, p. 115 sq.).

Et dans *Difficile liberté* Levinas décrit en fait le particularisme juif comme l'image exacte de la structure fondamentale de l'être et de la morale : structure qui se résume dans l'impossibilité de ne pas être soi-

---

<sup>35</sup> Cf. aussi CC, p. 229 : « La métaphore se détache de la représentation sensible pour dégager les significations que les objets incarnent. Certes cette incarnation est autre chose que la réalisation d'un concept dans l'individu, puisque cette signification ne se laisse pas définir comme le concept en dehors de la représentation qui l'incarne. » Et CC, p. 242 : « Les guillemets dans la littérature philosophique et surtout phénoménologique : refus du sens littéral – recherche du sens métaphorique. Et cependant nécessité de recourir au sens littéral. Le sens littéral comme *gonflé* d'une signification qui le transcende mais qui ne peut s'en passer, comme si on criait très fort la même chose que l'on dit d'une voix très douce. »

même (cf. DL, p. 43 *sq.*)<sup>36</sup>. Le particularisme juif ne fait qu'articuler en clair cette condition de tout universalisme. Bien sûr, on est tenté de dire qu'il s'agit là d'une condition qui vaut pour tout homme, pour toute religion et pour toute nation. Il y aurait donc une non-exclusivité du privilège juif. Peut-être. Mais parler ainsi revient encore une fois à faire abstraction de la seule structure de l'être et de la morale ! Il s'ensuit la conséquence qui peut frapper comme paradoxale et qui s'énonce ainsi : il y a peut-être une non-exclusivité du privilège juif, de son « élection » – mais à la condition seulement de ne pas invoquer cette non-exclusivité.

L'absolu n'est pas ce qui s'est absout sans reste de ses conditions concrètes et accidentelles. L'Absolu, ce sont les expériences concrètes et variées qu'aucun *a priori* ne précède : « L'existence est un absolu qui s'affirme sans se référer à rien d'autre » (E, p. 98). L'apriorisme de la philosophie jusqu'à Husserl (et Heidegger) échoue donc au point dont tout dépend : là où il s'agit de penser l'existence en tant que telle, irréductible à tout *a priori*, à toute structure, à toute essence (fût-ce le *Wesen* verbal de Heidegger)<sup>37</sup>, et qui, en vertu de sa plénitude, pèse (comme *il y a*), me cloue à moi-même et fait par conséquent le sérieux de mon existence, ouvre la voie à une délivrance qui n'est pas une *Aufhebung* gratuite et qui se révèle donatrice de sens – et tout cela dans et grâce à sa facticité nue. « [L'idée de l'infini, l'éphanie de l'autre] ne vient pas de notre fond *a priori* et, par là, elle est l'expérience par excellence » (TI, p. 213).

Voilà donc l'empirisme radical de Levinas<sup>38</sup>. Nous entendons par là le tout d'une pensée qui refuse d'accepter un « tout » quelconque et qui découle de cette intuition fondamentale d'une *existence qui pèse* à cause de son abondance et de sa plénitude même. Parce que l'infini et l'absolu ne sont pas ailleurs que dans le l'épars et le fini et que la vérité, la signification, le sens n'existent qu'entre des êtres absolument séparés et qui ne forment

---

<sup>36</sup> Le même texte (« Une religion d'adultes ») s'efforce encore de mettre au point de manière plus systématique les traits caractéristiques du judaïsme, notamment 1) le rôle de l'exégèse biblique (p. 31), 2) l'identité de la morale et de la « théologie » (p. 35 *sq.*), 3) l'importance des rites et de la discipline et 4) la société juste comme point de fuite (p. 42).

<sup>37</sup> Cf. à titre d'exemple TI, p. 34 *sq.*, p. 206 et aussi O *passim*. Or, il n'existe que des individus, à jamais irréductibles à des concepts, des horizons ou l'être en général. Levinas parle aussi d'idéalisme pour désigner une conception selon laquelle tout étant singulier ne trouvera sa vérité et son véritable être que dans des structures impersonnelles et universelles, cf. TI, p. 240. Cet idéalisme comporte en même temps un monisme ontologique.

<sup>38</sup> On voit que cet empirisme n'a guère de ressemblance avec ce que l'on désigne traditionnellement de ce nom. Nous ne voulons pas disputer de mots. Si quelqu'un préfère un autre terme, qu'il l'utilise volontiers. Ce qui importe ici, c'est le rejet intransigeant de tout apriorisme.

pas une totalité, toute recherche d'un être en soi, d'un Dieu transcendant, d'une vérité éternelle, d'un absolu englobant, est vouée à l'échec. L'épars et le fini : voilà l'absolu. Il y a quand même l'infini et le spirituel, mais il est *dans* le fini et dépend donc d'une certaine manière du fini – sans que cela porte atteinte à son infinitude ! Il y a la vérité, mais c'est, à chaque fois, dans la confrontation entre des êtres conditionnés et corporels que la vérité s'accomplit – sans que cela enlève tant soit peu à sa dignité de vérité ! L'empirisme de Levinas consiste dans l'explication et l'articulation des principes métaphysiques du pluralisme ontologique et de la production de l'infini dans le fini. Ainsi, il est le foyer de sa philosophie qui seul permet de faire communiquer, à travers l'abîme qui les sépare, les deux étapes de son trajet.

Levinas envisage l'existence pesante toujours à partir d'un étant positionné et situé, face à l'être anonyme, face au monde de la lumière et, finalement, face au visage. Il y a, à chaque fois, un contact primordial, vrai, avec l'être et l'autre (avec Husserl, et contre Kant, par exemple), un contact qui ne s'épuise pas dans une relation théorique du sujet avec l'objet, mais qui exige sans merci mon engagement, dont la vérité est justement que je ne puis m'en soustraire (contre Husserl, avec Kant) ; mais un contact qui reste concret, contingent, « empirique », sans se résumer pour autant dans un rapport abstrait, anonyme, « raisonnable » (contre Husserl et Kant).

De ce contact avec une existence pleine et sans défaut ni lacune, où le néant n'a pas de place, on ne se retire pas volontairement. C'est ce qui fait le drame et le sérieux de l'existence. Même la mort n'apparaît plus comme une dernière possibilité, mais tout au contraire comme l'impossible par excellence : un mystère qui préfigure ce qui nous délivrera peut-être un jour. Dans cette impossibilité de l'évasion, dans le poids lourd de l'existence gît aussi la possibilité d'une signification qui ne se dissout pas dans un jeu gratuit de signifiants. Ce que l'on appelle « vérité » tient son appel irrésistible de ce contact immédiat avec l'être qui pèse<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> À ne pas confondre avec le motif herméneutique d'une abondance de sens du côté du texte : ce motif maintient la limitation et donc l'insuffisance du sujet face à un texte qui a trop de sens. Sans parler de la filiation théologique de ce motif qui sécularise l'idée d'une transcendance de sens, Levinas s'en démarque en insistant sur le fait que c'est justement l'abondance ou, comme il dit, l'infini de l'autre qui m'attire, m'interpelle et donc me fait penser. La différence consiste en ceci : tandis que les conceptions classiques, théologiques ou herméneutiques, présupposent la vérité ou le sens comme quelque chose d'établi mais de non connu et, grâce à son excellence métaphysique, comme quelque chose qui est en fin de compte inconnaissable pour nous, l'infini lévinassien est dépourvu de contours et de structurations internes constitutifs d'un objet. L'infini *est* tel qu'il m'apparaît, c'est-à-dire qu'il n'est pas un objet. Sa vérité ne ressemble en rien à la vérité d'une proposition, simplement transposée au plan de la transcendance, dans l'intellect de Dieu, si l'on veut ; sa vérité est justement l'appel et l'abondance d'autrui qui me pousse à agir et à penser.

Qui croit pouvoir se débarrasser de ce poids, risque de succomber à la tentation de la tentation. Mais il y a aussi un autre danger : celui de se complaire dans ce poids, d'élever le fait en tant que tel en absolu. C'est, dans l'analyse que Levinas consacre à l'hitlérisme, la voie du racisme<sup>40</sup>. Le racisme nie qu'il y ait un problème : l'existence dans sa facticité irrémédiable pèse, il n'y a pas d'évasion possible – et alors ? Pourquoi vouloir s'évader si ce à quoi on est rivé est justement toute la vérité de ce qu'on est ? Pour Levinas, cependant, le besoin d'évasion n'est pas un besoin psychologique, mais une nécessité ontologique, et la réponse des racistes n'est qu'un jeu de mots : eux aussi connaissent le mouvement d'évasion – pourquoi auraient-ils réinvesti le fait biologique de l'appartenance ethnique avec les concepts de l'idéalisme classique ? Enfin, il y a bien des raisons pour supposer que la race, telle que l'imaginent les racistes, n'est qu'une invention (*cf.* PH, p. 20). Le racisme serait alors une échappatoire qui – en niant la pertinence du besoin d'évasion par ce coup de force qu'est l'identification de la race prétendue avec un destin – témoigne justement de l'absolu de la problématique de l'évasion. Ils essaient de s'évader dans l'héroïsme banal qui déclare toute évasion impossible.

Il n'en reste pas moins que Levinas doit concéder la part de « vérité » du racisme. Il comprend le racisme mieux que beaucoup d'autres de ses critiques, parce que Levinas sait qu'un universalisme traditionnel est impuissant face aux ravages de la guerre et du racisme. Cet universalisme nie exactement ce dont le racisme fait son point fort : le fait que personne ne secoue l'empirisme de son être, qu'il n'y ait pas de sujets purs ni d'hommes universels. Quand Levinas décrit la position du racisme on reconnaît sa propre intuition – à des nuances près, des nuances, toutefois, dont dépend toute la différence entre humanité et barbarie :

Enchaîné à son corps, l'homme se voit refuser le pouvoir d'échapper à soi-même. [Il s'agira pour Levinas de prouver que cette idée d'« échapper à soi-même » n'est pas absolument impossible.] La vérité n'est plus pour lui la contemplation d'un spectacle étranger – elle consiste dans un drame dont l'homme est lui-même acteur. C'est sous le poids de toute son existence – qui comporte des données sur lesquelles il n'y a plus à revenir [autre généralisation que Levinas minera] – que l'homme dira son oui ou son non (PH, p. 21 *sq.*).

Il y a une évasion, et elle est ontologique comme le problème lui-même. Il y a un universalisme, mais il se méfie de généralisations abstraites comme

---

<sup>40</sup> Il n'est pas étonnant que ces deux dangers coïncident en fin de compte, à savoir dans la personne de Heidegger qui, se croyant à l'abri de toute culpabilité éthique (tant qu'on ne fait que suivre la question de l'être dans sa pureté, on ne peut manquer la responsabilité, aurait-il dit), se mettait à flirter avec le national-socialisme.

« l'homme » ou « la raison ». Il arrive à Levinas d'employer le mot « spiritualisme » pour décrire cet universalisme (par exemple EI, p. 93 ; DL, p. 15-26 ; AE, p. 256). La *transcendance* désirée dans le désir métaphysique n'est pas une couche de l'être, ni un monde d'idées ou le règne d'un Dieu sur les âmes. La transcendance réalisant l'évasion est un *mouvement*. Ce mouvement n'est pas déjà compris ou contenu dans ce qu'il dépasse (ni quant à la « direction », ni quant au « but », ni quant à la qualité...) et il ne connaît, de par sa nature même, pas de terme<sup>41</sup>. Il transcende alors, il dépasse le simple fait de l'être, mais sans s'en défaire, sans savoir où il va, sans espoir d'arriver quelque part – mais non pas sans espoir tout court. En tant qu'il va au-delà de l'être, il est transcendance ; en tant qu'il n'est pas rédemption totale ou *Aufhebung* gratuite qui, à la fin (des temps) compenserait toutes les souffrances, il garde sa solidarité avec cet être qu'il dépasse. Levinas appelle cela *l'esprit* : le poids et l'évasion – trajet, essoufflant, de l'esprit.

---

<sup>41</sup> Cf. par exemple TI, p. III et TI, p. 24.

**Richir avec Fichte**  
**Remarques sur la première interprétation richirienne**  
**de la *Doctrina de la science* (1794/95)**

SACHA CARLSON

INTRODUCTION<sup>1</sup>

Tout lecteur un tant soit peu familier de la pensée de Marc Richir (1943-2015)<sup>2</sup> sait que l'auteur des *Méditations phénoménologiques*<sup>3</sup> a très tôt proposé une interprétation originale de la phénoménologie : une interprétation certes inspirée au départ par les textes canoniques de Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty, mais qui a d'emblée été guidée par une question inédite : celle du « phénomène comme rien que phénomène », du phénomène en tant qu'il n'est phénomène de *rien* d'autre que de lui-même, c'est-à-dire du phénomène en tant qu'il n'est pas l'*apparition* de quelque chose, mais advient comme *pure apparence* surgissant à partir de *rien*. Question qui, comme Richir s'est tout d'abord employé à le montrer, requiert la mise en œuvre d'une réduction phénoménologique *radicalisée* – cela qu'il nommera par la suite l'«*epochè* phénoménologique hyperbolique», en précisant qu'elle met en suspens toute subjectivité transcendantale, tout *Dasein*, mais aussi toute intentionnalité, toute ontologie (fût-elle fondamentale) et toute eidétique –, qui permette de

---

<sup>1</sup> La version définitive de cet article a bénéficié des remarques et suggestions de Joëlle Mesnil, l'une des meilleures et des plus anciennes connaisseuses de Richir. Qu'elle en soit ici vivement remerciée.

<sup>2</sup> En qui concerne la pensée de Marc Richir, on pourra lire : M. Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson* (Grenoble, J. Millon, 2015) ; Alexander Schnell, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles, Ousia, 2011 ; Robert Alexander : *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, Grenoble, J. Millon, 2013 ; Florian Forestier, *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, Springer, coll. « Phaenomenologica », 2014 ; Pablo Posada Varela, « Suspension, déshumanisation, hyperbole (Husserl, Fink, Richir). Radicalisations de l'*epochè* et paliers de concrescence », *Philosophia. E-Journal of Philosophy and Culture*, Mars, 2014 ; Sacha Carlson, « L'Essence du phénomène. La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique », in *Eikasia. Revista de Filosofia* n° 34, 2010, p. 199-360 ; S. Carlson, « El sentido de la fenomenología en Marc Richir y en Edmund Husserl. Prolegómenos metodológicos para una aproximación a la fenomenología no estándar de Marc Richir », tr. espagnole par Pablo Posada Varela, *Eikasia*, n° 58, décembre 2014, p. 11-40.

<sup>3</sup> M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992 : il s'agit du maître-ouvrage de Richir.

penser le phénomène dans le *mouvement même de sa phénoménalisation*, comme *double mouvement* ou *clignotement* à partir duquel surgissent les phénomènes comme *rien* d'être ou d'étant, entre leur apparition et leur disparition, entre leur individuation et leur plongée dans l'anonymat d'où ils émergent, entre leur rassemblement (c'est-à-dire leur concentration ou leur fixation) et leur dispersion (c'est-à-dire leur mobilité, leur dissémination ou leur excentration). Mais ce que l'on sait moins souvent, c'est que cette pensée du phénomène comme rien que phénomène et de sa phénoménalisation a trouvé sa première *assise*, pour Richir, dans une lecture serrée de Fichte – et plus généralement de différents textes issus du « jeune Idéalisme allemand »<sup>4</sup>. La phénoménologie richirienne a donc initialement frayé son propre chemin en parcourant celui de la « dialectique » fichtéenne dans la *Wissenschaftslehre (W-L)* : c'est précisément ce que je voudrais contribuer à éclaircir dans le présent article.

Plus précisément, je propose d'examiner ici l'un des moments clefs de l'interprétation que Richir propose de la première version de la *Doctrine de la science*, la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (« Les principes [ou : L'Assise] de la doctrine de la science ») (datant de 1794-1795)<sup>5</sup>, dans son ouvrage intitulé *Le rien et son apparence*, publié en 1979, et qui constitue un commentaire et une interprétation intégrale de ce texte de Fichte<sup>6</sup>. Ce faisant, mon objectif est double : d'une part, montrer comment Richir *inscrit* initialement sa propre pensée du phénomène et de la phénoménalisation dans le mouvement même de la pensée fichtéenne ; et d'autre part, donner un aperçu de l'originalité de l'interprétation richirienne de Fichte – interprétation qui semble avoir été généralement méconnue dans les études fichtéennes.

C'est dire, donc, que je ne reprendrai pas ici l'ensemble de l'interprétation que Richir propose du texte de Fichte, en montrant

---

<sup>4</sup> Sa thèse doctorale, défendue en 1973 à l'Université Libre de Bruxelles, et intitulée *Au-delà du renversement copernicien. La question de la phénoménologie et de cosmologie philosophique dans le jeune Idéalisme allemand*, comprenait en effet, outre une longue introduction (publiée ensuite sous le titre : *Au-delà du renversement copernicien. La question de la phénoménologie et de son fondement*, La Haye, Martinus Nijhoff, coll. *Phaenomenologica* n° 73, 1976), une partie sur Kant (inédite), une partie sur Fichte (publiée en 1970 sous le titre : *Le rien et son apparence*), ainsi qu'une partie sur le jeune Schelling (inédite).

<sup>5</sup> J'utilise le texte allemand publié dans *Fichtes Werke*, F. Medicus (éd.), Leipzig, Felix Meiner, 1922, vol. I, p. 285-317, ainsi que la traduction d'Alexis Philonenko dans : *Fichte, Œuvres choisies de philosophie première*, Paris, Vrin, 1964. Je citerai désormais en abrégé : *W-L* pour le texte allemand, et *OCCP* pour la traduction française.

<sup>6</sup> M. Richir, *Le rien et son apparence. Fondements pour la phénoménologie (Fichte : Doctrine de la science 1794/95)*, Bruxelles, Ousia n° 1-2, 1979 (je cite désormais : RA). À ma connaissance, il s'agit d'ailleurs, en langue française, du commentaire le plus complet de la *Grundlage*.

notamment comment le jeune phénoménologue se débat avec la systématique fichtéenne en y sondant, dans son approche dialectique et phénoménologique, les questions du système, de l'illusion et de l'imagination, et comment il intègre sa lecture de Fichte dans un questionnement plus global sur le voir, la vision et la cosmologie philosophique (ou phénoménologique). Je me contenterai de signaler, en guise de bref préambule, que contrairement à certaines habitudes interprétatives de l'époque, Richir n'interprète les trois principes (*Grundsätze*) inauguralement formulés dans le § 1 de la *W-L*<sup>7</sup>, ni comme des absolus desquels il s'agirait de déduire le savoir<sup>8</sup>, ni comme l'expression du faux et de l'illusoire de quoi il faudrait nécessairement partir pour en déduire le vrai<sup>9</sup>, mais comme l'énoncé d'*exigences* propres à la science et auxquelles doit satisfaire tout savoir, c'est-à-dire comme des horizons nécessaires à l'institution du savoir *dans son unité*, dont la *W-L* cherche à rendre compte et où elle doit nécessairement trouver son point de départ. Comme on le sait, ces trois principes inauguraux de la *W-L* peuvent être formulés comme suit : 1) le Moi se pose ; 2) Le Non-Moi s'oppose au Moi ; 3) Le Moi pose dans le Moi un Moi divisible et un Non-Moi divisible. Ainsi, comme le montre Richir, il s'agit dès lors, dans la *W-L*, de partir de la contradiction – que Richir nomme du terme kantien d'*antinomie* – apparemment irréductible, qui surgit initialement entre le Moi du premier principe (le « Moi absolu ») et le moi fini du troisième. La « systématique » fichtéenne consiste donc à « travailler » cette antinomie dans une analyse régressive, où le philosophe rencontre ses propres effectuations, jusqu'au fondement – fondement, dès lors, aussi bien du savoir et du savoir du savoir –, depuis lequel il s'agira de retrouver le savoir (ainsi que le savoir du

---

<sup>7</sup> Rappelons la structure la plus obvie du texte de Fichte. La *Grundlage* se divise en trois grandes parties : 1) les principes (*Grundsätze*) de la doctrine de la science (il s'agit des §§ 1 à 3 : *W-L*, p. 91-123 ; *OCPP*, p. 17-38) ; 2) la fondation du savoir théorique (il s'agit du § 4 : *W-L*, p. 123-246 ; *OCPP*, p. 39-121) ; 3) la fondation de la science du pratique (il s'agit des §§ 5 à 11 : *W-L*, p. 246-329 ; *OCPP*, p. 123-180). Plus précisément, Fichte expose et explicite d'abord, dans une première partie, trois propositions fondamentales sur lesquelles repose l'ensemble du système de la doctrine de la science. Précisons d'ores et déjà que l'analyse de ces trois propositions ou principes ayant révélé deux contradictions fondamentales, il appartient à la suite du texte, c'est-à-dire aux deuxième et troisième parties, de travailler ces deux contradictions : la fondation du savoir théorique (deuxième partie) s'attache à résoudre la première contradiction, et la fondation du savoir pratique (troisième partie) s'occupe de la seconde.

<sup>8</sup> Telle était encore la lecture, inspirée de Hegel, que Martial Guéroult a proposée dans *L'évolution de la doctrine de la science chez Fichte*, coll. « Fichteana », Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms Verlag, 1982 [1930].

<sup>9</sup> Telle est, on le sait, l'interprétation proposée par Alexis Philonenko dans sa célèbre thèse : *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Vrin, Paris, 1966.

savoir, y inclus les principes à partir desquels la démarche s'était amorcée), dès lors pleinement légitimés<sup>10</sup>.

Par ailleurs, sans pouvoir reprendre ici, même brièvement, l'ensemble de ce parcours fichtéen, je me contenterai de rappeler que si, comme on l'a vu, la *W-L* réfléchit inauguralement l'opposition entre le Moi et le Non-Moi, la partie théorique de l'ouvrage s'engage à partir de la proposition suivante, tirée des principes inauguralement formulés : « Le Moi se pose lui-même comme limité par le Non-Moi »<sup>11</sup> ; formule qui n'est autre que celle de la « représentation », par où le Moi est censé pouvoir accueillir (dans la conscience) un autre que lui-même sans s'y abîmer ou s'y dissoudre – bref, être conscient de quelque chose d'autre que lui sans cesser d'être conscient de lui-même. Une fois formulée, cette opposition première peut alors être « travaillée » et analysée comme celle, plus profonde, entre l'activité indépendante et l'échange acte-passivité, tandis que cette dernière opposition est elle-même reprise à partir de l'opposition entre la forme et la matière, dans une dialectique qui met en jeu les différentes formes possibles du réalisme et de l'idéalisme. Dans cet article, je rejoindrai l'analyse au moment crucial de cette partie théorique où l'antinomie parvient à son expression la plus fondamentale, lorsqu'en elle le fini et l'infini en viennent à s'opposer, et où intervient corrélativement la notion centrale de choc, et puis celle d'imagination. C'est là, on va le voir, que Richir enfonce le plus nettement le coin de son interprétation.

#### LE FINI ET L'INFINI

Rejoignons donc le texte de Fichte à partir de la proposition suivante : « *Pas d'infinité, pas de limitation ; pas de limitation, pas d'infinité ; infinité et limitation sont unifiées dans un seul et même membre synthétique*<sup>12</sup> ». Pour le comprendre, il s'agit d'examiner tour à tour les deux membres de cette proposition.

Avec le premier membre de la proposition – *pas d'infinité, pas de limitation* –, il s'agit de montrer que la limitation présuppose l'infini : « Si

---

<sup>10</sup> « Légitimation » dont Richir montre également qu'elle est en fait traversée par (et victime d'une) illusion transcendante : cf. Sacha Carlson, « La imaginación fenomenológica: Reflexiones sobre las implicaciones de una filiación plural (Kant, Fichte, Husserl) en la fenomenología de M. Richir », tr. espagnole par Pablo Posada Varela, in *Anuario Colombiano de Fenomenología*, vol. IX, Universidad del Valle, 2017.

<sup>11</sup> *W-L*, p. 126 ; *OCP*, p. 41. La proposition, également tirée des principes, qui sera à la base de la partie *pratique* de l'ouvrage, est la suivante : « Le Moi pose le Non-Moi comme limité par le Moi » (*W-L*, p. 125 ; *OCP*, p. 40) : le Moi y conçoit en effet le Non-Moi comme le produit de sa causalité, c'est-à-dire de sa volonté.

<sup>12</sup> *W-L*, p. 214 ; *OCP*, p. 99.

l'activité du Moi n'allait pas à l'infini, il ne pourrait limiter *lui-même* cette activité qui est la sienne<sup>13</sup> ». Le Moi doit se limiter lui-même, ce qu'il ne peut faire qu'en étant infini : s'il ne se limitait pas lui-même, le Moi n'aurait aucune connaissance de cette limite ; il serait aveugle tout aussi bien à sa limite qu'à son dehors. Le Moi serait alors une chose parmi les choses positives, et « toute *question philosophique* serait *forclose* de l'esprit humain<sup>14</sup> ». Il faut arriver à penser en même temps que l'activité est un se-poser *illimité* et que le Moi se limite lui-même. C'est dire, donc, que malgré ce qui a été dit de l'opposition radicale du fini et de l'infini, il y a néanmoins aussi une certaine unité entre les deux qui fait que l'un implique l'autre. C'est ce que Fichte cherche à penser en écrivant : « il se produit contre celle-ci (*scil.* contre l'activité infinie) une *résistance*<sup>15</sup> ». Proposition que Richir commente « dans son langage » dans ce texte important :

L'activité du Moi entraînée dans un *mouvement* d'aller à l'infini est *contrée* par un *contre-mouvement* qui se produit comme une résistance, le mouvement de *sortir* pour s'évader à l'infini est *contré* par un mouvement d'*entrer* qui contrecarre la fuite à l'infini. L'activité est ainsi prise entre deux menaces d'évanouissement : s'il n'y avait pas de résistance – si, pour reprendre les termes que Fichte utilisait tout à l'heure, l'activité était « laissée à elle-même » – l'activité *se perdrait* à l'infini et ainsi s'épuiserait immédiatement et s'anéantirait ; si, par contre, elle cédait devant la résistance, l'activité serait immédiatement *réduite* et ramenée à une sorte de « point-zéro » ; elle serait, comme dit Fichte, complètement anéantie et supprimée<sup>16</sup>.

Ce commentaire recourt à une « métaphore » pratiquée par Richir tout au long de son texte, lorsqu'il entend dégager l'« étrange topologie<sup>17</sup> » implicitement impliquée dans la pensée de Fichte : partant de ce que l'auteur de la *W-L* nomme la « sphère » du Moi et de son activité, il propose de déployer la puissance explicative de cette métaphore spatiale pour parler de « dedans » et de « dehors », d'« entrée » et de « sortie », etc., et de décrire, par là, la « spatialité » originaire et constitutive du monde comme du Moi. Bien plus, c'est le terme même de « sphère » qui permettra à Richir d'amorcer la problématique d'une cosmologie philosophique, où l'« espace » mis en jeu doit être conçu – comme c'est le cas depuis la problématique moderne de l'espace, à partir de Nicolas de Cues – à partir de la *sphère infinie*, c'est-à-dire aussi du rapport entre son centre et sa

<sup>13</sup> *Ibid.* (cité et souligné par Richir in RA, p. 158).

<sup>14</sup> RA, p. 158.

<sup>15</sup> *W-L*, p. 214 ; *OCP*, p. 99 (cité et traduit par Richir in RA, p. 159 : c'est Richir qui souligne).

<sup>16</sup> RA, p. 159.

<sup>17</sup> RA, p. 139.

périphérie : la sphère infinie est-elle centrée, multi-centrée ou bien doit-elle être pensée à partir de sa périphérie – comme Richir cherche précisément à le montrer à partir de Fichte<sup>18</sup> ? Quoi qu’il en soit, dans le texte que l’on vient de lire, l’activité indépendante du Moi est envisagée comme un perpétuel *mouvement de sortie*, mouvement qui va vers l’infini ; par contre, la résistance rencontrée par l’activité génère un *mouvement d’entrée*. Mais il y a plus : car la suite du texte fait une avancée décisive en prenant appui sur ce que Fichte dit de la *nécessité* pour l’activité infinie et illimitée du Moi absolu de rencontrer cette résistance. Cela conduit Richir à un développement inattendu, qui selon un mouvement typique de son écriture, s’appuie sur le texte même de Fichte pour « dépasser » dans le même mouvement la pensée explicite de l’auteur de la *W-L*. En effet :

[...] si nous pensons ici avec rigueur – si nous dégageons les implications du texte et les poussons à bout –, *l’activité n’est pas possible sans résistance, son mouvement est inséparable d’un contre-mouvement ; ou encore, elle constitue un mouvement unique en lequel mouvement de sortir et mouvement d’entrer sont un seul et même mouvement, où mouvement et contre-mouvement sont équilibrés et indissociables ; bref, l’activité n’est possible que comme un double-mouvement d’entrer et de sortir, d’aller et de retour, de poussée et de résistance*<sup>19</sup>.

Si donc le mouvement d’entrée est inséparable d’un mouvement de sortie, il faut arriver à penser ce mouvement comme un unique double mouvement. C’est de la sorte que Richir retrouve dans le texte même de Fichte sa propre pensée de la phénoménalisation élaborée dès son texte inaugural sur « Le rien enroulé<sup>20</sup> » : le mouvement de pensée par quoi il y a du phénomène est un double mouvement – le double mouvement de la phénoménalisation – d’apparition/disparition. Bien plus, Richir explique encore que c’est parce que ce mouvement est un *double* mouvement qu’il ne peut être que périphérique : dans la mesure où le mouvement est en même temps un mouvement d’*entrer* et de *sortir*, et qu’il ne peut donc pas plus englober un dedans que se laisser englober par un dehors, c’est-à-dire *qu’il est en même temps un dedans et un dehors*, ce mouvement ne peut avoir lieu que sur la limite entre le dedans et le dehors, c’est-à-dire sur cela même que Richir nomme la périphérie. De plus, cette périphérie est infinie ; ou plus exactement, elle est « *l’union du fini et de l’infini*<sup>21</sup> » : si la périphérie était finie, cela supposerait que le Moi, qui consiste en un poser

<sup>18</sup> Cf. Marc Richir, *L’écart et le rien*, op.cit., p. 62 sq.

<sup>19</sup> RA, p. 159.

<sup>20</sup> Cf. M. Richir, « Le Rien enroulé. Esquisse d’une pensée de la phénoménalisation », *Textures* 70/7.8 : Bruxelles, « Distorsions », 1970, p. 3-24.

<sup>21</sup> RA, p. 160.

illimité, doit se poser aussi au-delà de la périphérie. Pour que le Moi puisse se poser, il lui faut une limite infinie, que Fichte nomme précisément une « limite illimitée » (*unbegrenzte Grenze*)<sup>22</sup>, c'est-à-dire une limite qui ne limite aucune sphère finie et qui n'est entourée par aucun dehors infini<sup>23</sup>. On retrouve alors la pensée d'une cosmologie de la « sphère » infinie non centrée et purement périphérique, et qui, dans le langage de Fichte, traduit ceci : si l'activité n'est pas possible sans résistance, cela signifie que celle-ci n'est pas pensable sans l'*Anstoß*, lequel n'est pas pensable non plus sans l'activité, les deux se produisant sur la limite illimitée, c'est-à-dire, pour en revenir au langage de Richir, sur la périphérie<sup>24</sup>.

Après avoir montré en quoi la limitation présuppose l'infini, Fichte prend la question par l'autre bout : « *pas de limitation, pas d'infinité* ». Il s'agit maintenant de comprendre la *nécessité* de l'apparition (Richir écrira : la phénoménalisation) d'un Moi et d'un Non-Moi *finis* au sein de l'activité *infinie*. Comme on va le voir, c'est surtout ici que les difficultés arrivent : on retrouve en un sens, au cœur même du texte de Fichte, l'antique aporie du platonisme et du néoplatonisme dont l'examen constitue le préalable à toute la lecture richirienne de Fichte<sup>25</sup>, par où la pure position du Bien ou de la lumière comme rien d'être ou d'étant, rend incompréhensible l'advenue (la phénoménalisation) de l'étant ou de la vision finie. Et c'est là, finalement, comme le suggère Richir, le sens du *nihilisme spéculatif* qui traverse toute l'histoire de la philosophie depuis ses origines platoniciennes, que Heidegger a pensé comme le nihilisme de « la » métaphysique, et qu'il a inlassablement cherché à court-circuiter par son recours aux Présocratiques ou à la « pensée pensante » des poètes. Or, comme toute l'interprétation de Richir tend à le montrer, en écho en quelque sorte à la critique heideggérienne qui guide souterrainement toute son analyse, c'était là, déjà, l'enjeu de ce qui était mis en place dans la *W-L*, et par suite, très profondément, de la querelle qui a opposé Fichte et Schelling dans les premières années du XIX<sup>ème</sup> siècle. C'est en tout cas en s'appuyant sur ces textes que Richir cherche à son tour à court-circuiter cette tendance nihiliste de la philosophie, mais *en restant à l'intérieur de la philosophie elle-même*, et *en montrant que son destin n'est autre que de devenir phénoménologie*, suivant en cela un mouvement de fond qu'il décèle dans la *W-L* elle-même. Dans les termes de Fichte, il faut donc montrer comment l'activité *infinie* du Moi implique *nécessairement* son auto-limitation. Autrement dit, il faut

---

<sup>22</sup> *W-L*, p. 215 ; *OCPP*, p. 100.

<sup>23</sup> Cf. *RA*, p. 160.

<sup>24</sup> Cf. *ibid.*

<sup>25</sup> Cf. Sacha Carlson, « Représentation et phénoménalisation. Remarques sur le contexte problématique de la première lecture richirienne de Fichte “entre Heidegger et Platon” », *Eikasia*, janvier 2016.

qu'il y ait, au sein même de l'activité, une distinction nécessaire entre le Moi *infini* et ce que Richir appelle son « substrat », c'est-à-dire le Moi *fini* comme « trace » ou « dépôt » de l'activité. Cette distinction est donc une différence interne à l'activité, qui ne peut être pensée que comme une « différence quantitative<sup>26</sup> », le Moi fini et l'activité n'étant *en soi* qu'une seule et même chose. Cependant, comme le commentaire de Richir cherche à le montrer, le texte de Fichte n'est pas entièrement satisfaisant : au lieu de montrer comment le substrat fini s'engendre à partir de l'activité infinie, l'auteur de la *W-L* semble plutôt suggérer que la limitation s'opère d'emblée, c'est-à-dire dogmatiquement<sup>27</sup> : « le Moi n'est que ce qu'il pose comme soi. Dire qu'il est infini signifie : il se pose infini ; il se détermine par le prédicat d'infinité ; ainsi il se limite lui-même (le Moi) comme substrat de l'infinité ; il se distingue lui-même de son activité »<sup>28</sup>. En fait, la démonstration de Fichte s'appuie essentiellement sur la *distinction* qu'il analyse entre l'activité infinie du Moi et le Moi comme substrat de son activité, et c'est donc sur elle que porte dans un premier lieu le commentaire de Richir. Il remarque d'abord que puisque, *en soi*, le Moi et son activité ne sont qu'une même chose, leur différenciation ne peut être que quantitative, et ne peut se produire qu'au sein même de l'activité, en vertu d'une double tendance en elle : d'un côté, la tendance pour l'activité du Moi à *se* poser, qui est une tendance à l'arrêt du mouvement propre à l'activité ; et d'autre part, la tendance de l'activité à sa poursuite infinie<sup>29</sup>. C'est par là que Richir s'autorise à reprendre encore une fois la métaphore topologique : ce que cette double tendance de l'activité du Moi atteste, c'est que son mouvement est tout à la fois *issu de soi* et *dirigé vers soi*. Ce mouvement est donc un mouvement de rentrer et de sortir qui trace, encore une fois, la « limite illimitée » entre le dedans et le dehors que Richir pense pour sa part comme la périphérie infinie et distordue. Cependant, ce commentaire qui est déjà une interprétation, ne permet pas vraiment de rendre compte de la véritable *distinction* entre le Moi et son substrat sur laquelle insiste Fichte : car l'interprétation proposée par Richir ne rend pas vraiment compte de cette distinction, mais insiste davantage sur la double tendance de l'activité au sein d'un *unique* double mouvement. Cet *écart* de Richir par rapport à la pensée littérale de Fichte est explicitement maintenu par Richir, et va aller croissant au cours du commentaire des dernières pages de la partie théorique de la *W-L*. Il écrit en effet :

C'est donc *en lui-même*, du fait qu'il est un double-mouvement, un

---

<sup>26</sup> Cette expression est de Schelling (dans la *Darstellung* de 1801).

<sup>27</sup> Cf. RA, p. 161.

<sup>28</sup> *W-L*, p. 214 ; *OCPP*, p. 100.

<sup>29</sup> Cf. *ibid.*

mouvement contré par un contre-mouvement, que le mouvement de l'activité se différencie de soi – se dif-fère de soi – en se charriant soi : il est à soi-même son propre substrat qu'il charrie avec soi comme un fleuve qui n'éroderait que ses propres alluvions pour les transporter toujours plus loin, un courant qui n'aurait à se frayer son chemin qu'à travers ses propres sédimentations, qui n'éroderait que ce qu'il sédimente et qui ne sédimenterait que ce qu'il érode. Mais dès lors, il va aussi de soi que *rien ne différencie le mouvement de son substrat* (qui n'est que le mouvement lui-même, en tant que contre-mouvement), l'érosion de la sédimentation, le courant de ses alluvions, et nous n'avons pas encore expliqué dans notre interprétation la proposition de Fichte<sup>30</sup>.

Encore une fois, ce à quoi conduit l'interprétation de Richir, c'est à la pensée d'un double mouvement, qui est double dans la mesure où son rythme est celui, en même temps, d'un aller et venir, d'un entrer et d'un sortir, etc. Mais les deux « temps » de ce double mouvement ont toujours lieu ensemble. C'est en tout cas ce que la « métaphore fluviale » de Richir essaie de rendre sensible : il s'agit d'un double mouvement dans la mesure où il comporte de la différence ; mais cette différence est à proprement parler « insituable » – ou « immaîtrisable », comme Richir l'écrit parfois –, puisqu'il n'y a aucun point fixe qui permette d'évaluer quelque trajectoire ou direction. Autrement dit, il s'agit surtout pour Richir de penser ce double mouvement en dehors du cadre classique de la topologie centrée, où tout « mouvement » est considéré à partir d'un centre comme point de vue fixe et stable pris sur l'événement appréhendé. Il faut donc prendre l'exacte mesure de la métaphore du fleuve à laquelle Richir s'essaie ici pour échapper au paradigme du cercle : cette métaphore – déjà pratiquée par Schelling, ce que Richir ne mentionne pas, mais qu'il ne pouvait ignorer<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> RA, p. 162-163 (je souligne).

<sup>31</sup> Il est remarquable que Schelling utilise, déjà, l'image du fleuve pour éviter le paradigme du cercle, comme l'a très bien montré Jean-François Marquet (*Cf. Jean-François Marquet, Liberté et existence, op. cit.*, p. 95-99 : je m'appuie ici sur ces explications, et reprends aussi ses citations de Schelling). À cet égard, il vaut la peine de mentionner quelques jalons essentiels qui scandent ces métamorphoses successives qu'il fait subir à ce paradigme. Les premiers textes de Schelling commencent en effet par faire jouer à plein la métaphore de la sphère, directement reprise à Fichte. Ainsi, dans le *Vom Ich* (1795), il est question de deux « sphères infinies » : celle du Moi absolu et celle du Non-Moi – à savoir, précisément, les deux sphères que Fichte désigne par A et B. La tâche de la philosophie consiste alors à comprendre comment la sphère infinie du Moi – source de toute position et de tout être – parvient à s'articuler à une sphère qui, à proprement parler, n'est pas – la sphère du Non-Moi qui n'est pas posée comme telle –, pour donner lieu à la sphère finie qui définit la conscience. En revanche, dès 1797, cette image se voit clairement dénoncée comme contradictoire : « il n'y a pas de sphère sans limitation, et tout aussi peu de limitation sans espace qui soit limité » (*S.W*, I, p. 380, cité et traduit, par J.-F. Marquet, *op. cit.*, p. 95). Autrement dit, la sphère comme courbure de l'espace d'abord indifférencié, ne peut survenir qu'au recroisement de deux forces *contradictoires* : l'une, répulsive ou centrifuge,

– cherche surtout à montrer que le mouvement se tient de lui-même dans la mesure où il est intrinsèquement double ou contradictoire ; le fleuve tel que l’envisage Richir n’est donc pas ce qu’il est en réalité – et tel que Schelling, par exemple, continue à le penser –, savoir un flux ayant son origine – sa source – en un lieu déterminé, et, se frayant un chemin en érodant les accidents du terrain qu’il parcourt, coule inexorablement vers son embouchure, même si cette trajectoire peut être *localement* contrée<sup>32</sup>. Autrement dit, la métaphore du fleuve telle que Richir l’utilise, requiert au contraire de penser ce qui ne peut être que difficilement figuré à l’aide d’une image, mais qui est une exigence pour Richir, à savoir quelque chose comme un tourbillon originaire, où se contrent des mouvements contradictoires. C’est pour cela aussi que cette métaphore illustre finalement davantage la visée philosophique de Richir, qu’elle n’explique le texte de Fichte, et en particulier la distinction introduite par Fichte qu’on cherchait justement à clarifier : celle entre le mouvement et son substrat. Car dans l’image du fleuve, cela reviendrait à distinguer l’érosion de la sédimentation, dans un fleuve qui ne charrie que ses propres alluvions – ce qui est manifestement impossible. Retenons pour l’instant que cette difficulté dans l’explication témoigne surtout d’une distance entre les deux

---

qui génère un pur mouvement de fuite, et l’autre, attractive ou centripète, qui produit un mouvement de retour. Équilibre provisoire et précaire, c’est sur cette même lancée que dans l’*Esquisse* de 1799, la sphère sera pensée à l’aide d’une autre métaphore, peut-être plus concrète, celle, précisément, du fleuve : « Qu’on s’imagine un fleuve, lequel est pure identité ; là où il rencontre une résistance, il se forme un tourbillon, qui n’est rien de fixe, mais quelque chose qui à chaque instant disparaît, à chaque instant ressuscite ... À chaque *point* semblable, le fleuve se brise, la productivité est niée, mais à chaque instant survient une nouvelle vague qui remplit la sphère » (S.W., III, p. 289, cité et traduit par J.-F. Marquet, *op. cit.*, p. 95). Ce qui est remarquable, dans ce dernier texte, c’est que l’image du fleuve cherche à rendre compte aussi bien de la sphère infinie de l’être absolu que de la sphère limitée de l’étant fini. Au départ, il n’y a qu’un flux indifférencié – une pure identité, écrit Schelling –, comme un fleuve infini coulant en ligne droite (cf. S.W., III, p. 18 ; cf. J.-F. Marquet, *op. cit.*, p. 96) : à ce niveau, le fleuve est donc l’équivalent de la sphère infinie, sa source pouvant être comprise comme un centre, et la trajectoire même du fleuve comme le rayon d’une sphère dont la périphérie se trouve à l’infini, c’est-à-dire nulle part ; or des coupures surgissent, sont jetées (*geworfen*) dans le flux absolu, ce qui produit un arrêt momentané du mouvement infini, qui est décrit comme un « tourbillon ». La réalité infinie n’est plus ici une sphère, mais un fleuve tourbillonnant ; et si l’on peut parler d’une sphère, c’est dans le lit même de ce fleuve, un équilibre dynamique et précaire qui constitue seulement un ordre local. Ce qu’il faut souligner, cependant, dans le cadre de ce paradigme du fleuve chez Schelling, c’est que le mouvement originaire du fleuve, qui décrit l’identité absolue, est un mouvement rectiligne. Sans doute peut-on voir là une préfiguration d’une autre métaphore, qui remplacera bientôt celle du fleuve : celle de la ligne, coextensive de la réhabilitation de l’absolu dès 1800. Comme on va le voir, c’est précisément ce caractère rectiligne que Richir cherche à éviter dans sa métaphore – ce qui constitue le point de divergence avec Schelling.

<sup>32</sup> Bref, il n’est pas chez Richir ce qu’il continue d’être chez Schelling.

auteurs face à la question philosophique qui est posée. Pour le dire d'un mot, si Richir cherche plutôt à mettre en évidence le lieu d'indistinction entre le Moi et le substrat, Fichte souligne plutôt ici leur non coïncidence. Ou encore, pour reprendre le cadre de l'interprétation déployée jusqu'ici, si Richir voit dans le *mouvement* de différenciation de l'activité un mouvement infini et périphérique, Fichte envisage plutôt une topologie où le centre est distinct de la périphérie.

Pour mesurer plus correctement cette distance, il convient de revenir à la question qui était posée, et d'examiner la suite du commentaire de Richir : comment expliquer la proposition de Fichte selon laquelle le fini pourrait être conditionné par l'infini ? L'appréciation formulée par Richir sur le raisonnement fichtéen est ici extrêmement sévère : « il faut bien reconnaître, écrit-il, que Fichte est fort peu explicite sur ce point : la différenciation du fini et de l'infini est plutôt affirmée dogmatiquement qu'expliquée ou engendrée à partir de l'infini, comme cela devrait se produire en toute rigueur<sup>33</sup> ». Aussi Richir n'hésite-t-il pas à parler de « flottement » ou même d'« équivoque » dans la pensée de Fichte<sup>34</sup>. C'est pourquoi il propose l'interprétation suivante : « La limitation du substrat par rapport au mouvement infini de l'activité apparaît, en dernière instance, aussi "arbitraire" que l'événement de l'*Anstoß* sur l'activité ; autrement dit, cette limitation ne peut pas se comprendre autrement que par le surgissement de l'*Anstoß* : il se produit sur le mouvement *un choc qui retient le substrat par rapport à l'activité* et qui, par suite, "fixe", "fige" ou "sédimente" le substrat ; de ce fait [...], le substrat acquiert une *forme finie, en arrière ou en retard* par rapport au mouvement infini de l'activité. Alors même qu'*en soi* – dans le sein même du mouvement –, rien ne différencie le mouvement de son substrat, *dans la connaissance ou le savoir humain, l'*Anstoß* fait toute la différence entre le mouvement et son substrat. D'où : l'événement de l'*Anstoß* est l'origine du savoir. Pour qu'il y ait savoir, il faut un choc dans le double-mouvement infini de l'activité indépendante ; ce choc est la condition nécessaire à l'apparition ou, dirons-nous, à la phénoménalisation du Moi comme Sujet de l'intelligence, donc du Moi fini opposé au Non-Moi* »<sup>35</sup>. Autrement dit, la phénoménalisation advient nécessairement sur la périphérie, au lieu même où se produisent l'activité infinie et le choc. Reste à voir comment Richir peut encore rattacher cette interprétation à la pensée même de Fichte : on va voir que c'est au lieu de la doctrine fichtéenne de l'imagination – qui, avec la doctrine de l'*Anstoß*, est le deuxième moment de l'analyse fichtéenne du fondement – que Richir assoit plus précisément sa lecture. Car c'est à ce moment de l'analyse fichtéenne qu'il ira chercher

---

<sup>33</sup> RA, p. 163.

<sup>34</sup> Cf. RA, p. 163.

<sup>35</sup> RA, p. 164.

une description du lieu où se déploie l'activité originaire du Moi – un lieu où puisse également survenir le fait de l'*Anstoß* –, ainsi que le style propre de ce déploiement. Or on le sait, pour Richir, ce lieu n'est autre que celui de la périphérie infinie et distordue. Serait-ce à dire que l'imagination fichtéenne coïncide avec l'activité purement périphérique ? C'est ce qu'il faut maintenant vérifier.

#### L'IMAGINATION ET LA PHÉNOMÉNALISATION

Lorsque Richir explique que l'activité originaire du Moi est un double mouvement, et que c'est lorsque surgit, *sur le lieu même de cette activité*, le fait incompréhensible de l'*Anstoß*, qu'advient alors la conscience naturelle qui est toujours déjà la nôtre, la question se pose inexorablement de comprendre ce qui nous permet de parler de l'activité, pour ainsi dire « avant » l'*Anstoß*. Autrement dit, comment peut-on parler de l'activité *en elle-même* – et qu'en est-il, d'ailleurs, de ce « même » ? Or, la thèse répétée par Richir tout au long de son travail, est que c'est l'imagination elle-même qui trace ce double mouvement, et de ce fait, effectue la synthèse ultime de la *W-L*, entre le fini et l'infini. Cette interprétation, on le sait, s'inspire au moins latéralement de la lecture heideggérienne de Kant dans son *Kantbuch*, qui voyait dans l'imagination la « racine commune » de la sensibilité et de l'entendement comme faculté absolument productrice des schèmes transcendants. Or, comme on va le voir, le texte de Fichte lui-même ne s'accorde pas directement avec cette interprétation. Et la première difficulté que doit aborder Richir, est de rendre compte du fait que Fichte, d'une manière qui est incontestablement critique, n'aborde pas frontalement l'imagination à sa racine, comme double mouvement *pur*, mais à partir du Moi fini. Ce que Fichte analyse, c'est donc plutôt l'*effort* du Moi fini pour rattraper l'activité infinie – et l'on verra comment cette analyse conduit forcément à la philosophie pratique. Mais commençons par examiner le traitement proprement fichtéen de l'imagination. Tout d'abord : « Cette relation du Moi avec lui-même et intérieure au Moi, puisqu'il se pose en même temps comme fini et comme infini – une relation qui d'ailleurs consiste aussi dans une contradiction avec soi-même et qui, pour cette raison, se reproduit elle-même, étant donné que le Moi voulant composer l'incomposable maintenant (*jetzt*), cherche à saisir l'infini dans la forme du fini, maintenant, repoussé, cherche à poser l'infini en dehors de cette forme, mais justement, dans le même moment, tente à nouveau de le saisir dans la forme de la finitude est le pouvoir de l'imagination »<sup>36</sup>. Ainsi que le

---

<sup>36</sup> *W-L*, p. 215 ; *OCP*, p. 100.

commente Richir<sup>37</sup>, cette relation contradictoire du Moi avec lui-même, tient en ce que le Moi est pour ainsi dire *laissé en arrière de lui-même*, comme le substrat par rapport à son activité : sa propre activité infinie lui échappe, même si *en soi*, il est cette activité. Le Moi est donc conduit à s'attribuer une activité qui lui échappe, et ne peut que lui échapper dès lors qu'il s'est enfermé dans une « entité » ou une forme finie. Dès lors, le mouvement du Moi est effectivement contradictoire, puisqu'il est sans cesse poussé à rattraper son activité, qu'il ne peut cependant atteindre : « la tentative est vouée à la *répétition* de son échec »<sup>38</sup>. C'est en tout cas à ce *mouvement*, dont Fichte dit qu'il caractérise l'imagination, que Richir va consacrer ici son attention :

Le Moi « sédimenté » comme substrat fini de l'activité infinie voit celle-ci lui échapper, et puisque le Moi n'est rien d'autre en soi que cette activité, le Moi s'échappe à soi-même. Il tente donc de se rattraper, de remonter la fuite de l'activité par rapport à lui. Comme l'activité n'est pas « quelque chose » qui fuit (un « mobile » en fuite), mais un pur mouvement de fuir, remonter la fuite de l'activité ne peut consister à rattraper « quelque chose » qui fuit, à le devancer pour le capter, mais à *contrer* la fuite par une remontée, donc à *entrer* dans le double-mouvement de l'activité ; ou encore, la ressaisie (*Wiederaufnehmen*) de l'activité en soi revient à ce que le saisir de l'activité en soi et l'activité ne fassent plus qu'« une seule et même action indivise », à savoir l'activité elle-même<sup>39</sup>.

Ce « mouvement » de l'imagination n'est donc pas caractérisé par la trajectoire d'un mobile, et il ne s'agit donc pas d'un mouvement au sens courant du terme, comme mouvement *dans l'espace* – ce pourquoi il faut mettre le terme entre guillemets. Ce mouvement, qui est celui de l'imagination tout entière, et qui définit précisément son *style* ou son *rythme*, est cela même que Richir appellera plus tard le *schématisme* : il s'agit d'un seul et même double mouvement tout à la fois en avant de lui-même et en retard par rapport à lui-même. Et c'est dans la mesure où l'imagination est elle-même un double mouvement qu'elle peut résoudre la relation contradictoire du Moi avec lui-même.

En effet, comme l'explique Richir, « l'introduction de l'imagination entraîne un remaniement de la perspective qui a conduit jusqu'à présent l'explication de la synthèse principale de la philosophie théorique<sup>40</sup> » ; car « dans l'imagination s'opère l'unification complète du rencontrer et du

---

<sup>37</sup> Cf. RA, p. 165 *sq.*

<sup>38</sup> RA, p. 165.

<sup>39</sup> RA, p. 165-166.

<sup>40</sup> RA, p. 167.

rassembler<sup>41</sup> » – c'est-à-dire, on l'a vu, du fini et de l'infini. Fichte distingue en effet trois moments principaux dans l'activité de l'imagination, et qui sont comme l'écho, au plus profond de la vie du Moi, de ce qui était initialement formulé dans les trois principes<sup>42</sup>. 1) Il y a tout d'abord le moment de la thèse absolue de l'imagination, à propos duquel Fichte explique que « la rencontre, ou la limite est elle-même un produit de l'acte de compréhension (*des Auffassenden*), dans et pour l'acte de compréhension<sup>43</sup> ». Autrement dit, l'acte de tracer la limite illimitée par où est seulement possible la rencontre (i.e. l'échange), est effectué par l'activité indépendante en tant qu'elle est activité *du Moi*, et qui se nomme alors l'imagination. Ce premier moment est bien celui d'une thèse absolue, puisque l'imagination s'y révèle absolument productive (*produktiv*) : la limite illimitée est un produit de l'imagination dans et pour l'imagination. Ce que Richir interprète pour sa part comme suit : « le mouvement de l'activité, en tant qu'il se poursuit à l'infini, ne peut être que *double-mouvement qui se charrie* lui-même et qui laisse de lui-même la trace de son charriage de soi avec soi, c'est-à-dire la périphérie infinie et distordue<sup>44</sup> ». 2) Il y a ensuite le moment antithétique de l'imagination, qui doit expliquer pourquoi le Moi ne peut en rester à ce que Richir nomme la périphérie distordue. Fichte écrit en effet, de manière très lapidaire : « Dans la mesure où le Moi et ce produit de son activité sont opposés, les moments de la relation de rencontre sont eux-mêmes opposés et aucun des deux n'est posé dans la limite (antithèse de l'imagination)<sup>45</sup> ». Rien n'est donc dit, dans le texte même de la *W-L*, de l'origine de cette opposition entre le Moi et son activité, c'est-à-dire, finalement, entre le Moi absolu et le Moi fini. Bien plus, cette opposition apparaît à première vue incompréhensible, si l'on en reste au lieu de la limite illimitée où se rencontrent, à même le double mouvement de l'imagination, le dedans et le dehors, le Moi en tant qu'opposé au Non-Moi et le Moi absolu, et par suite, le Moi et le Non-Moi. Autrement dit, si le Moi et le Non-Moi s'opposent, c'est qu'ils ne sont plus sur la périphérie, qu'ils en ont été « exclus<sup>46</sup> » : c'est précisément ce qu'il faut expliquer, bien que Fichte ne le fasse pas lui-même. Aussi Richir poursuit-il son *interprétation* : seul le choc sur l'activité permet d'expliquer que le Moi se différencie de son activité par une exclusion aussi bien du Moi

---

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> Ces différents « moments » sont analysés par Fichte dans un bref paragraphe (il s'agit du dernier paragraphe de la p. 215 du texte allemand, et l'avant dernier de la p. 100 de la traduction), auquel Richir consacre plusieurs pages de commentaires (*cf.* RA, p. 167 *sq.*).

<sup>43</sup> *W-L*, p. 215 ; *OCPP*, p. 100.

<sup>44</sup> RA, p. 167-168.

<sup>45</sup> *W-L*, p. 215 ; *OCPP*, p. 100.

<sup>46</sup> *Cf.* RA, p. 168.

fini que du Non-Moi de la périphérie : « dans la mesure où c'est le choc qui effectue la différenciation entre le Moi relatif opposé au Non-Moi et distinct de cette même activité infinie, c'est aussi en vertu de ce choc que le Moi ne peut se tenir purement sur la périphérie et qu'il en est exclu. Le choc est donc l'origine du moment antithétique de l'imagination<sup>47</sup> ». 3) Reste alors le troisième moment, synthétique, de l'imagination : « dans la mesure où ces deux termes [scil. le Moi et le produit de son activité] sont à nouveau unifiés – cette activité productrice doit être attribuée au Moi – les moments se limitant (*die Begrenzenden*) sont eux-mêmes saisis dans la limite<sup>48</sup> ». Encore une fois, le texte n'explique pas comment s'effectue cette synthèse, mais Richir explique pour sa part que dans la mesure où le Moi fini se trouve exclu du double-mouvement de l'imagination, il se met en quête de cette activité qui lui échappe, et cherche à se l'attribuer, jusqu'à ce qu'il rassemble dans la périphérie (la limite illimitée tracée par le double mouvement de l'imagination) soi-même et son Autre (le Non-Moi) qui y sont dès lors « dissous », puisque l'activité infinie du Moi et son substrat fini s'y rejoignent dans la synthèse ultime de la *W-L* (dans sa partie théorique), et que toutes les oppositions deviennent du même coup inconsistantes. L'union recherchée entre le fini et l'infini est réalisée : « il n'y a plus d'opposition entre le fini et l'infini, entre le dedans et le dehors qui empiètent mutuellement l'un sur l'autre et qui se compénètrent l'un l'autre sans solution de continuité; le fini et l'infini y sont 'évanouissants'<sup>49</sup> ».

Que conclure provisoirement de tout cela ?

Manifestement, tous les fils de l'analyse se nouent à cette étape du parcours, aussi bien en ce qui concerne la pensée proprement fichtéenne que son interprétation par Richir. *Tout d'abord*, on vérifie ici la nécessité de l'introduction de l'*Anstoß*, comme « fait incompréhensible de l'esprit humain », pour pouvoir expliquer la conscience et le savoir finis. En ce sens, il subsiste une « facticité résiduelle » dans la partie théorique de la *W-L*, dans la mesure où, on l'a vu, tout ne peut pas être déduit – en une déduction qui ne pourrait être que métaphysique, comme ce sera le cas chez Schelling – de l'activité infinie du Moi. Autrement dit, on comprend que le Moi absolu ne peut pas être absolument (se) posant : il comporte toujours un point aveugle, dont l'analyse révèle qu'il s'agit d'une *béance*, et que l'on ne peut penser que comme un « choc », dont le surgissement est purement

---

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *W-L*, p. 215 ; *OCP*, p. 100.

<sup>49</sup> *RA*, p. 168-169 : Richir utilise vraisemblablement le terme « évanouissant » en écho à Leibniz, qui l'utilise dans le cadre du calcul infinitésimal, en parlant de « quantités évanouissantes ».

accidentel et proprement incompréhensible. C'est d'ailleurs ici que la philosophie pratique trouve sa nécessité : dans la mesure où le Moi n'arrive pas à réfléchir la totalité de son activité infinie, il cherche à combler cette béance sans jamais y arriver, à travers un effort lui-même infini que la philosophie pratique cherche à analyser. Si l'on reprend les termes de Richir, on dira que le Moi n'arrive pas à se voir voyant ; mais dans la mesure où ce narcissisme absolu est impossible, c'est l'effort pour accomplir ce narcissisme absolu qui fonde du même coup le narcissisme relatif infiniment en cours d'élaboration<sup>50</sup>. *Ensuite*, on est finalement en mesure de saisir les résultats concrets de la synthèse de la substantialité. La synthèse première du Moi est bien, comme on l'a vu, une synthèse de la substance, comme totalité indéterminée qui n'est rien d'autre que ses accidents. Et l'on comprend maintenant que *le Moi fini est lui-même un accident de la substance* : il est accidentel dans la stricte mesure où il n'advient que par le choc, qui est lui-même un accident transcendantal, tout en étant nécessaire pour qu'advienne le Moi fini. En ce sens, on peut dire qu'il y a flottement entre le Moi comme accident et le mouvement infini de l'activité comme substance, et que ce flottement définit le mouvement propre de l'imagination. Car, *enfin*, l'analyse proposée par Richir conduit à s'interroger sur le statut exact de l'imagination, aussi bien dans le texte de Fichte lui-même, que dans l'interprétation qu'il en propose. Il est clair que chez Fichte, l'imagination n'est pas prise ici comme double mouvement *originaire*, c'est-à-dire comme le mouvement de l'activité originaire du Moi, bien que certains passages du commentaire peuvent le suggérer. Dans le texte de Fichte, on l'a vu, l'imagination est prise à partir du Moi fini qui fait l'épreuve de l'infini, comme épreuve de l'échec à appréhender l'infini<sup>51</sup>. Mais cela tient à la méthode même de Fichte, qui ne part pas ici de l'activité infinie pour comprendre comment peut y surgir le Moi fini<sup>52</sup> : il cherche plutôt à comprendre comment, à partir de l'effort du Moi fini pour rattraper l'infini, qui fait donc l'épreuve de la « répétition de son échec », peut se former le rythme propre de l'imagination. Mais si l'imagination se définit comme le fait Fichte, il reste à comprendre comment en elle s'effectue concrètement l'union du fini et de l'infini. S'agit-il seulement d'une union présomptive, à l'infini, seulement anticipée par un passage à la limite ? Mais

---

<sup>50</sup> Cf. RA, p. 164.

<sup>51</sup> On peut déjà signaler ici la proximité avec le sublime kantien, qui se définit précisément comme l'échec de l'imagination à schématiser l'infini (l'infiniment grand pour le sublime mathématique ou l'infiniment puissant pour le sublime dynamique), et qui constituera une source importante d'inspiration pour Richir dans les années 1980 : cf. Sacha Carlson, « Lo sublime y el fenómeno (Kant, Richir) », tr. espagnole par Pablo Posada Varela, *Ápeiron. Estudios de filosofía*, N° 3 : « Filosofía y Fenomenología » – Octobre 2015, p. 117-127.

<sup>52</sup> Comme on va le voir, cette perspective sera celle prise dans la « Déduction de la représentation ».

du même coup, les questions se pressent : si l'imagination ne définit pas elle-même le double mouvement infini et originaire du Moi, et si elle ne désigne, pour ainsi dire, que l'effort pour atteindre à l'impossible ce double mouvement infini, comment comprendre et expliquer l'origine de ce double mouvement lui-même ? Et surtout, comment justifier que l'activité originaire soit elle-même un double mouvement ? Il faut manifestement « débrouiller l'écheveau<sup>53</sup> », ce à quoi Richir s'emploie dans son examen des textes où Fichte cherche précisément à mettre en perspective l'activité originaire et infinie du Moi et le Moi en tant qu'il se déploie comme savoir objectif et fini. Parmi ces textes, je propose de m'arrêter sur la « Déduction de la représentation ».

#### UNE PENSÉE IMPLICITE DE LA PHÉNOMÉNALISATION : LA « DÉDUCTION DE LA REPRÉSENTATION »

Le texte de la « Déduction de la représentation » est un passage très ardu de la première *W-L*, raison pour laquelle, peut-être, il n'est que très rarement commenté<sup>54</sup>. C'est pourtant à partir de ce texte que Richir cherche d'abord

<sup>53</sup> Cf. RA, p. 226.

<sup>54</sup> *W-L*, p. 227-246 ; *OCPP*, p. 108-212 : il s'agit des pages qui clôturent la deuxième partie de la *W-L*, soit la « Fondation du savoir théorique ». Ces pages sont d'une extrême difficulté, et Richir prévient d'ailleurs : « à un lecteur non prévenu, ce texte doit sans doute paraître comme une sorte de 'fantasmagorie philosophique' [...] » ! Dans une note à sa traduction, Philonenko écrit pour sa part : « Les quelques pages qu'on va lire sont les plus difficiles à traduire dans l'ouvrage de 1794 : Fichte emploie souvent comme substantif des participes au sens passif aussi bien qu'actif. Ces derniers ne peuvent être traduits en s'aidant de l'auxiliaire être (ex. : l'être déterminant). En effet le mot être ne saurait convenir chez Fichte. La structure des phrases exigeant une traduction qui mette en correspondance les participes actifs et passifs (intuitionné – intuitionnant), il est également impossible de se servir de l'auxiliaire pour les participes de sens passif. Inversement, le mot sujet qui convient aux participes actifs ne peut convenir à ceux qui ont un sens passif. De là la difficulté de ce texte, au demeurant très dense, pour ne pas dire touffu » (*OCPP*, p. 108, note i). Cependant, dans son propre commentaire, Philonenko ne semble pas voir la difficulté proprement *philosophique* de ce texte : « À partir de ce point, écrit-il en effet au seuil du texte de la Déduction, les difficultés sont à peu près absentes des "Principes" : la "Déduction de la représentation" en particulier est beaucoup plus facile à suivre que l'exposé du schématisme transcendantal [*scil.* la doctrine de l'imagination dans l'analyse de la substantialité] [...] » (*La liberté humaine dans la philosophie de Fichte, op. cit.*, p. 303). Mis à part celui de Richir, il n'existe à ma connaissance que très peu de commentaires explicites du texte de la Déduction. Outre celui de Philonenko que l'on vient de mentionner, on signalera : S. Hoeltzel, « Fichte's Deduction of representation in the 1794-95 "Grundlage" », in *New Essays in Fichte's Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*, ed. By T. Rockmore, New-York, 2001, p. 39-59 ; R. Schäfer, *Johann Gottlieb Fichtes Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794*, Darmstadt, WBG, 2006, p. 167-191 ; et A. Schnell, *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte*



A représente le point de départ de l'activité infinie du Moi, allant par B jusqu'en C, et au-delà, à l'infini. Supposons que le choc se produise en C. Dans ce cas, explique Fichte, l'activité infinie n'est pas niée, mais réfléchie, repoussée vers elle-même, selon un mouvement qui correspond au vecteur qui va de C à A. Cependant, puisque « rien ne peut être supprimé dans le Moi et par conséquent la direction de son activité ne peut pas l'être non plus<sup>58</sup> », le Moi réagit à cette poussée CA, par une nouvelle poussée en sens inverse : « A doit *en même temps* réagir jusqu'en C<sup>59</sup> ». Aussi, lorsque le choc survient, l'état du Moi est donc celui d'une « double direction<sup>60</sup> », celle de C à A, qui apparaît comme une passivité, et celle de A à C, qui apparaît au contraire comme une activité. Cet unique état du Moi pris dans cette double direction, on l'aura compris, est pour Fichte l'activité de l'imagination dont le mouvement caractéristique a déjà été dégagé précédemment. Et dans la mesure où son activité se trouve entre A et C, cet état est un *intuitionner* : « en effet intuitionner est une activité qui n'est pas possible sans une passivité et une passivité qui n'est pas possible sans une activité<sup>61</sup> ». Ces quelques éléments étant mis en place, on comprend aisément pourquoi Richir ne peut pas suivre ici la pensée explicite de Fichte. C'est que le cadre de pensée mis en place est strictement coextensif de la topologie centrée, que Richir cherche précisément à éviter : A, comme point de départ de l'activité infinie du Moi est en effet un point *fixe* et *déterminé* ; et c'est en ce sens qu'il correspond au centre d'une sphère infinie, dont il n'est pas possible de figurer la circonférence sur le schéma, puisque, pour reprendre la formule néo-hermétique, elle ne se trouve *nulle part*. L'activité du Moi est donc bien ici celle d'une sphère dont le centre est partout – c'est-à-dire en tout lieu déterminé du Moi – et la circonférence nulle part, c'est-à-dire *à l'infini*. Aussi, une bonne partie du commentaire de Richir consiste-t-elle à montrer une inconséquence fondamentale dans la pensée fichtéenne, dans la mesure où celle-ci ne peut être cohérente que dans le cadre d'une topologie purement périphérique, alors même que Fichte conçoit explicitement sa pensée dans le cadre d'une topologie centrée. C'est cette approche critique du texte qui conduit Richir à montrer plus précisément la nécessité de penser un double mouvement originaire à la base du double mouvement de l'intuition.

Pour ce faire, il faut creuser la contradiction relevée, qui consiste finalement à conférer un point de départ *fini* à une activité *infinie* : si l'activité du Moi est effectivement infinie, explique Richir, *rien ne peut y*

---

<sup>58</sup> W-L, p. 228 ; OCPP, p. 108-109.

<sup>59</sup> W-L, p. 228 ; OCPP, p. 109.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> W-L, p. 229 ; OCPP, p. 109.

*être distingué*, comme l'écrit Fichte lui-même<sup>62</sup>, et il faut donc admettre qu'elle n'a pas non plus de « point de départ absolu<sup>63</sup> ». Le point A, tel qu'il est placé sur le schéma, semble être le point de départ de l'activité ; mais ce n'est là qu'une manière de se représenter les choses, car l'activité infinie ne connaît aucune limite, ni en amont, ni en aval d'elle-même ; ce qui signifie aussi que l'origine de l'activité est *insituable*, et donc indéterminée. C'est pourquoi Richir n'hésite pas à écrire que « le point de départ ou le centre (A) de l'activité allant à l'infini ne peut lui-même se trouver que sur la périphérie infinie<sup>64</sup> ». On peut d'ailleurs faire le même raisonnement pour C, le point d'impact du choc (*Anstoß*) : si l'on se représente le choc sur l'activité infinie du Moi, il faut bien figurer le point d'impact *quelque part*, alors même que toute figuration ne peut être qu'inadéquante ; c'est sans doute la raison pour laquelle Fichte lui-même se sent obligé de préciser que le choc peut se produire « en-deçà ou au-delà de C<sup>65</sup> ». C'est que, comme l'explique Richir, le choc ne peut pas se produire en un point déterminé, parce que cette détermination ne pourrait alors se réaliser qu'en fonction d'un point fixe que serait le centre A, lui aussi déterminé<sup>66</sup>. Cependant, le choc ne peut pas non plus se produire dans un ailleurs radical et inaccessible, sans aucune commune mesure avec A : il doit donc, lui aussi, opérer sur le lieu d'une *limite illimitée*, c'est-à-dire, comme l'interprète Richir, sur la périphérie infinie de la sphère non centrée.

Comme on le constate, Richir en revient ici aux résultats auxquels il avait déjà abouti à partir de sa lecture des analyses fichtéennes de la substantialité et de l'*Anstoß*, mais ici, à l'encontre de la pensée explicite de Fichte : « Ainsi que nous l'avions déjà montré, l'activité infinie est un *double-mouvement* qui sort de soi (est issu de soi) pour rentrer en soi (pour se diriger vers soi), donc un double mouvement qui est un mouvement de sortir contré par un contre-mouvement d'entrer, un déroulement (vers le dehors) contré par un enroulement (vers le dedans)<sup>67</sup> ». Et c'est seulement avec une telle conception de l'activité infinie du Moi que peut se comprendre la possibilité du choc et du phénomène (Fichte écrit : intuition), autrement que dogmatiquement ou abstraitement : *si le choc* – qui se produit certes de manière contingente, et donc, en un sens, de manière incompréhensible – *peut atteindre l'activité, c'est qu'il se produit sur la périphérie du Moi*,

---

<sup>62</sup> « Un choc s'effectue sur l'activité de Moi allant à l'infini et *en laquelle rien ne peut être distingué*, précisément parce qu'elle va à l'infini » (W-L, p. 227-228 ; OCPP, p. 108 : je souligne).

<sup>63</sup> RA, p. 215.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> W-L, p. 228 ; OCPP, p. 108. Cf. aussi RA, p. 215.

<sup>66</sup> Cf. RA, p. 215.

<sup>67</sup> *Ibid.*

*alors même que l'activité du Moi est originellement toujours déjà périphérique.* Par ailleurs, comme l'explique encore Richir, c'est seulement une telle conception de l'activité comme double mouvement qui permet de comprendre l'effet que produit le choc sur l'activité, et de lever par là certaines ambiguïtés qui encombrant le raisonnement fichtéen. À lire le texte de Fichte, on ne comprend en effet pas très bien pourquoi l'activité poussée au-dedans par le choc agit en retour (*zurückwirkt*) contre cette poussée ; et, partant, pourquoi les deux mouvements (le premier qui va de C à A, et le second qui va de A à C) forment « un seul état du Moi », donc *un seul* et même double mouvement<sup>68</sup>. Pour Richir, c'est parce que l'activité infinie se déploie elle-même originellement comme un double mouvement – ce que Fichte ne dit pas explicitement – que l'état du Moi dans l'intuitionner résultant du choc est lui aussi un double mouvement :

Si l'activité n'est pas anéantie ou supprimée par le choc, si elle n'est pas repoussée en un point qui serait le point de départ A ou le point central, c'est précisément parce qu'elle va à l'infini, parce qu'elle est un double-mouvement infini et périphérique qui n'a pas de point de départ ou de point central, si ce n'est dans une « représentation par l'image »<sup>69</sup>.

Ou encore :

Si rien ne peut être supprimé dans le Moi (absolu), c'est parce que celui-ci n'est rien d'autre que le double-mouvement infini et périphérique de son activité, ou parce que son activité n'est pas un mouvement simple partant d'un « ici » absolu et susceptible d'y être repoussé simplement par un choc, mais un mouvement infini (un mouvement allant à l'infini), un double-mouvement périphérique qui ne peut être repoussé qu'en lui-même et ne réagir qu'en vue

---

<sup>68</sup> La critique de Richir est très percutante, et cela à l'intérieur même du cadre fichtéen : « Pourquoi l'activité poussée au-dedans par le choc agit-elle en retour (*zurückwirkt*) contre cette poussée ? Quand Fichte nous dit que 'dans le Moi rien ne se laisse supprimer', donc pas non plus l'activité allant à l'infini, cela ne suffit pas pour conclure de la réflexion de cette activité (de sa poussée vers le dedans) à sa réaction contre cette réflexion : on aurait pu dire tout aussi bien – comme Fichte lui-même dans la doctrine de l'*Anstoß* – que la poussée vers le dedans n'empêche pas l'activité de s'évader à l'infini. C'est le terme même de *réaction* (*Zurückwirkung*) à la *poussée vers le dedans* qui fait problème ; il est d'ailleurs d'une importance capitale puisqu'il permet à Fichte d'engendrer un double mouvement phénoménalisant. Plus encore que la réaction à la poussée vers le dedans, c'est *l'unité de cette réaction et de cette poussée en un seul et même état du Moi* qui s'avère énigmatique : on pourrait en effet concevoir un mouvement *simple* décomposable en *trois* temps : 1) mouvement vers le dehors ; 2) choc et poussée vers le dedans ; 3) réaction et repoussée vers le dehors ; au contraire, Fichte déduit du choc un *double-mouvement unique différencié en deux directions inverses*, mouvement qui échappe à la résistance due à cette inversion des directions, au-delà du 'point' C où se produit le choc » (RA, p. 217-218).

<sup>69</sup> RA, p. 218.

de lui-même<sup>70</sup>.

C'est donc seulement si l'activité originaire et infinie du Moi se déploie elle-même comme un double mouvement purement périphérique que l'on peut comprendre comment un choc peut survenir sur elle, et surtout, que l'on peut expliquer que l'effet du choc sur l'activité donne lui-même un double mouvement, à savoir le double mouvement de l'intuitionner dont le rythme propre a été révélé par l'analyse de l'imagination dans la doctrine de l'*Anstoß*. Mais cette interprétation, pour forte qu'elle soit, pose aussi des questions ; et tout d'abord celle-ci : si l'activité infinie du Moi doit se définir comme un double mouvement originaire, et si l'intuitionner se caractérise aussi par un double mouvement – celui de l'imagination –, on ne comprend pas très bien ce qui distingue ces deux types de doubles mouvements. C'est ce qu'il faut maintenant examiner.

Comme le signale Richir<sup>71</sup>, cette question ne fait que prolonger les analyses précédentes de Fichte : il n'y a qu'à se rappeler que le double mouvement n'est autre qu'une manière de penser et d'interpréter ce que Fichte nomme lui-même la *réflexion*, alors même que l'un des fils conducteurs de l'analyse fichtéenne, jusqu'à présent, a précisément été la question du *redoublement de la réflexion*. C'est la même question qui se pose à présent, mais avec plus de précision : il s'agit de comprendre ce qui distingue, d'une part, le double mouvement originaire de l'activité infinie comme *réflexion simple*, et qui donne lieu, on le sait, à la catégorie de *déterminabilité*, et d'autre part, le double mouvement de l'intuitionner comme *réflexion redoublée*, qui donne lieu à de la *détermination*. On peut proposer une première approche du problème en remarquant ceci : si dans le double mouvement de l'activité infinie du Moi, aucune distinction n'est possible, dans le cas du double mouvement de l'intuitionner, deux éléments sont à distinguer, le « subjectif », d'une part, et l'« objectif », d'autre part, puisque l'intuition consiste précisément en un acte subjectif, et qui se sait tel, en tant qu'il intuitionne quelque chose qui apparaît comme n'étant pas lui. Dans le vocabulaire de Fichte, on dira que les deux directions du double mouvement se laissent distinguer, puisque si l'une se laisse voir comme une *activité*, l'autre se laisse voir comme une *passivité*. Ce que Richir « traduit » dans son propre vocabulaire :

Pour nous, la différence entre le double-mouvement de l'activité infinie et le double-mouvement résultant du choc – le double-mouvement de l'intuitionner –, serait *la différence entre une indifférence* des deux directions du double mouvement dans l'activité infinie *et une différence* entre les deux directions du

---

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> Cf. RA, p. 219.

double-mouvement de l'intuitionner ; de telle sorte que [...] le *choc seul* ferait la différence, ou mieux, *ouvrirait la différence* entre les deux directions du double-mouvement<sup>72</sup>.

Il faut souligner que dans le cadre de l'analyse fichtéenne, c'est le choc seulement qui permet d'expliquer le double mouvement de l'intuition ; mais pour Fichte, cette explication consiste seulement à montrer comment survient un double mouvement dans l'activité du Moi, lequel double mouvement – Fichte écrit plus précisément : une « double direction » – définit l'état du Moi dans l'intuitionner. La perspective de Richir, on l'a vu, est sensiblement différente : il s'agit plutôt de comprendre comment le double mouvement originaire *s'ouvre* ou *se diffracte en lui-même* pour faire advenir le double mouvement propre à l'intuition, et en lequel doivent se distinguer alors le subjectif (l'activité) et l'objectif (la passivité). C'est dire que le choc (*Anstoß*) change alors de statut, puisqu'il ne consiste plus, comme chez Fichte, à faire advenir un double mouvement, puisque celui-ci, pour Richir, est censé définir *depuis toujours* l'activité du Moi, mais seulement à distinguer deux directions distinctes dans le double mouvement. On pourrait donc se demander si le choc est bien une donnée nécessaire dans le cadre d'une pensée de la phénoménalisation. Richir ne manque pas de poser la question, dans une approche critique du texte de Fichte qui le rapproche étrangement de Hegel<sup>73</sup> : ne peut-on pas dire, en effet, que le choc est une « complication inutile », qui ne fait que masquer une analyse insuffisante de l'activité originaire du Moi, qui permettra à elle seule de fournir le cadre d'une pensée de la phénoménalisation ? Le double mouvement infini et originaire, laissé à lui-même, ne se déploie-t-il pas pour ainsi dire spontanément en phénomène stabilisé<sup>74</sup> ? Richir maintiendra, dans sa propre pensée de la phénoménalisation, la nécessité du fait originaire de l'*Anstoß*, *mais avec un certain décalage, qui n'est cependant jamais vraiment explicité, par rapport à la conception proprement fichtéenne. En résulte une ambiguïté qui traverse toute la suite du commentaire de Richir. Dans l'immédiat, pour répondre à la question de la distinction entre les deux types de doubles mouvements, il reste d'abord à comprendre comment s'effectue concrètement le passage du double mouvement indifférencié du Moi au mouvement différencié de l'intuition.*

---

<sup>72</sup> RA, p. 216.

<sup>73</sup> Cf. RA, p. 216 et note 1, p. 370.

<sup>74</sup> Comme il faudrait le montrer par ailleurs, c'est en effet la tendance interprétative de Hegel, dans sa *Phénoménologie de l'esprit*, où le mouvement de la vie laissé à son propre déploiement se stabilise peu à peu, jusqu'à l'ultime figure de l'universalité/singularité de l'esprit absolu. Mais cela ne fait que déplacer le problème : car comment comprendre que du mouvement advienne spontanément de la stabilité ? L'interprétation que Richir propose ici de Fichte ouvre donc aussi une perspective originale pour la lecture de Hegel.

Mise à part la difficulté, déjà évoquée, de la conception fichtéenne de l'activité infinie dans le cadre d'une topologie centrée, on remarquera la subtilité avec laquelle Fichte pose ici la question : il s'agit de partir de l'intuitionner, qui surgit au sein de l'activité infinie du Moi, pour montrer comment *s'engendre* à partir de lui le substrat de l'activité qu'il y a dans l'intuitionner, et en même temps, ce à quoi se rapporte cette même activité ; bref, il s'agit de montrer comment s'engendre à partir de l'intuitionner, quelque chose comme un *intuitionnant* et un *intuitionné* – cela même que la réflexion naturelle nomme un « sujet » et un « objet »<sup>75</sup>. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Richir n'hésite pas à reconnaître que Fichte élabore ici une véritable *phénoménologie*, terme par lequel il désigne, comme on sait, une doctrine de l'*apparence* en tant que telle<sup>76</sup>. Fondamentalement, estime Richir, la question de Fichte est bien celle-ci : « comment l'apparence [*scil.* pour Fichte : l'intuition] peut[-elle] engendrer de l'intérieur d'elle-même un Moi intuitionnant et un Moi intuitionné<sup>77</sup> » ? Cependant, si la question est effectivement bien posée, la solution proposée par Fichte n'en demeure pas moins problématique, puisqu'il *suppose en quelque sorte le problème déjà résolu*. Voici le raisonnement fichtéen tel que le résume Richir :

L'action du Moi posant l'intuitionné n'est pas une activité allant vers le dedans, mais une activité vers le dehors, *donc* une production, et l'intuitionné est par suite un produit. Il en résulte que cette action n'est pas une réflexion<sup>78</sup>.

La difficulté est que rien, dans le double mouvement de l'intuitionner, n'explique que l'une de ses directions se dégage pour se réfléchir indépendamment de l'autre. Tant que l'intuition n'est pas fixée, on n'arrive pas à fixer l'intuitionnant et l'intuitionné. Mais il est remarquable que Fichte cherche aussi à penser la fixation de l'intuition à partir du double mouvement de l'intuitionner lui-même : le double mouvement de l'imagination, explique-t-il, laisse subsister la *trace* de ses directions opposées ; autrement dit, la trace est fixée par la spontanéité de la réflexion, et non pas par la position du Moi opposé au Non-Moi :

Cette trace qui se phénoménalise au creux du double-mouvement de l'imagination surgit sans l'intervention du Moi opposé au Non-Moi : elle est le produit de l'imagination dans son flottement, qui devient déterminé par la position d'une limite (où nous reconnaissons la limite illimitée dont Fichte a parlé dans la doctrine de l'*Anstoß*) à l'activité infinie de l'imagination.

---

<sup>75</sup> Cf. RA, p. 220 *sq.*

<sup>76</sup> Cf. RA, p. 220.

<sup>77</sup> RA, p. 221.

<sup>78</sup> *Ibid.*

Autrement dit, elle surgit elle-même comme cette limite illimitée, sur la périphérie infinie *tracée* par le double-mouvement de l'imagination ; ou plutôt, ainsi que cette dernière formule le laisse entendre, elle est cette *périphérie infinie matérialisée en sa trace*<sup>79</sup>.

Ce que Fichte nomme l'intuition fixée à partir du mouvement de l'intuitionner, et dont il pense l'émergence comme la trace du double mouvement de l'imagination, cela correspond donc à ce que Richir cherche, pour sa part, à penser comme l'apparence originaire : une apparence qui n'a pas d'origine positive, et qui n'est donc pas à penser comme l'apparence de quelque chose, mais comme de l'apparence qui suscite à l'intérieur d'elle-même un effet de « dedans » et de « dehors », de « sujet » et d'« objet ». Ce qu'il faut donc comprendre maintenant, c'est la manière dont le sujet et l'objet *s'engendrent* à partir de l'apparence<sup>80</sup>.

*Dans un premier temps, l'apparence se phénoménalise donc à partir de rien, purement et simplement, et elle est dans cette mesure tout à fait indéterminée. Dans un second temps, dans la mesure où l'activité infinie se poursuit malgré le surgissement de l'apparence, et donc se ségrège du conflit (stabilisé en tant que conflit) qu'est l'apparence elle-même (il y a toujours double-mouvement dans l'apparence [...] ; l'apparence est le conflit localisé, mais non supprimé), dans la mesure où l'activité infinie n'est pas emprisonnée dans l'apparence, elle se rapporte à elle comme la substance à son accident et ainsi la re-connaît comme apparence distordue et périphérique*<sup>81</sup>.

On est donc à présent en mesure d'analyser plus correctement le processus de phénoménalisation de l'apparence, dont on a compris qu'elle est aussi un autre nom pour le *phénomène comme rien que phénomène*. On comprend que l'apparence se caractérise d'abord par une « réflexivité » interne, qui n'est autre que ce que Richir avait déjà reconnu, quant à lui, comme la *distorsion originaire de l'apparence*, en vertu de quoi l'apparence se réfléchit *en elle-même*, mais au gré d'une réflexivité ou d'un schématisme inconscient qui caractérise ce qu'il appellera plus tard les phénomènes hors langage : dans les termes de Fichte, on dira que cette réflexivité est la trace du conflit résultant de l'activité du Moi, lequel subsiste dans l'intuition (pour Richir : l'apparence) comme le mouvement même de l'intuitionner. On comprend ensuite que l'apparence, loin de « résoudre » le conflit en l'annulant, consiste plutôt en une « résolution » au sens musical du terme, par où le conflit perdure dans l'apparence, en y étant relativement stabilisée : « localisée mais non supprimée », écrit Richir ; ou

---

<sup>79</sup> RA, p. 225.

<sup>80</sup> Cf. RA, p. 224 sq.

<sup>81</sup> RA, p. 234.

comme j'aimerais le dire : *harmonisée*<sup>82</sup>. Et l'on comprend aussi que cette harmonie, au sens musical du terme, qui n'exclut donc pas – au contraire – de la dissonance ou de la tension, n'est qu'une autre manière d'exprimer ce en quoi consiste, profondément, la synthèse ultime du fini et de l'infini dans l'apparence. Mais il y a plus : car enfin, il devient clair que si c'est bien au lieu de l'apparence que se réalise cette synthèse, l'apparence n'apparaît cependant *comme telle* que si la réflexivité se trouve redoublée. On a vu qu'une première réflexivité donne l'apparence encore indéterminée, et – bien que Richir ne soit pas encore tout à fait clair sur ce point – pour ainsi dire inconsciente. Mais il y a aussi une seconde réflexivité, qui est le prolongement de la première en ce que si l'activité infinie du Moi en vient à se stabiliser partiellement dans l'apparence, elle ne se limite pas à l'apparence. C'est cette seconde réflexivité, par où la première réflexivité plus ou moins stabilisée est elle-même reprise, qui permet la reconnaissance de l'apparence pour elle-même. Car si la première réflexivité constitue l'apparence en sa différenciation interne, la seconde, qui est alors plus précisément une *réflexion*, permet de réfléchir l'apparence *elle-même* : comme l'écrit Richir, il s'agit de la phénoménalisation (du prendre apparence) du « cadre de nécessité<sup>83</sup> » de l'advenue première de l'apparence ; et c'est seulement si ce cadre de nécessité devient lui-même manifeste que l'apparence peut être reconnue en elle-même. Or, qu'est-ce que ce « cadre de nécessité » ? Comme l'explique Richir, ce n'est rien d'autre que la structure singulière de l'apparence que la réflexion philosophique a cherchée à mettre en évidence jusqu'ici : autrement dit, la « topologie » de l'apparence qu'on a cherchée à décrire comme celle d'un espace purement périphérique et non centré. Richir peut donc conclure :

Ce cadre de nécessité n'est autre que cette « topologie », et dès lors qu'il se phénoménalise dans le redoublement, il devient *cosmologie* : il définit dans son *déploiement (logos)* l'« ordre » (*cosmos*) dans lequel advient l'apparence ; par sa phénoménalisation, il devient l'« ordre (le cadre de nécessité) indissociable de l'apparence elle-même, et cet ordre est la périphérie infinie et distordue, la limite illimitée, la synthèse du fini et de l'infini réalisée *dans l'apparence*, en même temps que les rapports de l'activité infinie et périphérique du Moi avec cette apparence qui surgit par le pur fait de l'*Anstoß*. Par là même, nous découvrons qu'il y a une *rigoureuse nécessité au fait de l'Anstoß* : celle de la transformation de la « topologie » de la substance en « cosmologie » de la substance. Alors que la « topologie » relève exclusivement de la réflexion *du*

---

<sup>82</sup> Cf. RA, p. 235. Comme le note Richir au passage, c'est là un point de divergence profond entre Fichte et Schelling, dans *Le système de l'idéalisme transcendantal* (1800) : ce dernier voit en effet l'apparence comme l'unification de deux directions opposées, comme en une stase au repos (cf. RA, p. 372, note 6).

<sup>83</sup> RA, p. 234.

*philosophe* et qu'elle a été découverte au terme de la première partie de la philosophie théorique, la cosmologie relève de la réflexion du Moi lui-même sur l'apparence ayant surgi en lui à partir de rien, et constitue le cadre implicite en lequel se déploie cette dernière réflexion<sup>84</sup>.

Les différentes questions que nous avons rencontrées durant notre lecture commencent à trouver un traitement possible dans le cadre de l'interprétation de Richir, qui marque ici une avancée majeure. On comprend, *d'une part*, que l'apparence au sens courant du terme (les choses que nous percevons, que nous pensons, dans l'expérience la plus courante), advient au terme d'une double réflexion, où l'activité originaire du Moi se réfléchit d'abord en se stabilisant partiellement en une apparence *indéterminée*, mais poursuit ensuite son mouvement (infini), qui génère alors la réflexion de cette première réflexion, c'est-à-dire la réflexion du cadre nécessaire de cette première réflexion, ce qui a pour effet de stabiliser suffisamment l'apparence pour qu'elle soit re-connue, et donc au moins partiellement déterminée. C'est ce qui permet aussi de comprendre comment la topologie de l'apparence originaire que le philosophe peut éventuellement réfléchir, est en fait toujours déjà secrètement réfléchi par le Moi lui-même, lorsqu'il procède au redoublement de la réflexion : *la topologie pensée par le philosophe se révèle alors être en fait la cosmologie, qui structure a priori toute apparence pour le Moi*. Mais il y a plus : car *d'autre part*, il appert que le redoublement de la réflexion étudié – le fait que l'activité originaire du Moi ne s'arrête pas au terme de la première réflexion – n'explique pas seulement l'advenue de l'apparence comme reconnaissable et partiellement déterminée ; cela permet aussi de comprendre ce qui rend possible la réflexion philosophique elle-même. Ce que l'on comprend désormais, c'est que c'est dans la stricte mesure où l'activité du Moi ne s'arrête jamais sous l'impulsion du choc, et ne s'enferme donc jamais dans l'apparence, mais se poursuit dans une deuxième réflexion *qui n'épuise pas non plus l'activité*, que la réflexion philosophique est possible, comme prolongement réflexif de l'activité du Moi. Autrement dit, on comprend que la *possibilité* de la réflexion philosophique se trouve pour ainsi dire déjà contenue dans la réflexion naturelle du Moi. Ou, pour le dire encore autrement, *c'est parce que, naturellement, nous n'adhérons pas aux choses que nous rencontrons qu'il est toujours possible de prendre du recul par rapport à ce qui est donné, et de rendre compte, par la pensée comme activité réfléchi du Moi, de l'activité du Moi elle-même*. À cet égard, on ne manquera pas de souligner combien la lecture de Fichte proposée ici par Richir, fait écho aux problématiques qui seront les siennes par la suite.

---

<sup>84</sup> RA, p. 235.

Quoi qu'il en soit, on remarquera aussi que l'interprétation richirienne de ces textes de Fichte pose un certain nombre de difficultés qu'il convient de ne pas esquiver. Et il est caractéristique que c'est dans l'écart entre le texte de Fichte et la pensée propre de Richir que ces difficultés semblent prendre racine. Il faut en effet le souligner, l'interprétation de Richir ne se contente pas de *transposer* la pensée de Fichte à un autre niveau, qui serait plus proprement phénoménologique ; la perspective prise par Richir sur le texte lui fait aussi subir un effet de distorsion qu'il ne faut pas négliger. À strictement parler, en effet, l'analyse de Fichte dans la « Déduction de la représentation » articule trois niveaux, que sont l'activité originaire du Moi, l'activité qui sous l'impact du choc devient intuitionner, à quoi il faut ajouter le moment que nous n'avons pas étudié, où l'intuition se trouve fixée par l'entendement et la raison<sup>85</sup> : c'est à ce dernier niveau seulement, pour Fichte, qu'on peut parler d'un objet en tant qu'objet de ma représentation, avec lequel le savoir peut enfin être institué. La lecture critique de Richir, cependant, multiplie les distinctions. Bien sûr, il reprend les trois niveaux distingués par Fichte<sup>86</sup>, mais pour en décaler légèrement le sens : il y a d'abord le niveau le plus archaïque de l'activité originaire du Moi absolu, qu'il *interprète* résolument comme Fichte ne le suggérait qu'à moitié, à savoir comme *double mouvement* infini et indifférencié, donc aussi inconscient ; il y a ensuite le niveau de l'activité qui se diffracte en elle-même pour phénoménaliser une apparence au moins partiellement reconnaissable, c'est-à-dire un moment relativement stabilisé de la périphérie distordue ; et enfin, il y a le troisième niveau, seulement indiqué en pointillé dans le texte, et qui est celui de l'apparence déterminée – et l'on comprend que ce niveau *correspond* à ce que Richir pensera par la suite comme le vécu symboliquement institué, et en particulier marqué par l'institution symbolique de la langue qui fixe les choses selon des significations déterminées. Mais la distance entre les deux perspectives, richirienne et fichtéenne, se creuse encore si l'on réalise qu'en reprenant ces trois niveaux, Richir accentue aussi une distinction que Fichte lui-même n'avait pas vraiment touchée : celle, pourtant architectoniquement nécessaire, entre l'activité ou le *mouvement* du Moi – et l'on sait que ce mouvement, dans son rythme propre, est ce que Richir nommera plus tard, j'insiste, le *schématisme*<sup>87</sup> – et ce qui, à même ce mouvement, en vient à

---

<sup>85</sup> Cf. *W-L*, p. 233-234 ; *OCP*, p. 112.

<sup>86</sup> S'agit-il vraiment de « niveaux » de la même manière que les couches géologiques ? C'est ce que le texte semble indiquer, même si la pensée ultérieure de Richir cherchera précisément à montrer que les perspectives architectoniques ne s'empilent pas de la même manière que les étages d'un bâtiment !

<sup>87</sup> Cf. Sacha Carlson, « Del esquematismo en fenomenología (Kant, Fichte, Richir) », (tr. par Pablo Posada Varela), *Acta Mexicana de Fenomenología*, México, 2015.

paraître comme concrétude par où il n'y a pas seulement de l'apparaître (du mouvement d'apparition), mais aussi de l'apparence<sup>88</sup>. Ainsi, même si Richir ne thématise pas explicitement cette nouvelle distinction, celle-ci joue constamment dans son texte. Nous sommes donc conduits à distinguer non seulement le double mouvement de l'intuitionner et ce qui s'en dégage comme l'apparence partiellement stabilisée, mais aussi, corrélativement, le double mouvement originaire et inconscient du Moi absolu, et l'apparence qui s'y phénoménalise pour ainsi dire inconsciemment<sup>89</sup>. On retrouve donc ici, presque intacte, la difficulté qui avait déjà été examinée précédemment, mais alourdie par la distinction que l'on vient d'introduire. Car si l'on commence à pouvoir analyser le double mouvement différencié et l'apparence qui s'y phénoménalise, la difficulté en ce qui concerne le double mouvement originaire et indifférencié reste entière, d'autant plus qu'on comprend maintenant que ce double mouvement inconscient doit être coextensif d'une apparence indéterminée et pareillement inconsciente. Qu'est-ce cela signifie concrètement ? Cette couche originaire peut-elle s'attester concrètement, ou bien s'agit-il d'une pure construction métaphysique ? C'est là une question que je ne peux pas aborder ici, mais dont je voulais montrer qu'elle ne peut être traitée qu'en prenant en compte l'influence inaugurale et problématique de Fichte pour la phénoménologie richirienne.

---

<sup>88</sup> Les lecteurs familiers de l'œuvre de Richir ne manqueront pas de remarquer que l'on se trouve ici à la préfiguration lointaine d'une distinction architectonique qui se cherchera longuement dans les écrits à partir des années 1980 : il s'agit de ce que l'ouvrage *Phénomènes, temps et êtres* pensera comme les moments distincts du phénomène que sont le schématisme de la phénoménalisation et les *Wesen* sauvages ; ou encore, ce que les *Méditations phénoménologiques* thématiseront comme la distinction et l'articulation entre les synthèses passives de troisième degré et de second degré.

<sup>89</sup> Je laisse ici le troisième niveau de l'intuition en tant que fixée par l'entendement, qui ne concerne pas directement mon propos.

**S'affecter aux lisières.  
Hyperbole et affectivité archaïque**

PABLO POSADA VARELA

Ce travail se meut à la jointure entre hyperbole et affectivité. Il a pour but de penser le propre de l'affectivité archaïque, ce qui nous mènera à mettre à l'épreuve l'architecture phénoménologique richirienne (pensée comme multistratification du vécu) au sein même du vécu. Sur ce terrain, subtil et profond, c'est la poésie qui nous sera du meilleur secours. Elle s'avèrera aussi, quoi qu'il en paraisse, un appui des plus rigoureux. Entamons cet itinéraire, en essayant de saisir ce qu'est l'hyperbole et, plus précisément, ce que Richir appelle « *époque* phénoménologique hyperbolique ».

PRÉLIMINAIRES SUR L'ÉPOCHÈ HYPERBOLIQUE

Il est certes très difficile de cerner ce qu'est l'*époque* phénoménologique hyperbolique. Marc Richir en a multiplié les formules : « mise en suspens de toute institution symbolique », « suspension de l'intentionnalité », « suspension de l'eidétique », « suspension des aperceptions propres à l'attitude naturelle », « retour au pré-intentionnel ». Or, à notre sens, il y va là, plutôt, de *conséquences* de l'*époque* hyperbolique. Autrement dit : il faudrait, en amont, se demander comment ces *desiderata* (d'ailleurs souvent partagés par tous les phénoménologues contemporains) peuvent être atteints. C'est dans le cheminement que se trouve l'originalité de l'*époque* hyperbolique.

Aborder la question depuis le couple *époque*-réduction nous permettra de mieux appréhender la spécificité de l'apport richirien. Le rapport entre ces deux instances constitue le nœud de la théorie transcendantale de la méthode phénoménologique. Une suspension ou *époque* amène ou permet la réduction ou reconduction à un champ phénoménologique déterminé. Chez Marc Richir, ces deux instances s'appellent *époque* hyperbolique et réduction architectonique ; elles cherchent à ouvrir la richesse de l'expérience. Richesse architectonique, voire spectrale, écrasée sous le caractère massif du présent. Face aux prestiges du présent, Richir insiste sur ce fait remarquable que l'expérience se fait certes dans un même sujet, mais sur plusieurs portées à la fois, selon plusieurs espaces-temps, comme si le « maintenant », sous son apparente massivité, cachait un (ou plusieurs)

doubles-fonds. Citons ce passage de Richir qui nous donnera de saisir ce que la réduction architectonique tente de cerner :

Du point de vue des concrétudes phénoménologiques, préparés que nous sommes à ne plus concevoir le vivre comme vivre de quelque chose d'actuellement présent, nous commençons à comprendre que nous ne vivons jamais sur un seul « plan » à la fois, ni selon la structure matricielle uniforme de la temporalité, qu'elle soit husserlienne ou heideggérienne. Il y a toujours, en nous, à la fois de l'enfance, de l'adolescence, de l'adulte et du vieillard [...] ; notre « vivre » plonge toujours, de manière extrêmement subtile car différenciée de façon prodigieusement complexe, dans divers styles ou diverses figures de l'absence [...], et nous sommes toujours, multiples, traversés par divers rythmes de temporalisations, le plus souvent inaccomplis, les uns très lents, et les autres très rapides<sup>1</sup>.

En quoi l'*époque* hyperbolique serait-elle plus à même de dévoiler cette plurivocité du transcendantal que nous venons d'évoquer ? Cette plurivocité n'est phénoménalisable qu'à la faveur d'un décollage phénoménologisant, d'une auto-extranéisation permettant des conrescences inouïes. Ce porte-à-faux supplémentaire sera instillé non pas par le Malin Génie lui-même, non pas par une croyance au premier degré dans le Malin Génie (sans quoi nous aurions un cas de psychose schizophrénique) mais déjà par *la simple hypothèse* du Malin Génie, par la seule prise en compte de sa possibilité, par la radicalité du soupçon qu'il amène. Il s'agit d'un soupçon qui touche la chair du faire phénoménologisant lui-même. En effet, c'est comme si l'hyperbole allait jusqu'à ôter au phénoménologiser toute densité performative. Densité qui, dans les parages finkéens, se voulait encore faite de l'étoffe du *Vorsein* transcendantal, malgré l'opposition des vecteurs : la vie transcendantale est portée vers le monde, alors que la vie phénoménologisante est tournée vers la vie transcendantale comme constituante.

L'*époque* hyperbolique, de par sa radicalité, impose une suspension du suspendre. Hyperbolique, elle s'applique à elle-même : elle est, pour le dire ainsi, en contre-confirmation ou démenti performatif de soi. C'est bien pour cela que l'hyperbole exhibe une essentielle *réflexivité*, qui n'est qu'une conséquence de sa radicalité et qui appartient au sens générique de l'hyperbole (comme figure de style même). C'est ce à quoi Marc Richir se référait quand il disait dans ses séminaires : le moi phénoménologisant est pris lui-même en hyperbole.

Mais quel est l'intérêt de cette suspension du suspendre ? C'est parce que la conrescence *des* concrétudes est à ce point subtile et profonde qu'elle

---

<sup>1</sup> M. Richir, « Vie et mort en phénoménologie », dans *Alter* n° 2, p. 346.

peut être aussitôt architectoniquement recouverte par un moi phénoménologisant désormais moins archaïque que les concrescences qu'il essaye de tirer au clair. Or, justement, c'est l'hypothèse du Malin Génie qui, hyperbolisant la suspension – donc suspendant le suspendre – évide le présent phénoménologisant, l'empêchant ainsi de brouiller, de sa facticité, le fond de concrescences sur lesquels il se meut ; fond auquel il tente de faire espace, de prêter chair, et qu'il essaye, somme toute, de réfléchir.

Cette partie de l'opération d'*epochè* hyperbolique est à l'origine du glissement qui fait du « moi phénoménologisant » un « soi phénoménologisant ». C'est ainsi qu'une réflexion en première personne, faite au présent, en relative auto-possession de soi et auto-confirmation performative, se glisse peu à peu dans la réflexivité du phénomène lui-même. Le recours à l'hypothèse du Malin Génie fait que le « moi » phénoménologisant devienne « soi » phénoménologisant. La coïncidence performative ne peut plus être réinvestie en argument. Le maintenant impressionnel ne peut plus être l'emblème d'une plus grande proximité avec la Vérité (comme cela pourrait être le cas chez Michel Henry) mais, bien au contraire, comme un début, prometteur, qu'il convient d'affiner et qui peut devenir, si on le laisse à l'état brut, un sérieux problème pour l'analyse architectonique, car il écrase de sa massivité la subtilité des concrescences qui s'y trouvent repliées.

Le soi phénoménologisant occupe ce lieu, subtil et fuyant, que Richir appelle le « *cogito* hyperbolique », sorte de caisse de résonance, ou – dit-il – schème organe de la phénoménalisation. Ce lieu est, justement, dégagé par la radicalité de cette suspension du suspendre (dans son être performatif même). Or, encore une fois, ce lieu ne peut pas être réinvesti comme être. Encore moins comme « argument », car il n'a rien d'un résidu. Il n'apparaît que pour disparaître et, aussitôt thématiqué, il se délite. Il est inhabitable, inépousable ou « imperformable » comme tel, inaccomplissable et ineffectuable. Il n'est même pas, *a contrario*, un seuil stabilisé où un prétendu scepticisme pourrait durer et se reconnaître comme tel, se suffire. Il ne peut être remarqué, dans son excroissance fugitive, que dans les transitions de l'apparition à la disparition et *vice versa*.

#### ÉPOCHÈ HYPERBOLIQUE, AFFECTIVITÉ ET PLURALITÉ DES MONDES

Arrivé à ce point, il convient surtout de comprendre que ce caractère transcendentement épuré du *cogito* hyperbolique rend possible sa transpassibilité à des mondes autres. La suspension hyperbolique de sa propre étoffe performative permet au *cogito* hyperbolique (qui n'est donc ni *sum ni esse*) d'accueillir des phénoménalisations dont le registre

architectonique n'est pas en coalescence avec le présent du *sum*. Or, encore une fois, ce *cogito* hyperbolique est un « état » foncièrement transitoire. Il n'amène pas un a-subjectivisme, et encore moins un nihilisme, mais accueille des phénoménalisations foisonnantes de mondes auprès desquels, justement, la subjectivité se reçoit, renaît, clignote, depuis le niveau architectonique qui est le sien, ce sous-bassement hyperbolique étant, néanmoins, ce qui lui donne vie, bien qu'il soit, comme tel, situé à un registre architectonique plus fondamental où les choses se passent trop vite et trop lentement à la fois pour qu'il soit possible de dire « je ».

Le « moi » ne disparaît pas, certes, mais il se reçoit depuis un ailleurs. C'est à ce mouvement qu'ouvre l'*epochè* hyperbolique. Elle dégage l'expérience, pour le sujet, d'un radical se-recevoir à même d'autres mondes, sous les auspices d'horizons d'absences *autres* que ceux de ce monde. Le sujet est donc plus profond que les limites découpées par le versant subjectif de l'*a priori* de corrélation impliqué dans la constitution de ce monde ci, symboliquement institué. Une partie de notre subjectivité entre aussi en concrescence avec d'autres mondes situés aux lisières de ce monde symboliquement institué. Elle en vient. Elle se sent renaître en coalescence avec des horizons inouïs où elle s'affecte et auxquels elle est affectée.

C'est ainsi que, soudain, un monde fait irruption qui requiert, pour se phénoménaliser, une partie de nous qui nous est propre, mais où l'on ne se reconnaît pas de prime abord. C'est justement à cet endroit précis que Richir parlera de mort symbolique. Nous assistons au surgissement de mondes archaïques qui ne nous ont pas attendus ou qui semblent se passer de nous, c'est-à-dire, de mondes dont la phénoménalisation pleine implique notre disparition. Mais cette imminence de disparition nous ressource, nous recharge, nous fait revenir d'ailleurs : nous constatons la renaissance juvénile, inentamée, de parties abscondes de notre vie. Oui, nous sommes aussi cette la partie du fond de notre vie qui entre en concrescence avec ces mondes autres. Lisons un passage très évocateur de *Phénoménologie en esquisses* :

[...] parfois telle couleur – à l'instar du jaune de Bergotte –, telle *Stimmung* (qui a toujours ses caractères), tel paysage, etc., nous paraît surgir de nulle part en vue de nulle part, nous retourne énigmatiquement jusque dans nos profondeurs les plus intimes, nous émeut comme dans une « divine surprise », nous arrache à notre âge et aux contingences de la vie, nous donnant l'impression que nous n'avons jamais vieilli et ne devrions jamais vieillir<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, J. Millon, 2004, p. 485-486. Nous pourrions évoquer, sur cette même ligne, la problématique du sublime. Cf. sur ce point S. Carlson, « Lo sublime y el fenómeno (Kant, Richir) », tr. espagnole par P. Posada

Cette force d'arrachement n'est autre que celle, parfaitement générique, de l'*a priori* de corrélation compris comme concrescence de deux parties dépendantes (génériquement ce qui est de l'ordre de la vie et ce qui est de l'ordre du monde, le vécu et ce qui s'apparaît dans le vécu). En tout cas : l'*a priori* de corrélation entre la vie et le monde n'est pas brisé (il n'y a pas ici de dépassement de la phénoménologie). Il y a, bien plutôt, un approfondissement architectonique de celui-ci, jusque dans les registres les plus profonds. J'irais même jusqu'à dire qu'il y a, à ces registres archaïques, une intensification de l'*a priori* de corrélation. Pourquoi une intensification ? Parce que la concrescence a lieu sans l'entremise du présent. La concrescence se fait sans avoir à composer avec la forme du présent, sans qu'elle se fasse à l'aune du maintenant, ou du présent vivant. C'est bien ce qui permet une affection (en présence et sans présence) aux lisières du monde qui est aussi, en un sens, une « affectation » aux lisières, un arrachement forcé, soumis à la rigueur de la concrescence elle-même.

Or la concrescence – c'est là, je pense, la force génétique et architectonique de la méréologie – n'est pas co-présence et n'a pas à l'être. C'est ce qui fait sa force. Son effectivité n'en dépend pas ; ce qui ouvre, justement, à une analyse de toutes sortes de renvois, intentionnels et architectoniques, par-delà (mais aussi en-deçà) du présent. Tout cela se passe – nous dira Richir – « en présence », toute la difficulté étant de ne pas lester cette présence ou ce « en présence » de l'impressionnalité du présent<sup>3</sup>. La suite du passage cité pointe, en effet, vers la possibilité d'un recroisement d'horizons de passé et de futur transcendants qui ne se fait pas – qui n'a pas à se faire, qui n'a ni le temps ni l'espace de se faire – sous les auspices du présent :

Et cependant, puisque, à ce registre architectonique, où il ne peut être question que de la proto-temporalisation/proto-spatialisation de l'instantané en lui-même hors temps de présent des revirements, le recours au présent husserlien muni de ses protentions et de ses rétentions nous est interdit, il faut bien que la proto-temporalisation le soit d'horizons transcendants de temps sans présupposition de présent, et même de présence comme comportant toujours déjà en elle-même, mais sans présent assignable, *son* passé et *son* futur<sup>4</sup>.

Il y a lieu de comprendre le clignotement en termes méréologiques. En effet, ce n'est que par à coups, par intermittences, que le phénoménologiser

---

Varela, *Ápeiron. Estudios de filosofía*, N° 3 : « Filosofía y Fenomenología » – Octobre 2015, p. 117-127.

<sup>3</sup> C'est ce lieu de non impressionnalité du revirement, lieu insaisissable, que Richir appelle « l'instantané ».

<sup>4</sup> M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, J. Millon, 2004, p. 485.

– dans la phase de présence qu’il s’emploie à étaler – peut être « à la hauteur » des rythmes de concrescence qui s’y font espace. La rigueur de la concrescence elle-même nous tient hors d’haleine, pour ainsi dire. À suivre son mouvement – nous dit Richir plus loin – c’est « comme si, par-là, nous n’étions encore et toujours qu’aux lisières du monde ou des mondes pluriels que nous ne faisons qu’entrevoir [...] »<sup>5</sup>. C’est par intermittences que nous sommes reçus dans ces mondes. La vie est portée tour à tour quelque peu au-delà de ce qu’elle tenait pour ses limites (c’est tout le sens de ce que Maldiney appelle « transpassibilité »), se surprenant elle-même à avoir *pu* là où elle ne l’aurait jamais *cru* ou *su* (« nul ne sait ce que peut un corps » selon le célèbre mot de Spinoza). Notre vie se découvre soudainement, *par intermittences*, comme grandie et approfondie, elle est soudainement « affectée aux lisières » dans les deux sens du terme.

Il y a donc chaque fois un se recevoir de la vie à même le « transcendantal » de tel ou tel monde (le rythme, les espaces-temps, *ses* horizons), l’un ou l’autre phénomène pouvant en être l’emblème : une éclaircie dans le ciel après un jour de pluie, le changement des saisons qui s’annonce, un arôme, le bruit du feuillage dans les arbres, une mélodie. Il s’agit d’un jour de pluie dans ce magnifique poème de Rilke appelé « *Kindheit* » et que nous retrouvons dans les *Neue Gedichte*. Les premiers vers du poème parlent d’une pluie qui ramène tout le monde de l’enfance. Un monde qui revient (ces longues après-midi de l’enfance) avec sa profondeur, c’est-à-dire, avec ses horizons à lui, avec ces lisières propres, tout en coalescence avec d’autres mondes :

Es wäre gut viel nachzudenken, um  
von so Verlorenem etwas auszusagen,  
von jenen langen Kindheit-Nachmittagen,  
die so nie wiederkamen – und warum?

Noch mahnt es uns –: vielleicht in einem Regnen,  
aber wir wissen nicht mehr was das soll;  
nie wieder war das Leben von Begegnen,  
von Wiedersehn und Weitergehn so voll

wie damals, da uns nichts geschah als nur  
was einem Ding geschieht und einem Tiere:  
da lebten wir, wie Menschliches, das Ihre  
und wurden bis zum Rande voll Figur.

---

<sup>5</sup> *Ibid.*

Und wurden so vereinsamt wie ein Hirt  
 und so mit großen Fernen überladen  
 und wie von weit berufen und berührt  
 und langsam wie ein langer neuer Faden  
 in jene Bilder-Folgen eingeführt,  
 in welchen nun zu dauern uns verwirrt<sup>6</sup>.

On ignore d'où cette incitation peut venir. Tout comme ce jaune de Bergotte, dont nous parlait Richir, certains phénomènes s'avancent comme l'emblème d'un monde tissé d'une consistance autre, et semblent, par là même, nous offrir comme une possibilité d'y demeurer, voire d'y initier une téléologie différente, sous les auspices d'horizons tout autres, en écart par rapport à ceux de ce monde symboliquement institué où l'on se reconnaît. C'est à ces instants que l'on peut se dire : tel ou tel paysage, telle ou telle mélodie, telle ou telle saveur pourraient *suffire à faire monde*. Ils annoncent, étrangement, une sorte de complétude aux lisières de ce monde-ci, complétude tenue par des vortex de concrescence situés au-delà des limites de notre monde, empiétant sur des mondes autres. Bien sûr, ce n'est là qu'une impression fugitive et qui, fatalement, ne tient pas. À peine essayons-nous de suivre ces impressions fugitives, avec leurs promesses de mondes autres, force est de constater qu'« elles ne tiennent pas la route », comme on a coutume de le dire.

Mais quelle « route » ? La « route » du style de concordance et vérification propre de notre monde à nous. Tout comme la consistance du rêve – sa temporalisation/spatialisation – est autre et semble se déliter dès lors que, à le raconter ou nous le raconter, on l'expose à la logique de la veille, ces mondes autres, sitôt repris, ne « tiennent pas » car on leur impose les repères de notre monde à nous, les scansions marquées par le présent ou, si l'on veut, par un « en présence » découpé à l'aune de la continuité des « présents ». Et pourtant nous avons senti, dans l'éclair de l'instantané, une consistance autre, tout comme, depuis la veille, on se surprend de la façon dont un rêve, apparemment incongru, a bel et bien pu tenir sa phase de présence sans la briser. L'étonnement suscité par cette incompatibilité est bien ce que Rilke exprime dans ce « *verwirrt* » de la dernière strophe. Adultes, nous ne pouvons plus, désormais, épouser ces suites d'images (« *Bilder-Folgen* ») qui gardent pourtant leur inertie d'origine et, partant, leur tendance à nous arracher à nous-mêmes. Lorsque, adultes, nous subissons ne serait-ce qu'un début d'arrachement, on ne sait plus quoi en faire (« *aber wir wissen nicht mehr was das soll* »), qui plus est, nous ne savons plus (« *nicht mehr* ») faire comme jadis (« *damals* »), nous ne

---

<sup>6</sup> R. M. Rilke, « Kindheit », in *Neue Gedichte*.

savons fouler ce terrain découpé par ces suites d'apparitions qui nous entraînent (« *in jene Bilder-Folgen eingeführt* ») que dans la détresse et la désorientation, nous ne sommes plus capables à présent (« *nun* ») d'en faire une demeure (« *in welchen nun zu dauern uns verwirrt* »), d'y habiter.

En tout cas, ce qui fait que « ça ne tienne pas » se situe à un autre niveau, à savoir, au registre architectonique des présents. Tout bien réfléchi, ce monde à nous ne vient pas contrer ce monde autre qui s'entr'ouvrerait sur son terrain même ; et c'est bien cela qui fait le côté vertigineux de cette expérience, mais aussi sa fragilité. Cette confluence oxymorique entre le vertigineux et sauvage d'un monde autre (susceptible de nous arracher) et la fragilité de sa phénoménalisation (auprès de nous et dans ce monde) est repérée par Rilke qui manifeste son étonnement (« *die so nie wiederkamen, und warum* ») face à la possibilité même de cette perte (des mondes de l'enfance), perte désormais effective.

Retenons qu'il y a donc des mondes à part entière, en écart du nôtre. Les lisières (de mondes autres) propres du monde de l'enfance correspondent, par exemple, à des horizons de futur qui n'avaient rien à voir avec ce qu'aura été notre futur (à savoir, notre présent actuel ou notre passé immédiat). Or cet écart, cette non correspondance, n'a pas à être compris(e) comme le signe d'une désillusion. Il ne s'agit pas là de projets non réalisés, voire d'échecs, mais d'instances qui ne sont pas comparables, situées comme elles sont à des registres architectoniques différents. Ces mondes autres, en coalescence avec le monde de l'enfance – tout comme le monde de l'enfance lui-même – comportent une autre façon de temporaliser. Autrement dit, les horizons de l'enfance appartiennent au monde de l'enfance. Ils ne passent pas tels quels dans le monde adulte et ce, bien que les massifs du futur et du passé proto-ontologiques aient certes été toujours les mêmes (mais ce ne sont là que des horizons ultimes).

Malgré cette non translation, il peut arriver, néanmoins, qu'un événement, un lieu, une sensation, nous resitue soudainement dans ces eaux de jadis, nous y affecte, et, partant, nous donne de verser à nouveau sur les lisières qui étaient les siennes (sur les lesquelles le monde de jadis empiétait), lisières qui étaient, jadis, les nôtres, et auxquelles nous voilà, passagèrement, affectés. C'est dans le rejaillissement des horizons propres à un temps révolu que se joue la profondeur de la nostalgie<sup>7</sup>. Antonio Machado l'explique merveilleusement dans ce poème qui, parlant aussi de l'enfance depuis l'âge adulte, fait écho au poème de Rilke :

### La place et les orangers flamboyants

---

<sup>7</sup> Voir à cet égard les développements de M. Richir dans *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, J. Millon, 2000, puis, de façon encore plus détaillée, dans *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, J. Millon, 2006.

Avec leurs fruits ronds et rieurs.

Tumulte de petits collégiens  
 Qui sortent de l'école, en désordre,  
 Emplissant l'air de la place ombragée  
 Du tintamarre de leurs voix neuves.

Allégresse enfantine dans les recoins  
 Des villes mortes !...

Et une part de nous d'hier,  
 Que nous voyons errer encore  
 Dans ces vieilles rues<sup>8</sup> !

#### ARCHITECTONIQUE PHÉNOMÉNOLOGIQUE ET EMPIRISME INVERSÉ

Nous pouvons cerner, à la lumière de ce poème, couplé avec ce que nous venons de développer, ce qui fait la différence entre, d'un côté, une architectonique phénoménologique comme celle de Richir, et de l'autre, celles de Fink et Husserl. Cette différence repose en ceci que, chez Richir, le destin de l'archaïque n'est plus nécessairement dans ce qui sera le présent ; encore moins dans l'évidence ou dans le monde constitué final tel qu'on le connaît et tel qu'on s'y reconnaît. L'archaïque, dès lors que l'on se situe dans une phénoménologie architectonique *au sens fort*, n'est pas fait de proto-choses (un peu comme dans la logique génétique de Husserl mise en œuvre dans *Erfahrung und Urteil* ou même dans les *Analysen zur passiven Synthesis*) ; l'archaïque est traversé par des phénomènes à part entière qui font, d'eux-mêmes, monde(s) au pluriel. Mais quels mondes et quels phénomènes ? Des mondes entre-aperçus qui n'ont ni le temps ni l'espace, nous dit Richir, de se temporaliser/spatialiser, c'est-à-dire, de se phénoménaliser. Des mondes, toutefois, où se déploient des concrétudes nullement en défaut de constitution : elles n'ont pas à être *reprises* en vue d'une quelconque stabilisation. D'ailleurs, elles ne nous attendent pas et n'ont pas à nous attendre pour faire concrescence (pour devenir concrètes à leur registre) tout simplement parce qu'elles n'ont pas à composer avec une quelconque aperception transcendante. Elles sont en disruption par rapport à notre présent vivant. Celui-ci n'est plus un quelconque dénominateur commun de la phénoménalité.

---

<sup>8</sup> A. Machado, *Champs de Castille* précédé de *Solitudes, Galeries et autres poèmes* et suivi des *Poésies de guerre*, trad. S. Léger et B. Sesé, Paris, Poésie/Gallimard, 1973, p. 31-32.

En fait, il n'y a pas une telle chose comme un dénominateur commun de la phénoménalité. C'est dire à quel point chaque phénomène, dans la radicalité de sa *Jeseinigkeit*, amène son transcendantal à lui, son monde à lui, ses horizons à lui, et ses concrescences avec d'autres phénomènes au sein d'une même phase de monde. C'est en ce sens que l'on pourrait presque être amenés à dire que, chez Richir, il y a comme un *empirisme inversé*. Il y a certes un *empirisme* (au sens où Husserl disait que les phénoménologues étaient les vrais empiristes), mais il est indéniablement « inversé » par rapport à l'empirisme classique : les données originaires ne sont pas des *sense data* qui satureraient tout l'espace de « databilité » ou d'accueil, et à partir desquels on pourrait construire par associations successives des ensembles plus englobants. En effet, c'est en partie le contraire qui se produit. Non pas qu'il n'y ait pas des *sense data* ou, plutôt, leur équivalent architectonique. Il y a bel et bien des *aistheseis* – ce que Richir appelle « l'autre source de la *Phantasia* » – mais, d'un côté, elles ne sont pas données de façon impressionnelle (elles ne saturent pas un présent) et, de l'autre, le gage de leur profondeur architectonique repose en ceci qu'elles se manifestent d'emblée en stricte coalescence avec leurs horizons proto-temporels d'absence. Ces horizons sont, pour le dire ainsi, à même toute sensation archaïque. Ils se « donnent » d'emblée et de façon aproblématique. Ils font monde d'emblée. Aussi, ils peuvent s'annoncer avec les *aistheseis* dans la stricte mesure où ces dernières ne sont pas, *stricto sensu*, présentes. Que leur effectivité ne prenne pas *ipso facto* la forme du présent permet aux horizons d'absence qu'elles véhiculent de se manifester aussi, d'en avoir la place (d'en avoir le temps et l'espace). Bien entendu, cette co-manifestation des horizons d'absence (avec leur caractère aproblématique) liés à toute *aisthesis* (si tant est que celle-ci soit sauvage, architectoniquement originaire) n'est pas le fait d'une nécessité transcendantale, mais celui d'un souci d'empiricité. Autrement dit, cet *empirisme inversé* n'est pas à comprendre – soulignons-le – comme une *inversion de l'empirisme*, mais plutôt comme une inversion des hiérarchies auxquelles s'attachait l'empirisme classique, et ce justement par souci d'empiricité.

Chez Fink ou chez Husserl, la structure d'horizon peut paraître, certes, à des niveaux de sensation extrêmement archaïques, mais il s'agit toujours de la préfiguration de l'horizon du constitué final. En revanche, ce que Richir appelle « base phénoménologique » d'un transposé architectonique n'est aucunement une masse informe, mais quelque chose qui est déjà un monde, un monde à lui seul, quelque chose qui n'a donc pas vocation à être repris, encore moins à être transposé.

D'ailleurs, et pour creuser encore quelque peu cette idée d'empirisme inversé chez Richir, si les structures d'horizon vont de soi, ce qui, en

revanche, est loin d'être premier chez Richir, c'est le présent de la subjectivité, la façon dont elle se sent elle-même au présent de façon continue. Ce qui ne va pas de soi comme tel, ce qui est dernier dans l'ordre des constitutions (et des transpositions) est plutôt la conscience interne du temps telle que la comprend Husserl, et plus concrètement, son intentionnalité longitudinale. Bien sûr, cela ne veut nullement dire qu'elles soient niées dans leur vérité (ce qui nous condamnerait à un scepticisme insurmontable), mais justement qu'elles ont une base phénoménologique absconse. Ou, pour le dire autrement : les cohérences et apparentes cohésions qui sont à l'œuvre dans la continuité des présents (et leur mêmeté – i.e. l'intentionnalité longitudinale) trouvent désormais leur assise dans des conrescences archaïques plus profondes, et qui sont le vrai répondant de l'immédiateté et de l'évidence attachées à l'écoulement du présent vivant.

\*\*\*

Avant d'aborder la toute dernière partie de ce travail, faisons d'abord un pas en arrière et essayons de faire le point. Il est une façon de synthétiser ce que nous avons dit jusqu'à présent et qui revient à poser que le champ phénoménologique s'organise autour de deux sortes d'irréductibilités qu'il convient de bien distinguer. Nous avons, d'abord, l'irréductibilité classique entre les deux parties de l'*a priori* de corrélation (vie et monde), irréductibilité enjambée – mais en aucun cas annulée – par la conrescence. Cette conrescence de termes irréductibles (tels la vie et le monde) sera souvent saluée par Husserl comme un vrai « miracle phénoménologique ». Husserl se référerait par là au miracle de l'ouverture de la vie à ce qui est autre, à ce qui n'est pas elle. Mais il y a un autre type d'irréductibilité, à savoir celle qui existe entre les différents registres architectoniques. Or cette irréductibilité n'est pas, quant à elle, enjambée par la conrescence, sans quoi il n'y aurait pas une pluralité de registres, mais un écrasement<sup>9</sup> qui aboutirait à un transcendantal d'une pièce.

#### L'ARCHITECTONIQUE « VÉCUE », LA MULTISTRATIFICATION DE L'IMMANENCE RÉELLE

Pour bien saisir la spécificité de l'architectonique richirienne et, surtout, cette irréductibilité entre registres, il me semble qu'il faille mesurer sa force

---

<sup>9</sup> À ce sujet, cf. R. Sánchez Ortiz de Urbina, *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*, Madrid, Brumaria/Eikasias, 2014. Une traduction française par les soins de S. Carlson est en cours.

et sa rigueur, non seulement du côté de la partie « monde » de l'*a priori* de corrélation, mais aussi et surtout du côté de la partie « vie ». L'effectivité des étagements architectoniques s'y fait d'autant plus sentir que la vie, dans son immanence, semble toute d'une pièce. Or l'effectivité de l'architectonique, voire l'irréductibilité des différents registres scande, elle aussi, la partie « *reell* immanente ». Notre trop grande proximité à l'immanence réelle nous amène souvent à trop la compacter, alors qu'une multistratification *vécue* s'y cache également pour qui sait y regarder de près. En effet, le sujet lui-même peut sentir en lui, dans sa partie « *reell* », les *hiatus* architectoniques que nous évoquions, tout comme il peut faire l'expérience de l'irréductibilité des registres ou, pour le dire en termes méreologiques, la foncière non-concrescence entre registres. C'est bien ce que nous avons pressenti, précédemment, au sujet des *Stimmungen* proto-ontologiques ou des *aistheseis* en coalescence avec leurs horizons d'absence (au passé et au futur proto-ontologiques).

Nous tenterons de révéler l'effectivité de l'architectonique au sein du vivre lui-même (i.e. de la partie « *reell* » immanente du tout du vécu transcendantal) à la lumière d'un autre poème d'Antonio Machado qui en fournit une saisissante illustration.

Moi j'écoute les chants  
 Aux vieilles cadences  
 Que chantent les enfants  
 Quand ils jouent en ronde  
 Et qu'ils versent en chœur  
 Leurs âmes qui rêvent,  
 Comme versent leurs eaux  
 Les fontaines de pierre :  
 Sur un ton monotone  
 De rires éternels  
 Qui ne sont pas joyeux,  
 Avec de vieilles larmes  
 Qui ne sont pas amères,  
 Mais disent des tristesses,  
 Des tristesses d'amour  
 D'anciennes légendes.

Sur les lèvres d'enfants  
 Les chansons rapportent  
 Confusément l'histoire  
 Et clairement la peine ;  
 Ainsi que l'eau dit

Sa fable, bien claire,  
D'anciennes amours  
Que jamais on ne conte.

Jouant, dans l'ombre  
D'une vieille place,  
Les enfants chantaient...

La fontaine de pierre  
Versait son éternel  
Cristal de légende.

Les enfants chantaient  
Les chants ingénus  
D'une chose qui passe  
Et jamais n'arrive :  
Confuse l'histoire  
Et claire la peine.

La fontaine sereine  
Poursuivait son conte,  
L'histoire effacée,  
Elle disait la peine<sup>10</sup>.

Essayons d'explicitier à la lumière de ce poème le point auquel nous faisons allusion, à savoir, la non concrescence entre registres architectoniques. Cette non concrescence est concrètement ressentie comme étagement de la vie elle-même, et donc comme irréductibilité des *hiatus* architectoniques dans le « *reell* » lui-même. Mais qu'est-ce que cela suppose ? Et, plus concrètement, qu'est-ce que cela fait ? Cela produit, ni plus ni moins, tout un feuilletage de l'affectivité au sein d'une *même* subjectivité. Pourtant, comment et à quoi pouvons-nous *ressentir* un tel feuilletage ou, disions-nous plus haut, cette non concrescence entre registres au sein de ce qui, néanmoins, est une *même* subjectivité ? Nous pensons que ce poème d'Antonio Machado que nous venons de citer offre quelques éléments de réponse.

Observons, en tout premier lieu, qu'Antonio Machado évoque des « rires éternels » (mais) qui « ne sont pas joyeux » tout comme des « vieilles larmes » qui (pourtant) ne « sont pas amères ». C'est comme si l'éternité

---

<sup>10</sup> A. Machado, *Champs de Castille* précédé de *Solitudes, Galeries et autres poèmes* et suivi des *Poésies de guerre*, trad. S. Léger et B. Sesé, Paris, Poésie/Gallimard, 1973, p. 31-32.

des rires les portait en deçà de la joie exprimée ou réelle ; peut-être, même, vers une joie plus profonde qui n'éclot pas et n'a pas à éclore dans le présent. De la même façon, le caractère « vieux », « archaïque », « immémorial » des larmes les situe d'emblée en deçà de leur qualité d'amertume. Or si les rires éternels ou les vieilles larmes ne sont ni de joie *sonore* ni d'amertume *gustative*, ce n'est pas – contrairement à ce qu'une exégèse bêtement symbolisante s'empresserait à prôner – parce qu'elles seraient « spirituelles » ou « abstraites ». C'est même tout le contraire : elles sont éminemment concrètes, éminemment réelles, éminemment charnelles et vivantes ou *leiblich*. Nous soutenons qu'elles sont bel et bien *ressenties*, mais, justement, elles le sont à un autre registre. Essayons de préciser.

Les « vieilles larmes » et les « rires éternels » relèvent d'une affectivité proto-ontologique qui s'est déjà proto-temporalisée *avant*, à *part* ou *en écart* de son devenir affect ou de son éventuelle transposition architectonique en affect. Quel affect ? Celui de l'amertume et de la joie communes, celles qui ont un présent assignable. Le registre archaïque où les « rires éternels » et les « vieilles larmes » font concrescence (avec des horizons de mondes, au pluriel) est intrinsèquement imperméable, dans ses mouvements de cohésions et revirements, aux rires factuels (mesurables en décibels) et aux larmes qui montent aux yeux et qui ont une composition chimique et des qualités gustatives (dont l'amertume). Les rires de joie et les larmes amères peuvent ce que ne peuvent pas les rires éternels et les vieilles larmes : elles sont susceptibles de saturer un présent, un maintenant. L'une des parties concrescentes de ces affects de joie ou de tristesse vécues au présent consisterait en une *hylè* d'affect étendue sur des proto-impressions munies de leurs protentions et de leurs rétentions.

Tout comme le jaune de Bergotte, dont Richir nous parlait dans un texte cité précédemment, ou bien ce « *aber wir wissen nicht mehr was das soll* » du poème de Rilke, les vieilles larmes ne sont pas tant un « je me sens triste » (car il n'y a même pas de temps ni d'espace pour ce « me »), mais une tristesse qui paraît « venue d'ailleurs », des « lisières du monde ». Or si elle vient d'ailleurs, elle n'en vient pas, au demeurant, tel un cheveu sur la soupe. Elle vient, bien plutôt, du plus profond de nous-mêmes. D'ailleurs, c'est à une réduction architectonique dûment menée de le révéler. En absence d'analyse, ou tant que celle-ci reste insuffisante, ces *Stimmungen* paraissant sorties de nulle part, peuvent être, à tort, assimilées à des *Einfälle*, à de simples lubies, bref, à des associations tributaires des synthèses passives de premier degré. Ces dernières, rappelons-le, sont, quant à elles, sans monde ou immondes. Elles ne vivent que de parasiter les

concrences authentiquement phénoménologiques (qu'elles soient des synthèses de second ou de troisième degré)<sup>11</sup>.

Nous ne saurions épuiser la richesse, énorme, de ce poème. À vrai dire, nous n'avons traité que de l'aspect qui touche à notre problématique, à savoir, à quel point le sujet *éprouve* cet *hiatus* architectonique, c'est-à-dire, *vit* l'impossibilité de concrèce entre des éléments de registres différents. Les « vieilles larmes » ne pourront jamais être pleurées comme telles. Et pourtant – et c'est essentiel de tenir ferme cela – elles sont de l'ordre de la vie, elles sont bel et bien vécues – au sens large –, certes non pas au présent, mais vécues en un sens essentiel à la profondeur de ce présent lui-même. Elles constituent une « partie virtuelle » du vécu présent, elles font partie (virtuelle) de la vie vécue – ici au sens strict – ou du vécu de la vie. Mais qu'est-ce que faire virtuellement partie ou être partie virtuelle du vécu présent peut bien vouloir dire ? C'est là, justement, qu'entre en ligne de compte le deuxième type d'irréductibilité dont nous traitons ici et que ce poème d'Antonio Machado illustre si bien. Ces vieilles larmes donnent à la tristesse vécue en présent tout son relief ou son « épaisseur d'absence ». Elles y sont en creux, par transpassibilité architectonique, mais justement pas, du moins *stricto sensu*, par concrèce. Une partie virtuelle architectoniquement plus profonde (dans le cas qui nous occupe une « affection », i.e. les « vieilles larmes ») ne peut pas entrer en concrèce avec son pendant architectonique au registre du présent (dans ce cas, un « affect », i.e. les « larmes amères » réellement pleurées).

Or il se peut – et c'est même sûr – que dans ces « rires éternels », dans ces « vieilles larmes », il y ait davantage de peine et de joie profondes que dans n'importe quels larmes et rires présents. Ces derniers – on le sait – sont, quant à eux, bien plus happés par l'image, la posture, les intrigues symboliques... elles sont bien plus sujettes à maints remaniements herméneutiques et narratifs en général. Autrement dit, les larmes amères et les rires de joie, temporalisés au présent (et dont la base phénoménologique – dirait Richir – correspond à des affections sans présent assignable) sont affectés en retour par ce à quoi Machado se réfère, à plusieurs reprises, dans son poème, comme l'« histoire », au sens de l'« histoire » de la chanson que chantent les enfants. Si nous repérons ces passages, nous verrons qu'il oppose l'histoire, « effacée » et « confuse », à la « peine » qui, en revanche, est, quant à elle, « claire ». Le contraste est flagrant dans cette strophe :

---

<sup>11</sup> Cf. sur ce point les remarquables travaux de J. Mesnil sur le rapport de M. Richir à la psychanalyse et à la psychopathologie en général. Un ouvrage, déjà achevé et en projet d'édition, regroupera certains de ces travaux sous le titre *L'être sauvage et le signifiant*.

Sur les lèvres d'enfants  
 Les chansons rapportent  
 Confusément l'histoire  
 Et clairement la peine ;  
 Ainsi que l'eau dit  
 Sa fable, bien claire,  
 D'anciennes amours  
 Que jamais on ne conte.

Et, plus loin : « Confuse l'histoire / Et claire la peine », pour reprendre, une dernière fois, l'opposition, lors de la dernière strophe du poème, où l'histoire est non pas « confuse » mais, désormais, tout simplement « effacée » (ou, si l'on veut, à tel point « confuse », qu'elle en devient « effacée ») :

La fontaine sereine  
 Poursuivait son conte,  
 L'histoire effacée,  
 Elle disait la peine.

Pourtant – cela est capital – le chant des enfants, qui vient à se confondre avec le chant de la fontaine « sereine » se poursuit. La « sérénité » du chant indique qu'il est sujet à une autre temporalisation, bien plus archaïque, et se faisant en écart de tout présent. En effet, nous avons affaire à une temporalisation qui est propre, comme nous dit aussi le poème, « d'une chose qui passe / Et jamais n'arrive », immémoriale et immature à la fois. Bien que l'histoire en soit effacée, le chant continue de faire son effet, car l'essentiel y est toujours. L'essentiel est ce qui est proprement chanté et transmis, à savoir, cette « chose qui passe / Et jamais n'arrive » : des affections proto-ontologiques (par exemple des « anciennes amours » qui suscitent des « vieilles larmes » et des « joies éternelles »). La « peine » « claire » qui demeure, par-delà l'intrigue symbolique (l'« histoire »), est justement celle des « vieilles larmes », mais aussi – nous allons y venir – celle des « rires éternels ».

En effet, « vieilles larmes » et « rires éternels » revirent, l'un dans l'autre, dans l'instantané (comme disait le passage de *Phénoménologie en esquisses* que nous avons cité). Ce revirement instantané n'est justement pas une confusion. Encore moins une contradiction. Le non écrasement de l'architecture phénoménologique, voire la présence virtuelle, tout en profondeur, de plusieurs registres architectoniques au sein d'un même phénomène, produit, tout au plus, une (fausse) impression de contradiction. Or il n'en est rien. D'abord, il faut signaler que la vitesse du revirement

réciproque entre rires et larmes fait que cette « peine », elle-même proto-ontologique, convienne aux deux termes (sans que ceux-ci se confondent). Par ailleurs, la résonance de l'affection archaïque dans l'affect présent (par transpassibilité architectonique) ne nous place nullement devant une sorte d'alternative (qui ignorerait la possibilité d'une habitation virtuelle de l'affect par l'affection) : « rires éternels » ou éclats de rire présents et enregistrables, mesurables en décibels, ne sont pas exclusifs les uns des autres. À vrai dire, les premiers se trouvent *virtuellement* dans le creux des seconds si tant est que les affects en jeu aient une certaine profondeur, s'ils ne sont donc pas entièrement feints (on peut feindre un affect, mais pas une affection). Au creux des joies et tristesses *réellement présentes* (concrétisées en rires et larmes) palpitent une tristesse et une joie profondes, proto-ontologiques (immémoriales et immatures), dont le rythme de revirement est bien plus subtil et rapide à proportion de ce qu'il n'a pas à traverser le présent.

Ce dernier point est très important et c'est avec lui que nous terminons l'analyse, provisoire, de ce poème, quitte à en reprendre les enjeux dans des travaux ultérieurs. Il faut bien saisir que tout comme les revirements entre passé et futur proto-ontologiques qui ont lieu dans les registres archaïques paraissent impossibles, impensables, voire incohérents, dès lors que l'on s'essaie à les analyser depuis le registre du présent, il en va de même avec joie et tristesse proto-ontologiques. Eu égard au registre de l'archaïque, il semblerait que le principe de contradiction soit mis à mal lorsqu'un même lambeau de sens se donne comme immémorial et comme immature, comme réminiscence et comme prémonition – en revirement instable. Or, encore une fois, revirement ne veut pas dire confusion : la réminiscence est réminiscence et pas prémonition ; elle est attachée à une affection d'immémorialité qui n'est pas immaturité. Certes, les concrétudes archaïques semblent se donner comme immémoriales et comme immatures à la fois ; et pourtant les massifs du passé et du futur proto-ontologiques ne fusionnent pas, ne s'écrasent pas l'un sur l'autre. Bien qu'en revirements instables dans l'instantané, les proto-affections révélant et détectant chacun de ces horizons proto-ontologiques sont, en elles-mêmes, tout à fait différentes : la fraîcheur de l'immature n'est tout simplement pas cette étrange vétusté, propre à l'immémorial. L'immémorial et l'immature partagent une même proto-temporalisation. Ils demeurent, tous les deux, préservés qu'ils sont du présent (et même de la présence) également inentamés. Indéclinables, ils restent à distance l'un de l'autre, bien que, depuis les registres des présents, ils apparaissent en incessant revirement, en empiètement quasi-complet.

## IPSÉITÉ, SINGULARITÉ, SUBJECTIVITÉ

ALEXANDER SCHNELL

Dans les présentes réflexions, il s'agira de procéder à des clarifications conceptuelles – et cela signifie toujours aussi : terminologiques – de la notion du « soi » et de l'« ipséité ». La thèse fondamentale qu'il s'agira de déplier et de déployer eu égard à toutes ses implications diverses est que le soi est caractérisé par un type spécifique de relation ouvrant à l'altérité et à la transcendance, dont il s'agira de clarifier le statut. En même temps, ces élaborations permettront de spécifier le lien entre l'« ipséité » et le « champ phénoménologique », en général, ce qui jette une lumière sur le rapport entre « immanence » et « transcendance » pour autant que celui-ci concerne ce dernier.

Je partirai de l'idée que l'« ipséité » ou le « soi » implique une *neutralité*, soulignée par Blanchot et Levinas et que l'on trouve aussi déjà chez Heidegger<sup>1</sup>. Le « soi » n'est pas le « Moi ». Mais si l'ipséité, pensée de façon rigoureuse et conséquente, se *démarque* d'une réduction radicale à toute clôture égoïque<sup>2</sup>, alors ce concept exprime essentiellement un *rapport*. – Il importe de souligner à cet égard que nous sommes peut-être en présence (sans que cela découle de cette thèse) du *noyau primitif de la corrélation* : pas de corrélation sans soi (on aurait ainsi affaire ici à une transformation de la position lévinassienne, selon laquelle il n'y a pas d'altérité sans ipséité). – En outre, ce démarquage du soi vis-à-vis du Moi se montre aussi dans le fait que le terme opposé du *Moi* (sa différenciabilité minimale, la moins déterminée) est le Non-Moi, tandis que, si l'on met en rapport le *soi* avec l'*autre* appréhendé de façon élémentaire, celui-ci n'en est pas un opposé, mais pour ainsi dire son « ombre », son acolyte dont il ne saurait se débarrasser. Autrement dit, l'ipséité renvoie toujours déjà à quelque chose, à quelque chose d'*autre*, qui doit par exemple être conçu comme étant *en deçà* du monde, d'autrui ou de Dieu. En quoi consiste alors, dans le soi, cette « altérité élémentaire », fondée dans un rapport originaire ?

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe vol. 26, Frankfurt/Main, Klostermann, p. 171-177.

<sup>2</sup> Nous verrons plus loin que Heidegger comprend autrement l'« ego » et l'« égoïcité ». Il oppose en effet le soi (*Selbst*) ou l'« ego » au « Je » ou « Moi » (*Ich*) qu'il rattache à son acception traditionnelle, relevant d'une philosophie de la conscience.

Cette altérité élémentaire se déploie selon différentes dimensions. Je me propose maintenant d'articuler celles-ci en termes de « transcendantalité », de « pré-phénoménalité » et de « pré-ontologie ».

*Transcendantalité.* On peut aborder le soi d'une double façon. Soit on part de la teneur phénoménale de ce qu'offre le « soi » de manière explicite ou implicite ; soit on rencontre dans l'analyse philosophique des données, structures, caractéristiques, permettant d'éclaircir le « soi ». Dans la clarification de la dimension transcendante du soi, il convient de partir du transcendantal lui-même.

Qu'est-ce qui caractérise en propre le transcendantal ? Premièrement, l'être et le sens – pour des raisons qui concernent la légitimation de ce qui relève du savoir – ne sont pas auto-suffisants, mais ils renvoient à ce qui les rend possibles. Cela ouvre alors à deux plans – à celui de ce qui rend possible, et à celui de ce qui est rendu possible, ce qui revient à une « différence transcendante ». La difficulté, et on y reviendra, est de saisir la teneur de ce qui rend possible et de clarifier le statut de ces deux plans différents.

Mais le transcendantal est caractérisé aussi par un second aspect. Cela même qui rend possible a la spécificité d'accomplir un auto-redoublement intérieur de telle sorte que ce qui rend possible ce qui est rendu possible se rend lui-même possible (ce qui interrompt en même temps la régression à l'infini d'une possibilisation sans cesse renouvelée). Nous verrons plus loin comment cette auto-possibilisation est reliée à la dimension de l'ipsité.

*Pré-phénoménalité.* Cette « différence transcendante » est caractérisée également par une « différence phénoménale ». Cela signifie d'abord que, d'un point de vue « phénoménal », ce qui rend possible se distingue clairement de ce qui est rendu possible. Ce qui est rendu possible est un apparaissant, il est d'abord tout simplement donné. En revanche, ce qui rend possible n'apparaît pas – du moins, pas de prime abord, il est « inapparent ». L'« inapparence » désigne une donation non immédiate. La tâche de la philosophie est de mettre en évidence les structures de l'inapparent qui rend possible, et d'en justifier le bien-fondé.

*Pré-ontologie.* Or, l'inapparent qui rend possible n'est manifestement pas absolument non-étant, mais il faut lui assigner un type d'« être ». Un « être » qui est certes d'un « genre » particulier et qui exprime donc une « différence ontologique ». L'« être » ne se distingue pas que négativement de tout étant (en tant que « non-étant » à qui n'incomberait par ailleurs aucune détermination). L'« être » désigne bien plutôt le non-être (ou plutôt : le pré-être) spécifique (donc non pas le plus général !) de l'inapparent qui rend possible face à l'étant, l'apparaissant, qui, lui, est rendu possible. Vu autrement, l'être désigne la pré-ontologie du transcendantal (face à l'ontologie de l'empirique). Pour Heidegger, cette position philosophique

revient à un « idéalisme » bien compris. Citons dans ce contexte le célèbre § 43 a) de *Sein und Zeit* :

Si le titre d'idéalisme exprime l'idée que l'être ne saurait jamais être expliqué par de l'étant, mais que, pour tout étant, il est toujours déjà le transcendantal, alors c'est dans l'idéalisme que réside l'unique possibilité véritable de [toute] problématique philosophique. Dès lors, Aristote ne fut pas moins idéaliste que Kant. Si, au contraire, l'idéalisme signifie la reconduction de tout étant à un sujet ou une conscience qui ne se distinguent que par le fait de demeurer *indéterminés* en leur être et de pouvoir tout au plus être caractérisés négativement comme des « non-choses », alors cet idéalisme n'est pas moins naïf sur le plan méthodologique que le plus grossier des réalismes<sup>3</sup>.

Heidegger explique ici sans aucune ironie – il suffit de prendre en considération sa critique du sujet et de la conscience – pourquoi « l'unique possibilité véritable de toute problématique philosophique » réside dans l'idéalisme – précisément parce que « pour tout étant, il est toujours déjà le transcendantal ». Le transcendantal, loin de se soustraire à toute ontologie, se doit de dévoiler sa propre dimension ontologique. Rappelons à ce propos un autre passage important, le § 11 b) du cours de 1928, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* :

« Transcendantal » signifie chez Kant à peu près : « ontologique » ; mais en tant que cela concerne l'ontologie de la « nature » au sens le plus large. Pour nous, cette expression est équivalente à : relevant d'une ontologie fondamentale<sup>4</sup>.

L'« ontologie fondamentale » caractérise à son tour, comme Heidegger l'affirme à la fin du § 42 de *Sein und Zeit*, l'analytique du *Dasein*. Plus précisément, Heidegger comprend les « motifs relevant de l'ontologie fondamentale » de sa propre conception d'une ontologie phénoménologique comme la manière dont, gnoséologiquement parlant, « l'être et les structures ontologiques peuvent être éclaircis à partir du *Dasein* lui-même<sup>5</sup> ». Dit autrement, si chez Heidegger la transcendantalité renvoie à l'ontogénéité, c'est dans le sens d'une « ontogénéité fondamentale » qui se rapporte à son tour au *Dasein* – et ce, de façon à ce que dans l'analytique du *Dasein* est développé un transcendantalisme qui élucide le « sujet » et la « conscience » ontologiquement. C'est en ce sens,

---

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe vol. 26, Frankfurt/Main, Klostermann, p. 275 sq.

<sup>4</sup> *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, p. 218 sq.

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe vol. 24, Frankfurt/Main, Klostermann, p. 174.

précisément, qu'il s'agira maintenant de clarifier le concept d'« ipséité » sur un plan systématique. Le résultat de ces premières considérations est donc que l'ontologicit  – ou, dans nos termes, en prenant en considération son articulation avec transcendantalité et la pré-phénoménalité : la pré-ontologicit  – est inséparable de l'ipséité (ce qui va manifestement dans la même direction que les affirmations de Kant relativement à son « analytique transcendantale » en tant qu'il s'oppose à un concept d'ontologie *dogmatique*). Comment ces trois dimensions s'articulent-elles plus précisément et quel est leur rapport avec le « soi » ?

Il faut revenir encore une fois au concept de « pré-phénoménalité ». Celui-ci a d'abord été introduit par Husserl dans ses cours sur la constitution de l'espace et du temps – en même temps que celui de « pré-immanence ». Pour préciser ce concept, il est utile de rappeler la distinction husserlienne entre la « transcendance » et l'« immanence ». On vient de voir dans l'exposition de la « différence transcendantale » que la transcendantalité implique un scénario à deux niveaux. Chez Husserl, les choses se compliquent – et il y a de bonnes raisons de suivre ses analyses. Dans le transcendantalisme kantien, il y a effectivement deux plans ou deux niveaux – celui de l'expérience (de l'apparaissant, de ce qui est rendu possible) et celui du transcendantal (de l'inapparent, de ce qui rend possible). *Mais si l'on veut rendre compte* – telle est la troisième thèse fondamentale – *de l'attestabilit  descriptive de la médiation bien fondée du transcendantal et de l'empirique compris de cette façon*, alors, cela ressort de façon claire de la présentation de Husserl, *on est amené à une configuration à TROIS niveaux*. Examinons ce point de plus près.

Le point de départ des analyses phénoménologiques de Husserl est l'intentionnalité que l'on peut aussi désigner comme corrélation phénoménologique. Assez curieusement, Husserl n'est parvenu que dans un second temps à la situer au cœur de ses procédés phénoménologiques *transcendants* – c'est « curieux » parce que Fichte avait déjà considéré en 1804, donc à peu près un siècle plus tôt, que le point de vue transcendantal était caractérisé de façon essentielle par la corrélation (découverte, à ses yeux, par Kant).

Quoi qu'il en soit, les choses se compliquent en effet chez Husserl parce que la mise en place de *trois* niveaux entraîne *deux* types d'ips it s. Mais en quoi consistent tout d'abord ces trois niveaux ?

L'* poque* et la réduction fournissent l'accès, on le sait, en de  à de ce qui est donné de façon objective et « transcendant », à la sphère proprement phénoménologique de ce qui « appar it » et des « composantes », qui apparaissent elles aussi, de la « sphère immanente de la conscience » sur lesquelles l'apparaissant s'édifie ou à même lesquelles il peut être rendu

transparent. Il en résulte la distinction bien connue entre les deux premiers niveaux, à savoir la sphère « objective », « transcendante », et la sphère « phénoménologique », « immanente ». Mais ce n'est pas tout. Husserl met également en jeu la sphère phénoménologique « pré-immanente » qui, quoique patente dans les analyses sur le temps dans les *Manuscripts de Bernau* (1917/18), demeure controversée chez les commentateurs. Cela est sans doute dû au fait qu'elle exige, sur le plan méthodologique, d'aller *au-delà* d'une démarche exclusivement *descriptive* (ce qui requiert en même temps l'élaboration d'une *epochè* phénoménologique radicalisée). En effet, la sphère phénoménologique pré-immanente ne se laisse pas simplement décrire. Elle entre en jeu, et ce de façon nécessaire, lorsque la description phénoménologique et ses évidences intuitives touchent à leurs limites, c'est-à-dire, lorsque l'intuition ne parvient plus à distinguer entre des faits pré-intentionnels opposés ou irréductibles les uns aux autres (par exemple lorsqu'il s'agit de répondre à la question de savoir si les phénomènes originairement constitutifs du temps sont « objectifs » ou « subjectifs », si la structure originaire de la conscience transcendantale est « subjective » ou « intersubjective », etc.). Dans ce cas s'ouvre un niveau « pré-phénoménal » ou justement « pré-immanent » dont les « teneurs » spécifiques sont « *construites* » *phénoménologiquement*.

À partir de là, deux types d'« ipsités » peuvent effectivement être identifiées. Dans les deux sphères proprement phénoménologiques – la sphère « immanente » et la sphère « pré-immanente » –, un type d'ipsité se laisse à chaque fois apercevoir qui ne s'y trouve pas au grand jour, mais qui y agit dans le sens d'un concept « opératoire » (Fink). J'entends ici par « ipsité » non pas *l'un des deux pôles* de la corrélation noético-noématique, mais – conformément à l'idée indiquée plus haut d'un « noyau originaire de la corrélation » – une conceptualité *opératoire* dont le but est de rendre compréhensible la corrélation (et sa spécificité respective) dans la sphère immanente et dans la sphère pré-immanente. Cette conceptualité opératoire ne doit pas être confondue avec l'« écart » entre ce qui s'effectue (de) « soi-même » dans le sens se faisant et le « spectateur » phénoménologique qui assiste à cette « effectuation », même s'il y a ici un rapport entre les deux, bien entendu. En quoi consistent alors des deux types d'ipsités ?

*L'ipsité de l'immanence.* Dans la sphère immanente, l'« ipsité » ou le « soi » désigne la structure originaire de la corrélation (j'insiste sur ce qui a été dit plus haut à propos de la possibilité et la nécessité de l'éclaircissement de l'être et des structures ontologiques, donc à propos de ce que ceux-ci impliquent nécessairement). Le spectateur phénoménologique est *extérieur* à ce soi : le soi consiste dans l'excès subjectif qui permet d'éviter que le processus du sens se faisant se réduise à un automatisme machinal.

*L'ipséité de la pré-immanence.* Dans la sphère pré-immanente, l'« ipséité » ou le « soi » équivaut à la transparence pré-réflexive de la construction phénoménologique. Ici, et en cela elle diffère avec l'autre type du soi, l'écart entre le spectateur phénoménologique et le sens se faisant est annulé. Cela revient à une remise en question de la réflexivité et à la mise au jour de la réflexibilité – tout comme à une suppression de l'opposition entre la « méthode » et la « chose ». On verra plus loin ce qui justifie et rend compréhensibles ces affirmations.

Le point décisif dans la compréhension de l'articulation entre la pré-phénoménalité, la transcendantalité et la pré-ontologicit   eu égard à l'ipséité est donc, encore une fois – et conformément à ce qui a été dit plus haut –, qu'y figure à chaque fois une dimension d'une *altérité*   l  mentaire. Si l'on appréhende cela de façon purement théorique, donc, contrairement à Levinas, de façon non éthique, trois « solutions » se dégagent, mettant en jeu respectivement trois façons d'aborder la transcendance. Cela permet de surmonter un certain formalisme (indéniable) chez Husserl et ce, en passant de sa conception de la pré-immanence à une considération plus systématique.

*Transcendance et monde.* Une première solution consiste dans la manière dont Heidegger prend et tient ensemble le « soi », la « transcendance » et le « monde ». Par là s'ouvre une perspective qui se divisera encore par la suite – entre l'ébauche heideggerienne et son prolongement chez Marc Richir.

Pour y voir plus clair, il faut revenir une nouvelle fois aux *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* de 1928<sup>6</sup>. Heidegger explique ici sans ambigu  it   que l'ipséité équivaut à l'  goit  , sachant que l'« ego » se distingue du « Moi » par le fait qu'il est «   goit   dans la neutralité métaphysique ». Cela signifie en particulier qu'il est caractérisé par un « isolement métaphysique » qui, contrairement au « Moi » relevant de la conscience, ne doit précisément *pas*   tre identifié avec une « promotion (*Aufsteigerung*)   go  ste-solipsiste de l'individualité propre ». Dans cet « isolement métaphysique » est impliqué un «   tre-à » (*Zu-sein*) – donc très exactement ce que j'ai appelé plus haut un « rapport » – et plus particulièrement, de façon insigne (mais pas exclusivement), un «   tre-à-soi-même » qui doit précisément «   tre pris dans l'ampleur métaphysique originaire ». Qu'est-ce à dire ?

Le *Dasein* en tant que « soi », « ipséité », est « transcendance » – au sens d'un « transcender », non point d'un « transcendant ». Cela veut dire que l'ipséité est un « entrer-en-rapport-à », qui est un entrer-en-rapport-au-

---

<sup>6</sup> Voir en particulier *op. cit.*, p. 242-244.

*monde*. On comprend dès lors pourquoi la constitution ontologique du *Dasein* est l'être-au-monde – car autrement, il y aurait une contradiction entre le rapport à *soi* et le rapport au *monde*. Il n'y va pas simplement, et de manière superficielle, d'une critique du concept de conscience chez Husserl et du statut de ses analyses intentionnelles (censées être « sans monde (*weltlos*) »), mais Heidegger met en évidence un « comment de l'exister du *Dasein* » essentiel qui se laisse résumer de façon prégnante dans la formule « le *Dasein* est son monde – il est *le* monde ». Et la citation d'Héraclite dont Heidegger se sert ici dans un contexte plus large « Pour les éveillés, il y a un monde un et commun, mais parmi ceux qui dorment, chacun s'en détourne vers le sien propre » (fragment 89) n'a pas qu'une valeur décorative : le sommeil est compris ici – manifestement dans un sens différent de l'intention initiale d'Héraclite – non pas de façon privative par rapport à l'état d'éveil, mais ce dernier provoque au contraire, lorsqu'il fait preuve d'attention et de réflexion, un caractère uniforme qui coupe court au pluralisme originaire des unités du *Dasein* et du monde. Et tout cela sur l'arrière-fond que « le concept de 'monde' a un caractère spécifiquement universel (en tant qu'entière relative à un émiettement) et pourtant essentiellement rapporté au *Dasein* humain<sup>7</sup> ».

La contribution fondamentale de Heidegger à la problématique de l'ipséité consiste alors, conformément à ce qui a été signalé plus haut, non pas dans le fait de mettre au premier plan une égoïté mienne, mais dans le fait d'identifier ladite *unité* de l'égoïté et du monde (laquelle ne revient donc pas à un simple rapport-au-monde). Toutefois, en quoi cette solution répond-elle à la critique consistant à dénoncer l'opposition entre une pluralité de mondes-*Dasein* et le caractère unique « du » monde ? Le renvoi à Héraclite n'offre pas ici de réponse complètement convaincante.

Le jeune Richir a élaboré une réponse à cette question dont on trouvera des traces jusque dans ses derniers écrits. Richir radicalise l'ébauche de Heidegger en rattachant la question de l'unité du monde vis-à-vis de la pluralité des mondes-*Dasein* à la question de la *concrétisation* des expériences singulières du monde. Pour le dire d'une manière générale, cela revient à la question de savoir ce que l'être-au-monde isolé (fût-ce métaphysiquement) dit à chaque fois à propos de tel ou tel *fait*, tel ou tel *événement*, tel ou tel *phénomène*. Le fait de s'en rapporter à une détermination relevant de l'« ontologie fondamentale » (donc transcendante) n'est d'aucun secours mais ne fait que repousser le problème d'un cran. Pour comprendre comment le *Dasein* en vient au monde, il faut reconduire, selon Richir, les « tournures » ou « conjointures » (*Bewandnisse* ainsi que leur *Bewandniszusammenhänge*) qui, d'après

---

<sup>7</sup> *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, p. 221.

Heidegger, sont censées rendre possible le rapport au monde sur le plan des étants maniables (*Zuhandenes*), aux « phénomènes-de-monde » originaires. Pour pouvoir avoir affaire *au* monde (et non pas à une pluralité de mondes-*Dasein*), il faut pouvoir se placer *en-deçà* du réseau de renvois de significativités constituant un monde *totalisé* (il y va ainsi en même temps d'une critique du monde conçu comme « entièreté »). Les « phénomènes-de-monde » sont déterminés autrement que ne le laissent penser les caractérisations heideggériennes du phénomène *du* monde. Pour Richir, les phénomènes-de-monde sont chaotiques, éphémères, désordonnés, protéiformes, chatoyants, discontinus, contingents, instables. Richir d'expliquer : « Phénomènes-de-monde, et non pas phénomènes d'êtres ou de choses. Donc pas non plus phénomènes du monde en tant que totalité d'êtres et de choses, mais phénomènes, originellement pluriels, qui, comme *rien* que phénomènes, sont tendus sur le rien, le monde comme pluralité d'horizons où les hommes viennent à être<sup>8</sup> ». Ce concept anticipe effectivement ce qui resurgira chez le Richir tardif en termes de « *phantasíai*-affections ». Ainsi, le monde s'ouvre et de laisse déterminer en vertu des « phénomènes-de-monde » ou de ce que l'on pourrait nommer, de façon plus générale, la « phénoménalité-de-monde » en livrant par là cette concrétude que Heidegger avait certes visée mais qu'il n'a pas pu atteindre, selon Richir, puisqu'il confinait le rapport *Dasein*-monde à des structures totalisantes de renvois configurant un réseau qui reste précisément sans contact avec les concrétudes réelles.

*Transcendance et soi.* Mais ce n'est pas le dernier mot de Richir sur la problématique du soi. Un deuxième projet consiste dans une autre mise en rapport entre le « soi » et la « transcendance » qui domine toute l'œuvre tardive de Richir et où la « phénoménalité-de-monde » se retire en faveur d'une thématization plus explicite de l'ipséité et du soi. Ce faisant, Richir parvient dans ses derniers écrits à son concept probablement le plus important qu'il nomme le « 'moment' du sublime »<sup>9</sup>. Les derniers ouvrages – et en particuliers les deux volumes intitulés « *Variations* » – traitent de façon quasiment exclusive de ce concept dont il ne serait pas exagéré de dire qu'il se situe entre le « Je transcendantal » kantien, en tant que pure forme, et le présent vivant husserlien (un « fluer qui se tient fixe (*stehendes*

---

<sup>8</sup> M. Richir, *Du sublime en politique*, Paris, Payot, 1991, p. 14, note 2.

<sup>9</sup> Richir traite déjà souvent du concept du « sublime » dans ses écrits des années 1980 et 1990 ; le « 'moment' du sublime » apparaît pour la première fois en termes d'« expérience du sublime » dans le dernier chapitre des *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, J. Millon, 2006. Pour l'expression « 'moment' du sublime » elle-même, cf. en particulier les *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Grenoble, J. Millon, 2008, p. 93 sq. (cité « FPL »).

*Strömen*) »), accessible à une « expérience transcendante ». Dans ce qui suit, je m'appuierai avant tout sur l'esquisse très utile « Analytique architectonique de la genèse phénoménologique transcendante du soi »<sup>10</sup>.

Dans ce concept du « 'moment' du sublime », Richir pense ensemble les déterminations fondamentales suivantes : la question de l'origine de l'humain (et son rapport à l'inapparence (c'est-à-dire au concept richirien du « phénoménologique »)), la question de la genèse du soi et de son rapport à autrui (ce qui anticipe le concept richirien de l'« interfacticité transcendante »), l'événement fondamental de la « substitution » (qui est lévinassien à l'origine, mais que Richir pense ici en son « autreté » théorique) en vertu de laquelle le sens « dit » autre chose que lui-même (et n'est pas que sens de lui-même) et le caractère génératif de l'infinisisation de l'infini. Or, le « 'moment' du sublime » a pour objectif de rendre compte du rapport au réel et de la compréhension que nous en avons – et ce, en dehors à la fois d'une perspective *ontologique* et d'une perspective *légitimante*. Cette perspective implique un rapport décisif à la « *transcendance* absolue » en fuite infinie – et c'est ici que se cristallise donc le dernier mot de Richir sur l'infini. Voici comment il caractérise ce « 'moment' du sublime » :

Dans ses profondeurs phénoménologiques, le « moment » du sublime est ce « moment » où, au registre le plus archaïque du champ phénoménologique en lequel s'enchevêtrent ou s'entretiennent schématisation et affectivité, il y a, tout d'abord – c'est un « tout d'abord » génétique – hyperbole de l'affectivité et interruption schématique, c'est-à-dire excroissance de l'affectivité en intensité qui met celle-ci en excès, la condense (*systole*) en un « noyau » hyperdense et extra-schématique, en sorte que, dans un ensuite pareillement génétique, il en ressort un revirement ou un retour de l'affectivité sur elle-même. Retour inopiné, inattendu, instantané, qui ouvre un *écart* non temporel et non spatial entre l'affectivité et cet excès, lequel la « replie » sur elle-même en s'en « détachant ». À son tour donc, cet excès amorce par son écart la diastole schématique et au moins virtuelle de cet écart, et tout à la fois fait clignoter phénoménologiquement la transcendance absolue comme absolu « dehors » (non spatial) de la *question* du sens [...]<sup>11</sup>.

Au registre phénoménologique le plus archaïque a lieu dans une consécution hors temps, une croissance en intensité, une « hyperbole », de l'affectivité qui implique en même temps une mise hors circuit de toute conscience, de toute pensée, de tout langage. Cette hyperbole (qui va de pair avec cette hyper-condensation affective et est excès, « *hypsos* » ou « hauteur ») s'interrompt « ensuite » instantanément et de façon inopinée

<sup>10</sup> M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble, Millon, 2010 (cité « VSS »).

<sup>11</sup> VSS, p. 197 sq.

(dans l'« *exaiphnès* platonicien », pour ainsi dire), et provoque un retour, un revirement, de l'affectivité sur elle-même. Pour visualiser ce « moment » essentiel, Richir emploie la métaphore (utilisée aussi par Levinas et Maldiney, mais qu'il prend en un sens rigoureusement non spatial et non temporel (et *a fortiori* non physiologique)) de la contraction (« systole ») et de la décontraction (« diastole ») du cœur humain.

Le « 'moment' du sublime » confère par ailleurs à l'expérience son contenu déterminé *via* la diastole (en tant que relâchement de la densification de l'affectivité et reprise schématique) – ou, autrement dit, c'est dans la « transcendance physico-cosmique » que se décline, sur le plan du « contenu », la « transcendance absolue », en constituant par là le référent du langage. Il permet en effet d'expliquer comment, dans l'« endo-exogénéisation » du champ phénoménal, le sens n'est pas le fruit d'une « production » purement subjective, mais relève bien de la *concrétude* du « monde », du « réel ».

Je voudrais approfondir davantage cette configuration conceptuelle. Dans ce schéma, le rapport entre le penser (la conscience) et l'être, médiatisé justement par un infini en retrait, recèle trois moments<sup>12</sup> : la condensation en une affection hyper-dense d'un soi (éclosion d'un « proto-être<sup>13</sup> » littéralement impensable), l'ouverture d'une transcendance absolue (en fuite infinie) et la reschématisme du schématisme (sorte de « redémarrage » du penser interrompu par l'hyperbole de l'affectivité). On peut y voir une réponse au schéma « concept-lumière-être » moyennant lequel Fichte avait déjà essayé, dans la *Doctrine de la Science de 1804* (deuxième version), d'exhiber le principe fondamental de la corrélation transcendantale de l'être et du penser. Dans cette réponse, Richir fait l'économie du principe fondamentalement légitimant de la connaissance transcendantale (que Fichte nommait le « *Soll* » impliquant, selon Richir, un argument ontologique injustifié). Il en fait l'économie *précisément parce qu'il récuse, pour la phénoménologie, la perspective légitimante*. Pour Richir, la phénoménologie cherche à comprendre, non pas à légitimer. Et à l'infini (au cœur du « 'moment' du sublime ») incombe à cet égard une fonction essentielle : Richir substitue à la configuration fichtéenne qui marie pour ainsi dire l'argument ontologique à la réflexibilité légitimante celle où la transcendance absolue, dans son retrait, dans sa *fuite infinie*, ouvre – en tant que « dehors absolu » – à la question du *sens*, fait éclore le soi (en vertu de l'entrée en contact de l'affectivité avec elle-même grâce à

<sup>12</sup> Voir notamment FPL, p. 77.

<sup>13</sup> Notons, pour être tout à fait précis, que le soi n'« *est* » pas à proprement parler, du moins ne saurait-il être présupposé comme toujours déjà constitué : il n'est-il ni positionnel, ni intentionnel, il n'est ni fixe, ni stable.

l'ouverture d'un écart entre l'affectivité et l'excès susmentionné) et constitue l'origine de l'humain.

*Transcendance et auto-différenciation réflexible.* J'ai moi-même essayé d'élaborer une troisième solution dans *La déhiscence du sens* où le concept d'« ipséité » était sous le signe de « l'endo-exogénéisation du champ phénoménal ». Cela signifie que le rapport à la transcendance était mis en relation avec la tendance à immanentiser radicalement le champ phénoménologique. Je poursuivrai ici dans cette même voie. Ce qui était décisif dans la première approche, c'est que la priorité constitutive de l'imagination apparaissait avec évidence et qu'une forme approfondie de la réflexivité intériorisante (plus exactement : de la *réflexibilité*) était accomplie. Dans les présents approfondissements, je serai amené à déterminer de façon plus précise la différence entre « ipséité » et « subjectivité » et le rôle de l'« infini phénoménologique » dans ces rapports. Je me tiendrai donc ici assez près de *La déhiscence du sens*<sup>14</sup>, mais je démarquerai plus clairement le concept d'ipséité du concept de subjectivité en distinguant entre le rapport à une « altérité élémentaire » et celui à la « transcendance ».

Dans toute *SinnBILDung* – indissociable du pouvoir de l'*EinBILDungskraft* –, le « projet de sens » « flotte ». Cela implique toujours que le sens se schématise : cette auto-schématisation étant l'œuvre même de l'imagination, et son opération concrète étant l'engendrement d'images. C'est à travers ce « soi » du *se*-schématiser que s'exprime le concept d'ipséité ici en jeu ; et c'est à travers cette auto-schématisation que le soi s'auto-apparaît. Or, il faut distinguer entre la « subjectivité », la « singularité » et le « soi ». La « subjectivité » est caractérisée par une structuralité, à savoir par le rapport à la *transcendance* qui peut être interprétée de diverses manières. La « singularité » est une individualité et unicité radicale, liée à un infini phénoménologique non moins radical. Et dans le « soi », dans l'« ipséité », qui est en rapport avec l'« altérité élémentaire », se croisent cette dimension universelle et cette dimension singulière (le soi se laissant construire phénoménologiquement comme l'intersection entre la subjectivité et la singularité).

En quoi consiste alors cette nouvelle figure de l'ipséité où la *Sinnbildung* relève de l'imagination comprise comme imagination schématisante ? Elle s'exprime en termes de l'« autre-dans-le-même » et renferme le double projet du « soi-dans-l'autre » et de l'« autre-pour-le-soi » (le rapport à Levinas, et auparavant à Derrida, est ici évident, quoique dans une perspective exclusivement théorique). Le rôle de l'imagination confère en

---

<sup>14</sup> *La déhiscence du sens*, Paris, Hermann, 2015.

effet une première concrétude à la figure qui constitue le cadre formel de cette acception inédite de l'ipséité, à savoir celle (élaborée pour la première fois par Heidegger) d'un « *Ausstehendes Innestehen* », d'une « in-stance ek-stante », caractérisant pour l'auteur des *Beiträge zur Philosophie* le « *Dasein* » qui n'est plus, à partir du milieu des années 1930, appréhendé de façon unilatérale comme « existence », ni comme « ekstaticité », mais précisément comme « oscillant », « clignotant » ou « vibrant » entre une dimension « endogène » (immanence, in-stance) et une dimension « exogène » (transcendance, ek-stance)<sup>15</sup>. Cette première concrétude concerne précisément ce rapport d'« oscillation », de « clignotement » ou de « vibration », isolé, certes, du contexte exclusivement heideggérien et ne signifiant pas un simple va-et-vient entre deux pôles établis de façon purement formelle.

Concernant d'abord le « soi-dans-l'autre », il s'agit de cette « projection », de ce « projet-de-soi », dont il a été question plus haut dans « Transcendance et monde », et qui désigne la manière dont le « soi » non seulement « teinte » le monde, mais sous-tend encore, en filigrane, toute appréhension de ce dernier. Il s'agit là d'une « *Horizontbildung* » (configuration d'horizon) spécifique – non pas au sens de Husserl (pour qui l'horizon s'ancre toujours dans une disposition objective donnée), mais en tant qu'elle constitue le sens profond de l'identification radicale entre le « *Dasein* » et l'être-au-monde – qui ne dresse pas simplement le cadre formel de la seule apparition possible de n'importe quel « autre » (et, *in extenso*, du monde), mais exprime la façon dont le « soi » et le monde sont inextricablement enchevêtrés. Et ce, « *a priori* », selon une « aprioricité » qui précède tout rapport à un objet concret et qui provoque dès lors non à tort la critique richirienne.

L'« autre-pour-le-soi » désigne, à l'inverse, la façon dont le « soi » « rencontre » le « monde » – le monde *déterminé* et non pas l'altérité abstraite. Cela ne s'effectue pas par une affection « de l'extérieur », mais par un « imaginer » (*Ein-bilden*) qui teinte en effet dans le sens inverse le soi par la « détermination-de-monde ». L'imaginer, l'imagination n'est pas une activité subjective, mais la manière dont la réalité (en tant que détermination du monde) se fait image en nous. Par là, d'une part, et en conformité avec la critique derridienne de Levinas dans « Violence et métaphysique »<sup>16</sup>, l'altérité ou transcendance extérieure et radicale est

---

<sup>15</sup> Il serait d'ailleurs tout à fait intéressant et fructueux de tenter d'établir un lien entre l'« in-stance ek-stante » heideggérienne et la notion de « symbole » chez Cassirer, tel que celui-ci la développe dans le troisième volume de son ouvrage *Philosophie des formes symboliques* (1929), parce qu'il insiste lui aussi sur cette double dimension « in-stante » et « ek-stante » de l'expression du sens.

<sup>16</sup> Je remercie Stanislas Jullien d'avoir attiré mon attention sur ce point essentiel.

« intégrée » dans le « monde »<sup>17</sup> ; et, d'autre part, s'exprime ainsi la « priorité » (constitutive) de l'imagination sur la perception. L'« *homo imaginans* » (esquissé également dans *La déhiscence du sens*) est une expression *anthropologique* d'une situation *transcendantale* concrétisée : si le « sujet *transcendental* », dans sa détermination *non classique*, donc le soi, n'est pas une pure condition hypothétique mais possède en un sens un statut *ontologique*, si, par ailleurs, l'imagination et le schématisme transcendantal caractérisent en propre ce soi, et si l'imagination est un imager, un faire-image (selon une triple manière), alors ces caractères transcendantsaux archaïques rejaillissent, en le contaminant, sur le champ phénoménologique et sur ce qui est originairement constitué en lui. Dans cette figure du soi se concentrent et s'allient l'imagination productrice (transcendantale) et l'imagination « re- »productrice (non pas comme imagination empirique mais comme configuratrice d'images), sachant que cette « re- »production suppose la première au niveau transcendantal autant que sur le plan de toute mise en image concrète<sup>18</sup>.

Ainsi, on pourrait dire – en faisant écho à l'une des phrases les plus profondes de Merleau-Ponty – que c'est *en se prêtant au monde que le soi assiste au changement du monde en image*. Cette situation – qui résume donc de manière prégnante les deux caractéristiques décisives de cette figure inédite du soi – doit être distinguée de la façon dont le quadruple statut de la transcendance définit essentiellement la *subjectivité* (et c'est en cela que réside donc la précision approfondie de la différence entre le « soi » ou l'« ipséité » et la « subjectivité » qui a été indiquée plus haut).

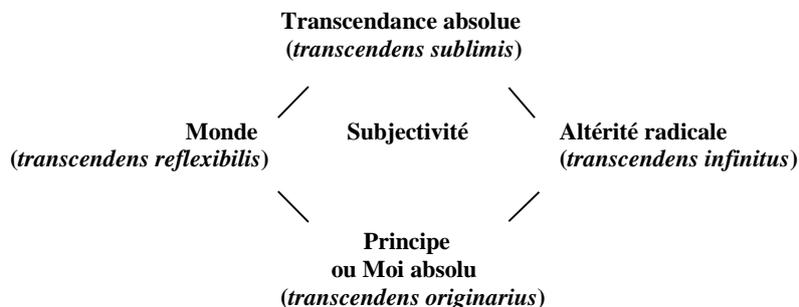
Pour bien mettre au jour les distinctions ici en jeu, revenons donc au statut de la « transcendance ». C'est grâce à la *détermination de sa teneur* qu'elle devient intelligible. Celle-ci se décline, comme je l'ai développé dans *La déhiscence du sens*, selon quatre aspects : 1) la transcendance originaire qui est celle-là même du principe (en deçà de la distinction gnoséologie/ontologie) de la phénoménologie générative (qui revient à la réflexibilité *transcendantale*) (Fichte) ; 2) la transcendance du monde (renfermant la réflexibilité *transcendante*) (Heidegger) ; 3) la transcendance d'une altérité radicale (Levinas) ; 4) la transcendance

---

<sup>17</sup> Par là, le présent projet – qui ne s'appuie pas sur un concept classique de subjectivité dans la mesure où cette « teinture » mutuelle du « soi » et du « monde » ne repose pas sur une opération constitutive unilatérale – se démarque également de Levinas puisque celui-ci renonce de façon injustifiée à la détermination-de-monde.

<sup>18</sup> Le fait de concevoir le « soi » comme « intersection » entre la « subjectivité » et la « singularité » se justifie ainsi par le double fait que la subjectivité est « projet-de-soi » et que dans le pouvoir de l'imagination se croisent une « structuralité » et une « singularité ».

absolue (Richir). La table des quatre dimensions de la transcendance permet d'en visualiser les rapports<sup>19</sup> :



Reste à éclaircir en quoi le « soi » relève d'une construction phénoménologique croisant « subjectivité » et « singularité ». Pour clarifier cela, il faut également préciser le statut de la « singularité ». Le champ phénoménologique est caractérisé par une immanentisation radicale ; la *Sinnbildung*, elle, n'échappe à toute clôture immanentisante (et donne lieu au fait, comme dirait Richir, que le sens n'est pas seulement sens de lui-même) qu'en vertu d'une « fissure (*Riss*) » de ce champ, faisant « fuir » la « cause » de cette « fissure » à l'infini. Or, la singularité est-elle cette « cause » de la « fissure » ? Je suggérerais plutôt que c'est la « fissure » se soldant en une fuite à l'infini qui fait *clignoter* la singularité. La singularité et l'infini phénoménologique renvoient mutuellement l'une à l'autre.

Pour comprendre la façon dont le « soi », dans son rapport à l'« altérité élémentaire », peut être le noyau de toute « corrélation », il faut voir comment se médient l'excès de détermination de la « subjectivité » en rapport à la quadruple détermination de la transcendance (où ces quatre déterminations demeurent dans un rapport de simple juxtaposition), et le défaut de détermination de la « singularité » pour autant que celle-ci clignote avec l'infini phénoménologique (caractérisé par sa « fuite à l'infini »). C'est ici que doit donc s'effectuer une « construction phénoménologique » permettant la « refonte » des caractéristiques essentielles de l'une et de l'autre dans une saisie cohérente du « soi » au registre le plus « archaïque » du champ phénoménologique.

Concluons. Le concept absolument décisif (chez Heidegger) d'une « instance ek-stante (*ausstehendes Innestehen*) » a été repris et réinterprété ici dans le but de montrer que la subjectivité, la singularité et l'ipséité font à chaque fois preuve d'une destination différente de cette « ek-stance ». La

<sup>19</sup> Cette table doit être lue de bas en haut. Pour une détermination plus précise de ces quatre dimensions, cf. les dernières pages de *La déhiscence du sens*.

quadruple structure de la « transcendance » caractéristique de la subjectivité, et croisée générativement par la singularité en clignotement avec l'infini phénoménologique (en fuite à l'infini), a son noyau dans une ipséité qui les « précède » génétiquement, en s'inscrivant dans un rapport déterminé par une « teinture » réciproque du « soi » et du « monde » et médiatisé par l'imagination, et qui fait apparaître un rapport à une « altérité élémentaire » qui a un statut transcendantal, pré-phénoménal et pré-ontologique.

L'ipséité est caractérisée de façon insigne par le fait d'être en-*rapport*-à... Cela se voit déjà chez Husserl et Heidegger. Chez le premier, l'ipséité désigne (au-delà de ce rapport) une certaine auto-transparence sur un plan pré-phénoménal. Mais comment s'institue par là le rapport au monde ? Chez ce dernier s'accomplit une sorte de fusion entre ipséité et monde au sein de ce rapport. Mais comment une détermination concrète peut-elle alors se produire ? Tout se passe donc comme si Husserl fonde la détermination mais pas la mondanéité, tandis que Heidegger a un concept fort de mondanéité, mais ne dresse pas un pont convaincant vers la détermination. Trois solutions ont été proposées pour sortir de ce double dilemme. Ces tentatives ont à chaque fois approfondi et renforcé la dimension réflexive de l'ipséité. La première solution consistait dans le concept richirien du « phénomène-de-monde » qui manquait certes d'une figure attestée de l'ipséité. La deuxième solution résidait – toujours chez Richir – dans le « 'moment' du sublime » qui possédait certes un caractère réflexif, mais pas réflexible. La troisième solution, enfin, consistait dans l'essai d'un développement du soi comme « auto-différenciation réflexible » qui est caractérisée par une médiation (nommée « teinture » mutuelle du « soi » et du « monde » où se manifeste tout particulièrement le rôle original de l'imagination en tant que « se-faire-image-dans-le-soi ». Cette instance est au fondement des quatre figures de la transcendance dans lesquelles se synthétisent les élaborations décisives relatives à la problématique de la transcendance dans les recherches phénoménologiques. En même temps, l'ipséité est tributaire de la « singularité », en clignotement avec l'infini phénoménologique dans le champ phénoménologique « fissuré », où a lieu avec chaque « fissure (*Riss*) » une « fuite à l'infini ». Elle se laisse construire phénoménologiquement dans la mesure où elle clignote à la fois avec cette « fissure » et les déterminations de la « transcendance » (contaminant toutes, à leur manière, l'« altérité élémentaire » avec laquelle le soi est dans un rapport originaire). L'« ipséité », j'y insiste à nouveau, est alors le reflet et le résultat d'une interrogation relative au « noyau originaire » de l'« in-stance ek-stante » heideggérienne (ou encore du « symbole » cassirerien). Elle porte la trace du pouvoir imageant de l'imagination réflexible, des fissures du champ phénoménologique en

clignotement avec la singularité irréductible ainsi que de la quadruple transcendance de la subjectivité.

## Les structures imaginaires et *phantastiques* de l'intersubjectivité

ISTVÁN FAZAKAS

Dans le présent article<sup>1</sup>, nous allons esquisser les éléments fondamentaux d'une analyse phénoménologique de la genèse du rapport à autrui en nous rapportant aux études de Donald W. Winnicott sur la relation entre le nouveau-né et la mère. Nous allons, plus particulièrement, nous concentrer sur la situation dans laquelle le nouveau-né se tourne vers le visage de la mère et *se* reconnaît dans le regard de celle-ci, qui à son tour *le* reconnaît<sup>2</sup>. Ce qui complique cependant l'interprétation de cette situation est que Winnicott parle également d'un effet miroir, en avançant l'hypothèse selon laquelle le visage de la mère soit quelque chose comme un « précurseur du miroir<sup>3</sup> » du fameux « stade du miroir<sup>4</sup> ». La tâche que l'on se donne ici est d'exposer les concepts d'une phénoménologie qui puisse rendre compte de la complexité du rôle que jouent l'imagination et l'imaginaire dans cette situation, et pour ce faire nous allons partir de la phénoménologie de la *phantasia* d'Edmund Husserl et de sa reprise par Marc Richir.

Une telle tâche se justifie d'autant plus si l'on se rappelle que M. Richir a insisté, à plusieurs reprises, sur le fait que les recherches de Winnicott sur la relation entre le nourrisson et la mère permettent d'envisager une description génétique de la naissance du *soi* et du rapport à l'altérité. C'est précisément en lisant Winnicott que la pensée de Marc Richir aboutit à l'analyse de la situation archaïque de l'*échange* des regards qui implique aussi l'*éveil* du regard du nourrisson et son humanisation. Qu'il s'agisse des commentaires de certains passages des textes de Winnicott sur les objets et les phénomènes transitionnels – conçus comme des conditions de possibilité de tout accès au réel<sup>5</sup> –, d'une description génétique du rôle de l'imagination et de la *phantasia* dans la constitution de la spatialité<sup>6</sup>, des analyses du « tout concret » formé par la mère et le nourrisson, dans lequel circule l'affectivité avant que le *soi* du nouveau-né soit fixé<sup>7</sup> ou d'autres tentatives d'exposition

---

<sup>1</sup> Cet article s'inscrit dans le cadre du projet « Performativity in Philosophy: Contexts, Methods, Implications », soutenu par la subvention no. 16-00994Y de la Czech Science Foundation, mené au sein de l'Institut de Philosophie de l'Académie Tchèque des Sciences.

<sup>2</sup> Winnicott, 1975, p. 205 [pour les références citées, cf. la bibliographie détaillée à la fin de cet article].

<sup>3</sup> Winnicott, 1975, p. 203.

<sup>4</sup> Lacan, 1999, p. 92-100.

<sup>5</sup> Richir, 2004, p. 508-520.

<sup>6</sup> Richir, 2006, p. 279-296.

<sup>7</sup> Richir, 2010, p. 167-195.

de ce qu'il appellera « la scène originale »<sup>8</sup>, les références – explicites ou implicites – à Winnicott restent constantes dans l'œuvre de Marc Richir<sup>9</sup>. Cependant, outre cet argument bibliographique, il faut insister sur le fait que parmi les auteurs de la phénoménologie, c'est M. Richir qui a mis au centre de ses analyses la problématique de l'aspect spéculaire et non spéculaire du rapport intersubjectif, rendant ainsi possible une analyse fine de l'effet miroir dans l'échange des regards<sup>10</sup>.

L'un des mérites de la phénoménologie, on le sait, était d'envisager la rencontre d'autrui à partir du corps vivant de l'autre. Que ce soit le *Leibkörper* entier, ou quelque chose qui est ancré dans celui-ci, comme le regard ou le visage, il est vrai que la rencontre n'est pas envisageable, en régime phénoménologique, sans la problématique de la *Leiblichkeit* en général. La question est désormais de savoir comment, à partir de mon Moi ancré dans mon *Leibkörper*, il est possible d'apercevoir quelque chose comme un *Leib* étranger, si du *Leib* il n'y a pas de perception qui ne passe par la perception du *Körper*. Nous nous trouvons alors face à plusieurs possibilités : nous pouvons distinguer plusieurs types de perceptions, des aperceptions, ou encore des entre-aperceptions, ou nous pouvons situer cette rencontre hors de toute perception possible et expliquer en d'autres termes le fait de l'intersubjectivité. C'est cette problématique qui est au centre de notre intervention et nous proposons d'y amorcer une réponse à partir de la phénoménologie richirienne de la *phantasia*, tout en suivant les intuitions très pertinentes de Husserl. Le génie de Husserl – bien qu'il fût fortement, et à plusieurs reprises, critiqué à ce propos – fut en effet d'avoir posé la problématique dans des termes extrêmement clairs : « La *phantasia* est-elle suffisante pour rendre représentable (*vorstellig zu machen*) déjà une pluralité de Moi, en face du Moi effectivement réel, plusieurs „autres“ Moi<sup>11</sup> ? » Tout l'enjeu, pour nous, est de bien comprendre ce qu'on peut (ou doit) ici entendre par *phantasia* et par représentation.

M. Richir part de la distinction capitale qui se dessine dans les manuscrits de Husserl<sup>12</sup> entre une conscience d'image – qui est caractérisée par un dédoublement entre un représentant (*Bildobjekt*) et un représenté (*Bildsujet*) – et un autre type d'apparition qui se distingue à la fois de la perception (dans la mesure où elle est l'apparition d'un non-présent, tandis que la perception nous fait voir quelque chose de présent) et de la conscience

<sup>8</sup> Richir 2014, p. 137-172, Richir 2011, p. 103-120.

<sup>9</sup> Cf. également Richir 2015, p. 237-244.

<sup>10</sup> Richir 2000, p. 267-280 et Richir, 2004.

<sup>11</sup> Husserl 1973, p. 306.

<sup>12</sup> Husserl 2000 [1980]. Nous citerons les textes de ce volume des *Husserliana* dans la traduction française en renvoyant à la pagination de l'édition allemande reprise entre parenthèses dans la traduction.

d'image (car elle ne passe par aucun représentant). Cet autre type d'apparition, Husserl l'appelle *phantasia*. Force est cependant de souligner l'ambiguïté de ce terme dans le vocabulaire du père fondateur de la phénoménologie. Parfois la *phantasia* désigne un type d'apparition qui entre en jeu dans l'imagination – comprise en tant que mise en image reproductrice – et dans le souvenir ; mais d'autres passages des manuscrits permettent de mettre en évidence une signification différente de cette notion. En effet, la *phantasia* peut aussi désigner une apparition flottante et protéiforme dans laquelle joue une double dimension de présence et d'absence, *sans que s'édifie* – ou au moins pas nécessairement – *une conscience d'image ou un souvenir sur elle*. En ce sens, la *phantasia* n'est pas, ou pas seulement, un type d'imagination reproductrice, mais elle acquiert une dimension proprement productrice. C'est ce deuxième sens de la *phantasia* qui permet à M. Richir de repenser le rapport à autrui, mais aussi d'élaborer une terminologie adéquate pour penser la possibilité d'un « porte-à-faux » dans ce rapport<sup>13</sup>. En effet, pour M. Richir la *phantasia* désigne une apparition d'un non-présent (au sens où quelque chose est présent dans la perception), sans pourtant qu'entre en jeu, à ce niveau, l'intentionnalité imaginaire et du coup un *Bildobjekt* représentant<sup>14</sup>. En ce sens, il convient mieux de parler, comme le fait M. Richir, d'une « présence sans aucun présent assignable<sup>15</sup> ». Soulignons encore, pour éviter tout malentendu possible, qu'autant pour Richir que pour Husserl, la *phantasia* ne désigne pas une quelconque faculté de l'âme ou de l'esprit, mais qu'il s'agit d'un mode d'apparition, qui ne se réduit d'ailleurs nullement à du visuel<sup>16</sup>.

Une telle notion de la *phantasia* permet de penser le rapport à autrui sans que l'on doive présupposer une quelconque représentation reproductrice et donc du spéculaire. En effet, on peut parler du rapport spéculaire dans tout rapport imaginaire qui peut s'édifier sur la *phantasia*, sans que, loin s'en faut, une telle édification soit nécessaire. L'articulation de la différence entre la *phantasia* non reproductrice et l'imagination reproductrice est donc notre point de départ pour aborder la situation décrite par Winnicott. Si le visage de la mère est, comme Winnicott le prétend, le « précurseur du

---

<sup>13</sup> En effet – comme A. Schnell l'a déjà remarqué – avec *Phénoménologie en esquisses* et les analyses de la *phantasia* « la refondation richirienne de la phénoménologie trouve non seulement sa première illustration concrète, mais aussi son „assise fondamentale” », Schnell, 2011, p. 65.

<sup>14</sup> Richir 2000, p. 83.

<sup>15</sup> Richir 2000, p. 127.

<sup>16</sup> Ceci est d'autant plus important, si l'on veut comprendre que l'échange des regards décrit par Winnicott n'est pas nécessairement visuel : « C'est ainsi que pour les nourrissons aveugles, ce réfléchissement en miroir doit être retourné par un sens autre que celui de la vue » (Winnicott 1975, p. 206).

miroir » dans le développement du nourrisson, la question se pose de savoir si à ce niveau il faut parler d'un rapport *phantastique* plutôt qu'imaginaire. Pour mieux saisir ce qui se passe dans cette scène originaire, nous allons d'abord exposer le concept de la *phantasia* « perceptive », décrite par Husserl et reprise par M. Richir, et le mettre en rapport avec la théorie winnicottienne de l'aire transitionnelle. Nous allons ensuite en venir à la problématique de la dimension non spéculaire de la rencontre intersubjective, pour pouvoir enfin appliquer les acquis de ces analyses à la situation de l'échange des regards entre le nouveau-né et la mère.

#### LA PHANTASÍA « PERCEPTIVE »

Nous entendons donc par *phantasia* une apparition de quelque chose qui n'est pas donné en tant que présent, comme le sont les objets de la perception. Il s'agit d'une apparition flottante et protéiforme qui n'est pourtant pas une représentation en image-copie d'un non-présent, mais plutôt une présence flottante sans présent assignable. Qu'un tel présent fasse défaut ne veut cependant pas dire qu'on ne puisse pas transformer l'apparition de *phantasia* en imagination en « phénoménisant » (Husserl parlait de « *Phänomenierung*<sup>17</sup> ») un support représentant (*Bildobjekt*) pour ce qui devient ainsi le représenté (*Bildsujet*) de l'image-copie. Les apparitions de *phantasia* sont donc, de ce point de vue, extrêmement fragiles et le spectre du spéculaire les menace à chaque instant. Pour illustrer ce point, rapportons-nous aux analyses de ce que Husserl a mis en évidence comme la *phantasia* « perceptive ». Ce terme, qui, comme le soulignent certains commentateurs, peut à première vue paraître comme un oxymore<sup>18</sup>, est employé dans la plupart des textes de Husserl quand il s'agit de décrire que quelque chose, qui pourrait être réellement perçu en tant que tel ou tel objet, est transformé en une apparition de *phantasia*. L'exemple par excellence de telles *phantasíai* « perceptives » est l'apparition à laquelle nous avons affaire dans l'attitude esthétique :

Ainsi lorsque nous considérons esthétiquement un beau paysage, et lorsque celui-ci et même tous les hommes, les maisons, les villages que nous voyons en faisant l'expérience en lui, « ont valeur » pour nous de simple *décor* [et Husserl de souligner dans une note qu'« on ne parlera pas ici de *ficta* »]. Certes, nous faisons l'expérience, mais nous ne sommes pas dans l'attitude de l'expérience, la réalité effective devient pour nous réalité effective comme si, devient pour nous « jeu », les objet (deviennent) apparence esthétique : de

<sup>17</sup> Husserl 2000 [1980], p. 79-80.

<sup>18</sup> Carlson 2015, p. 53 et Dufourcq 2011, p. 72.

simples objets-de-*phantasía*, quoique perceptifs (*perzeptiv*)<sup>19</sup>.

Il s'agit donc bel et bien des choses qu'on pourrait avoir comme objets d'une perception réelle et objectivante, mais qui sont ici présentifiées dans des apparitions de *phantasía* non positionnelles. Or, comme le souligne Husserl, il ne s'agit pas ici d'une image, dans le sens où l'apparition n'est pas une représentation de quelque chose d'absent, les éléments de cette apparition ne sont pas des *ficta* d'un *Bildobjekt*. C'est bien le paysage que nous voyons, en tant qu'il est beau, mais sans qu'on ait besoin d'une médiation qui passerait par un représentant et un représenté. Néanmoins, ce paysage n'apparaît pas en tant qu'objet d'une perception réelle, mais dans la *phantasía*<sup>20</sup>. La même chose peut être dite si l'on considère le cas d'une représentation théâtrale :

Dans une représentation théâtrale, nous vivons dans un monde-de-*phantasía* perceptive, nous avons des « images » dans l'unité en enchaînement d'une image, mais pas pour autant des images copies. [...] Les acteurs produisent une image, l'image d'un processus tragique, chacun [produit] l'image d'une personne agissante etc. Mais « image de » ne veut pas dire ici image-copie de. Ce qu'il faut en séparer ici, c'est : la figuration du comédien n'est pas non plus une figuration au sens où nous disons d'un objet-image (*Bildobjekt*) qu'un sujet-image (*Bildsujet*) se figure en lui. Ni le comédien, ni l'image qu'est pour nous sa prestation (figuration du comédien veut donc dire ici production d'une « image » au moyen de ses activités effectives, y compris celles de ses mouvements, de ses mimiques, de son « apparition » extérieure qui sont sa production) ne sont un objet-image (*Bildobjekt*) dans lequel un autre objet, un sujet-image (*Bildsujet*) effectif ou même fictif, se figure par image-copie<sup>21</sup>.

Malgré la terminologie vacillante de ce passage (attestée, en partie, par les guillemets), on comprend bien le propos de Husserl : quand nous assistons à une représentation théâtrale, l'acteur qui joue tel ou tel personnage n'est pas une image de ce personnage. Pour reprendre l'exemple de Husserl : c'est bien Richard III que nous voyons sur scène sans que le corps de l'acteur fonctionne comme un représentant (*Bildobjekt*) qui représenterait Richard III, et qui pourrait donc être identifié comme le représenté (*Bildsujet*). Toutefois, nous ne percevons pas Richard III en tant que personne réelle, nous n'hallucinons pas Richard III. Nous avons donc affaire à une aire intermédiaire entre le réel et l'imaginaire, si ce dernier doit être compris comme une présentification qui passe par la représentation et donc par la scission d'un représentant et d'un représenté. De même, quand

<sup>19</sup> Husserl 2000 [1980], p. 513.

<sup>20</sup> Pour une analyse plus détaillée, cf. Fazakas 2016.

<sup>21</sup> Husserl 2000 [1980], p. 515.

un paysage se transforme en paysage de *phantasía*, nous assistons à des *phantasíai* « perceptives » sans qu'aucune médiation imaginaire n'y ait lieu, à moins que cela soit après coup et par l'institution de l'intentionnalité imaginative qui résulterait dans une perte de l'apparition de *phantasía*. En effet, si je perçois l'*acteur* en tant qu'il est en train de représenter Richard III, cela veut dire que l'acteur joue mal ou que j'effectue une transposition architectonique de la *phantasía* pour porter mon regard à la façon dont ce personnage est figuré par le jeu théâtral (dans une attitude critique par exemple). Mais, encore une fois, porter le regard sur ce qui pourrait être institué comme une sorte de *Bildobjekt* barre immédiatement l'accès au vécu de *phantasía* et il nous reste seulement ce qui est la trace de celle-ci.

Nous avons donc affaire, au théâtre, mais en général dans l'art, qui, comme l'avait mis en relief Husserl, « est le domaine de la *phantasía* mise en forme, perceptive (*perzeptiv*) ou reproductive, intuitive, mais en partie aussi non intuitive<sup>22</sup> », à cette expérience singulière, voire même paradoxale, dans laquelle la *Wahrnehmung* du réel (le corps de l'acteur par exemple), reste inaccomplie pour donner lieu à la perception (*Perzeption*) d'une apparition de *phantasía*. Toutefois, et c'est ce qui est difficile à penser, cet inaccomplissement n'est pas à confondre avec la non-positionnalité du *Bildobjekt* dans la conscience d'image. Nous assistons plutôt, avec la *phantasía* « perceptive », « à un registre intermédiaire, transitionnel, entre la *phantasía* et l'imagination<sup>23</sup> ». Dans cet entre-deux il y a bien des éléments intuitifs de la *Wahrnehmung*, comme le corps physique du comédien qui « incarne » tel ou tel personnage, mais aussi, et tout d'abord, des éléments qui sont seulement perceptifs en *phantasía*. Or, il s'agit bel et bien d'un registre transitionnel parce que, d'une part, c'est une apparition du monde réel qui donne lieu à une telle perception (ou plutôt aperception) de *phantasía*, mais d'autre part, cela se passe sans que cette apparition se transforme en *fictum* perceptif, ou en d'autres termes, sans qu'ait lieu l'institution de l'intentionnalité imaginative et corrélativement la scission entre *Bildobjekt* et *Bildsujet*.

Une distinction fondamentale se dessine ainsi en filigrane, dans la terminologie de Husserl, entre la perception comme *Wahrnehmung* et la perception comme *Perzeption*, qui n'a pas échappé aux commentateurs<sup>24</sup>. En effet, la *Wahrnehmung* désigne la perception positionnelle et objectivante, tandis que la *Perzeption* est une perception en chair et en os de quelque chose qui ne doit pas forcément être donné comme présent, qui peut aussi être « absent » dans le sens où les apparitions de *phantasía* sont

<sup>22</sup> Husserl 2000 [1980], p. 486.

<sup>23</sup> Richir 2004, p. 503.

<sup>24</sup> Carlson 2015, p. 53-57, Dufourcq 2011, p. 73, Richir 2004, p. 503-504, Richir 2015, p. 115.

des apparitions d'un non-présent. Du coup il s'agit, avec la *Perzeption*, d'un rapport non objectivant et non positionnel à ce qui apparaît, sans que cette apparition soit pour autant une modification effectuée sur le fondement de la conscience perceptive positionnelle. En effet, il n'est pas nécessaire que nous percevions d'abord réellement le comédien pour percevoir ensuite Richard III en *phantasia*, mais nous voyons *immédiatement* Richard III.

Or, ce qui donne la force de l'interprétation richirienne des analyses que Husserl nous livre sur la *phantasia* perceptive et le jeu théâtral est d'un côté le fait d'avoir mis en évidence l'implication de la corporéité dans la *phantasia* et de l'autre côté, d'avoir procédé au rapprochement entre le jeu du comédien et le jeu enfantin, tel qu'il est décrit par Winnicott.

En effet, si l'on ne peut pas parler d'imagination (dans le sens où celle-ci implique toujours une représentation), dans le cas de l'illusion théâtrale, il faut également qu'on envisage le rôle de l'acteur sous un angle différent. Ce n'est pas seulement le spectateur qui n'a pas besoin d'imaginer le personnage joué par le comédien, mais c'est déjà le comédien qui, au lieu de figurer en image-copie un personnage, l'incarne. Il y a donc, insiste M. Richir, un rapport corporel (*leiblich*) entre, d'un côté le comédien et le personnage incarné, et de l'autre côté entre le comédien et les spectateurs : « D'une certaine façon les comédiens "empruntent" à la *Leiblichkeit* des personnages qu'ils incarnent respectivement, et c'est cette *Leiblichkeit* qui "passe", par la *phantasia*, au spectateur<sup>25</sup>. » Nous parvenons ainsi à un concept de la *phantasia* « perceptive » qui implique la mise en jeu de la corporéité et de quelque chose comme une *empathie* corporelle (*leiblich*), et qui permettra ainsi de parler du rapport intersubjectif en termes de *phantasia* « perceptive ». Mais avant d'y venir, soulignons encore, comme le fait M. Richir, qu'avec la *phantasia* « perceptive », nous sommes « au plus près de ce que Winnicott a pensé du jeu, et d'abord du jeu enfantin, c'est-à-dire de ce qu'il appelait les phénomènes (et l'espace) *transitionnels*<sup>26</sup> ».

Pour Winnicott les phénomènes transitionnels sont des phénomènes spécifiques d'une aire qui se situe entre la dimension primordiale proprement subjective de la vie du nourrisson et le monde réel extérieur. Winnicott part de la situation dans laquelle la mère et le nourrisson forment un tout concret et où, du point de vue du nouveau-né, la chair (*Leiblichkeit*) de la mère se confond avec le bébé même (et avec la partie de sa *Leiblichkeit* dont il peut déjà y avoir des kinesthèses) : « Au début, la mère, par une adaptation presque de 100%, permet au bébé d'avoir l'*illusion* que son sein à elle est une partie de lui, l'enfant<sup>27</sup>. » En d'autres mots, c'est comme si la

<sup>25</sup> Richir 2004, p. 505.

<sup>26</sup> Richir 2004, p. 507.

<sup>27</sup> Winnicott 1975, p. 44.

faim ressentie par le nourrisson (et accompagnée par les kinesthèses correspondantes) engendrait un objet charnel (le sein de la mère) et la satisfaction qui résultent du suçotement (accompagné, à son tour, par des kinesthèses qui forment ainsi une chaîne non interrompue avec celles qui accompagnent la faim). Et Winnicott de souligner que le sein de la mère ne se réfère pas seulement à une partie de son corps, au sein biologique, mais y inclut « toute la technique de maternage<sup>28</sup> ». En toute rigueur, il faut donc y inclure tout ce qui relève d'un rapport *leiblich* entre la mère et le nouveau-né, sans confondre le *Leib* de la mère avec un quelconque corps physique ou seulement biologique (ce qui correspondrait au *Körper* au sens husserlien).

L'aire transitionnelle s'installe au moment où la mère entreprend la tâche de désillusionner l'enfant et où la séparation commence à prendre place. Pour passer du phénomène entièrement subjectif du sein à l'aperception de l'objet réel, il ne suffit donc pas, pour Winnicott, de se référer à un principe de réalité qui fait obstacle à la satisfaction immédiate du désir, mais il décrit cette aire intermédiaire entre l'illusion subjective et la perception du réel. Dans les termes de Winnicott, il s'agit d'une « aire, allouée à l'enfant, qui se situe entre la créativité primaire et la perception objective basée sur l'épreuve de la réalité<sup>29</sup>. » Et corrélativement : « Les phénomènes transitionnels représentent les premiers stades d'utilisation de l'illusion sans laquelle l'être humain n'accorde aucun sens à l'idée d'une relation avec un objet, perçu par les autres comme extérieur à lui<sup>30</sup>. » Il est important de voir que ce que Winnicott appelle l'illusion est donc conçu par lui comme ce qui fait qu'il y a un sens de l'objet. L'aire transitionnelle est donc l'aire du sens proprement dit, dans la mesure où ce sens surgit là où un individu se rapporte à son environnement. En outre, l'aire transitionnelle implique déjà quelque chose comme l'intersubjectivité, dans la mesure où l'objet transitionnel est perçu *par les autres* comme extérieur au sujet.

Or, le premier objet transitionnel est le plus souvent un jouet, offert au nourrisson par la mère et qui commence à représenter la mère dans son absence. Cependant, si l'on suit la lecture richirienne de Winnicott, on peut dire qu'il ne s'agit pas ici, tout comme dans le jeu théâtral, d'une représentation imaginaire, mais on devrait plutôt parler d'une *phantasia* « perceptive »<sup>31</sup>. L'objet transitionnel, précisément en tant qu'il est *transitionnel*, n'est donc pas *wahrgenommen*, n'est pas posé par une conscience perceptive positionnelle et objectivante, mais est « perçu » en *phantasia* comme le sein – qui, insistons-y, est une partie de la *Leiblichkeit*

<sup>28</sup> Winnicott 1975, p. 44, en note en bas de page.

<sup>29</sup> Winnicott 1975, p. 44.

<sup>30</sup> Winnicott 1975, p. 44-45.

<sup>31</sup> Richir 2004, p. 509-513.

de la mère et non pas le sein biologique en tant que corps physique. Et c'est aussi dans ce sens que Winnicott peut affirmer qu'il est possible d'envisager la culture comme une sorte de prolongation de cette aire primordiale du jeu sans règles fixées, qui est l'aire transitionnelle entre la *phantasia* pure et le réel perceptif<sup>32</sup>. Et M. Richir de souligner à propos de cette aire de jeu sans règles que c'est aussi l'aire de l'institution du rapport à autrui, dans la mesure où la *phantasia* « perceptive » mise en jeu dans la « perception » d'un objet transitionnel perçoit une *Leiblichkeit* étrangère : « Dans la *phantasia* perceptive du sein, c'est la *phantasia* qui "expérience" le sein comme autre ici absolu, et l'objet transitionnel en est l'attestation phénoménologique<sup>33</sup>. » Nous pouvons donc affirmer que la *phantasia* « perceptive » se déploie dans une aire transitionnelle – une aire de jeu sans règles fixées – avant que soit instituée et posée la réalité effective d'un objet ; et *vice versa* que s'il y a une perception des phénomènes transitionnels, cela se passe nécessairement dans une aire de *phantasia* transitionnelle. Cependant, avant que l'on puisse appliquer les acquis de ces analyses au cas de l'échange des regards entre le nourrisson et la mère, il faut encore faire un bref détour par l'analyse du rôle de la *phantasia* et de l'imagination dans le rapport intersubjectif en général.

LE RAPPORT À AUTRUI EN TANT QUE MIMÉSIS ACTIVE, NON SPÉCULAIRE ET  
« DU DEDANS »

Nous avons vu que la *phantasia* « perceptive » permettait de penser l'institution du rapport à autrui dans le cas du nouveau-né, si l'on considère que l'aire transitionnelle est une aire de *phantasia* dans laquelle il n'y a pas encore de perception objectivante et positionnelle de ce qui y fait apparition. Il s'agit donc, avec la *phantasia* qui est elle-même transitionnelle, d'un rapport à la corporéité (*Leiblichkeit*) d'autrui, qui, dans le cas du nouveau-né, est la mère ou une partie de sa *Leiblichkeit* que l'on peut appeler « sein », mais qui implique déjà l'ici absolu non-figurable d'un *Leib* étranger. Nous pouvons, par là, poser la question de savoir s'il est possible d'élargir la *phantasia* « perceptive » pour tout rapport à autrui. Toutefois, en posant cette question, nous devons approfondir davantage la différence entre l'imagination et la *phantasia* du point de vue de l'intersubjectivité. Car, à l'instar du jeu pour M. Richir, le rapport qui passe par la *phantasia* « perceptive » est « doublement menacé, et par l'imaginaire et par le réel<sup>34</sup> ». En effet, la menace de l'imagination consiste dans le fait de réduire

<sup>32</sup> Winnicott 1975, p. 186-187.

<sup>33</sup> Richir 2004, p. 509-510. C'est nous qui soulignons.

<sup>34</sup> Richir 2004, p. 512.

la perception non positionnelle et non objectivante de la *phantasia* à une simple représentation fictive qui ferait que tout rapport à autrui serait seulement spéculaire et imaginaire. La menace du réel, elle, implique que dans la rencontre avec autrui nous ne nous rapportons pas à un autre être vivant, mais seulement à la « machine » de son corps biologique qui se réduirait ainsi à un simple dispositif mécanique sans vie et sans intériorité.

Le point focal de la problématique, comme Husserl l'a magistralement mis en évidence, est le phénomène de la chair, de la *Leiblichkeit* qui, comme on le sait, ne se réduit pas à un corps physique. À partir de cet angle de vue, la question se pose de la manière suivante : comment peut-on rendre compte du rapport à autrui sans devoir dire qu'on imagine autrui en percevant la partie figurée de son corps en tant que corps physique (projection), et sans éviter le problème en tombant dans un solipsisme qui confondrait autrui avec une « machine » biologique sans intériorité et sans « âme » en le réduisant à son *Körper*.

Nous retrouvons par là la question que l'on s'était déjà posée, avec Husserl, lors de nos considérations introductives, à savoir : peut-on rendre compte du rapport à autrui en mobilisant le concept de la *phantasia* et que doit-on entendre ici par *phantasia* ? Husserl se confronte à cette question dans ses manuscrits sur l'intersubjectivité et plus précisément dans les textes n° 10 et 11 de *Husserliana* XIII. Dans ces textes, il étudie les différents types de présentifications (*Vergegenwärtigungen*) pour en venir à la question du rapport du *moi* à autrui. Or, il souligne d'un côté que « *tout comme je suis présent (dabei) dans mon passé ou dans une fiction, je le suis de même dans la vie psychique (Seelenleben) d'autrui, que je me présentifie (vergegenwärtige) dans l'intropathie (Einfühlung)*<sup>35</sup>. » En effet, quand je me souviens de mon passé, le sujet pour qui les apparitions sont des apparitions c'est *moi*, je suis donc là, tout comme dans une fiction où, bien que je ne fusse jamais effectivement présent, j'apporte quand même ma corporéité, mon ici absolu à partir duquel se déploie le temps et l'espace de la fiction – même si cet ici absolu peut être plus ou moins flottant selon le degré d'accomplissement de la transposition architectonique de la *phantasia* en imagination. Cependant, Husserl ajoute immédiatement que dans le cas de l'intropathie, donc de l'*Einfühlung*, il ne s'agit pas d'une identification avec le sujet qui est représenté, comme dans le cas d'un souvenir dans lequel je m'identifie avec le sujet pour qui les apparitions apparaissent sous le mode d'avoir-été-présent ; mais l'on ne peut pas non plus parler d'un *conflit* – fût-il potentiel – entre l'apparition et le réel perceptif, comme dans le cas d'une imagination où l'on a affaire à une

---

<sup>35</sup> « *Genauso wie Ich in meiner Vergangenheit oder in einer Fiktion dabei bin, so im Seelenleben des Anderen, das ich mir in der Einfühlung vergegenwärtige* », Hua XIII, p. 319 (c'est Husserl qui souligne).

conscience d'image<sup>36</sup>. Comment suis-je donc présent dans la présentification de la vie psychique d'autrui ?

Partons d'un exemple concret que Husserl nous livre dans le texte n°10 et que M. Richir reprend dans *Phénoménologie en esquisses*<sup>37</sup>. Dans la rencontre d'autrui, je ne vois à proprement parler que la partie *Körper* de son *Leibkörper*. Ce corps peut être au repos ou en mouvement, mais quand je le vois, « un certain recouvrement, empiètement (*Überschiebung*) a lieu<sup>38</sup> » entre mon corps propre et celui de l'autre. « Si je vois une main étrangère, je sens ma main, si une main étrangère est en mouvement, cela me démange de mouvoir ma main, etc.<sup>39</sup> » L'autre corps, fût-il en repos, éveille donc des kinesthèses de mon corps, sans que je doive pour autant effectuer les mouvements accompagnés par ces kinesthèses avec mon *Leibkörper* empirique. En voyant un corps étranger, j'ai la sensation de mon propre corps qui, d'une certaine façon, répond à l'autre. Mais il ne s'agit pas là d'une représentation imaginaire, d'un effet miroir spéculaire. En effet, nous commençons à le voir, c'est par l'implication de ce que M. Richir appelle le *Phantasieleib*<sup>40</sup> que mon corps répond. Autrui, par sa présence, éveille en moi des kinesthèses de *phantasia*, sans qu'aucune image ne soit instituée entre nous. Mais il n'est pas nécessaire que j'imagine, que je me représente ou encore que j'effectue réellement les mouvements qui sont accompagnés par ces kinesthèses. C'est pour cette raison qu'il convient mieux, en toute rigueur, de parler d'une corporéité de *phantasia* (et non pas imaginaire), qui est le support de *phantasiai* « perceptives » circulant dans l'échange intersubjectif. Autrement dit, en accompagnant les mouvements de l'autre par des kinesthèses en *phantasia*, qui se déploient donc dans mon *Phantasieleib*, je perçois quelque chose comme sa présence sans aucun présent assignable. Il s'agit bel et bien d'un « non-présent d'autrui qui est cependant sa présence<sup>41</sup>. »

Or, comme nous l'avons déjà vu, ce non-présent qui est pourtant une présence renvoie déjà au domaine de la *phantasia*, et toute la difficulté qui se pose ici est de bien comprendre comment on peut parler d'une sorte d'imitation effectuée par mon corps vivant de celui de l'autre, sans y réintroduire une médiation imaginaire. C'est pour ce faire que M. Richir introduit le concept d'une « *mimésis* active non spéculaire et du dedans » :

---

<sup>36</sup> Husserl 1973, p. 320 (c'est nous qui traduisons).

<sup>37</sup> Husserl 1973, p. 311-312, tr. fr. Richir 2000, p. 145.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> Avec le concept de *Phantasieleib*, de la *chair-de-phantasia*, M. Richir reprend un terme employé par Husserl pour développer plus en avant le concept de la corporéité. Il s'agit d'un concept qui répond au fait que dans la *phantasia* il y a une présence charnelle (*leiblich*) qui n'est pourtant pas nécessairement liée au corps biologique.

<sup>41</sup> Richir 2000, p. 143.

s'il y a bel et bien, d'un *Leib* à l'autre *Leib*, *mimésis*, celle-ci, qui ne passe pas par l'image, et donc encore moins par l'image spéculaire, est une *mimésis* active du *Leib* pris à l'aperception de l'autre *Leib*, et pour être active, elle est « du dedans ». C'est de l'intérieur, et activement, que mon *Leib* est impliqué par l'autre *Leib*, et ce, parce que les mouvements de celui-ci sont compris de l'intérieur, immédiatement, sans constitution d'image et sans raisonnement<sup>42</sup>.

En effet, si l'on considérait le *Körper* d'autrui comme une sorte d'image ou un support de son *Leib* à partir duquel on pourrait imaginer ses kinesthèses ou son *Leib* en général, la présence d'autrui ne serait que fictive. Ce n'est pas à partir d'un *Körper* présent, qui servirait donc comme une sorte de support physique pour un *Bildobjekt*, qu'il y a *mimésis*. Ce n'est pas à partir des apparitions empiriques que j'imagine autrui ou que je mets, par projection, un *Leib* et des vécus dans la partie apparaissant empiriquement de son *Leibkörper*. Tout au contraire, dans la *mimésis* non spéculaire c'est bel et bien mon *Leib* qui est impliqué (fût-il même sans aucune implication du *Körper* empirique où il est ancré) et c'est du *Leib* de l'autre qu'il y a *mimésis*. En d'autres termes, s'il y a *mimésis* non spéculaire c'est entre deux *Phantasieleiber* qu'elle a lieu. Et c'est pour cette raison que cette *mimésis* ne peut être que « du dedans », sans passer par aucune extériorité médiatrice ou image spéculaire. Ou encore, quand je vois la main d'autrui et que je sens ma propre main, ce n'est pas parce que sa main est l'image de ma main que je la sens. Si, en voyant bouger la main d'autrui, cela me démange de mouvoir ma main, c'est parce qu'il y a un empiètement de nos deux *Phantasieleiber* qui rend possible la *mimésis* active et non spéculaire « du dedans ». Et le danger d'une transposition imaginaire est ici considérable, car avec la *phantasia* « perceptive », « j'épouse, en quelque sorte les mouvements et les rythmes de ce qui se passe en autrui ». Tandis que « la spécularisation, elle, passe par la figuration narcissique du *Leibkörper*<sup>43</sup> ».

Le rapport à autrui ne se réduit donc pas à un rapport à ce qui peut se présenter dans une perception et donc dans la figuration d'autrui. Il ne s'agit pas d'un rapport à ce qui est la partie visible de son *Leibkörper*, donc au corps physico-biologique, mais d'un rapport qui déploie sa propre aire de *phantasia* transitionnelle, et dans laquelle la *corporéité doit elle aussi être envisagée comme phantastique et transitionnelle*. Or, soulignons-le encore, la *mimésis* active et non spéculaire « du dedans » est très complexe dans la mesure où il ne s'agit pas seulement d'une circulation des *phantasiai* « perceptives » qui perçoivent des mouvements corporels du corps physico-

---

<sup>42</sup> Richir 2000, p. 145.

<sup>43</sup> Richir 2015, p. 102-103.

biologique, mais ces *phantasíai* « perçoivent » surtout des mouvements de la *Leiblichkeit* et donc aussi de l'affectivité. L'intropathie, en effet, permet aussi de « percevoir » quelque chose de la vie affective, de l'intériorité d'autrui et des sensations corporelles (*leiblich*) – positionnelles ou non positionnelles – qui accompagnent les mouvements de l'âme (*Gemütsbewegungen*).

Le fait que la rencontre ait lieu ou non dépend, en outre, largement de la présence de ceux qui y participent. En d'autres termes, pour qu'il y ait rencontre, il faut qu'il y ait une présence d'autrui qui se transforme, par ma présence en notre présence, où souvent l'on ne sait plus distinguer si une *phantasía* « perceptive » appartient à moi ou à l'autre. Ainsi, dans une discussion réussie, par exemple, je ne sais plus exactement où finissent mes idées et commencent celles d'autrui<sup>44</sup>. Dans des termes d'Henri Maldiney, on pourrait parler d'une telle présence en termes de « transpassibilité » et de « transpossibilité ». Le concept de la transpossibilité désigne *grosso modo* une possibilité qui est au-delà des possibilités actuellement ou potentiellement disponibles *pour* un sujet ou pour un *Dasein*. Il va de pair avec le concept de la transpassibilité, qui consiste en une ouverture « à ce dont nous ne sommes pas *a priori* passibles » donc au transpossible<sup>45</sup>. L'aire transitionnelle de la présence est donc une aire de transpassibilité dans laquelle circulent des *phantasíai* « perceptives » transpossibles, et c'est aussi en ce sens qu'il s'apparente à l'aire du jeu sans règles fixées où l'inopiné a toujours sa place. Cela est d'une importance capitale pour la relation entre le nourrisson et la mère où l'on voit un tel rapport dans son état inchoatif, et où le nouveau-né et la mère partagent une aire transitionnelle de *phantasía* et des *phantasíai* « perceptives » des sens et des affections qui ne peuvent pas clairement être attribuées à la mère ou au bébé, précisément parce qu'elles participent *d'abord* de l'aire transitionnelle. Néanmoins, si une telle présence transpassible fait défaut dans le rapport à autrui, ce rapport tend en conséquence à se réduire à une imitation spéculaire. Il n'y a alors plus de *phantasíai* « perceptives » qui circulent,

---

<sup>44</sup> Soulignons, en passant, que c'est une telle *mimésis* active qui rend possible tout enseignement qui fonctionne et où il ne s'agit pas seulement d'une transmission d'un système de codes vide. C'est en effet dans une aire transitionnelle que peuvent circuler des *phantasíai* « perceptives » qui rendent possible la transmission de la chose même, de la *Sache selbst* qui devient ainsi incorporée par celui qui apprend. De ce point de vue, la tâche de tout enseignant est extrêmement difficile, car c'est d'abord par sa présence qu'il enseigne. Et un tel rapport est à son tour aussi menacé par l'imaginaire qui fait que la *mimésis* devienne simple imitation, sans intropathie, et donc simplement spéculaire. Nous rejoignons par là l'intuition de Winnicott, selon laquelle la culture (dont fait partie l'enseignement) serait un élargissement de l'aire transitionnelle qui se déploie entre la mère et le nourrisson.

<sup>45</sup> Cf. Maldiney 2007, p. 263-308 et plus particulièrement la page 306.

mais seulement des effets miroir automatiques et spéculaires, de simples échanges de comportements codés<sup>46</sup>.

#### L'ÉCHANGE DES REGARDS

Nous voyons que le rapport à autrui, qui ne se réduit pas à un simple rapport imaginaire, passe par la *phantasia* « perceptive » dans une aire transitionnelle qui est aussi une aire de transpassibilité et de transpossibilité. Cette aire est cependant doublement menacée : par l'imagination, dans la mesure où le rapport à autrui peut devenir spéculaire ; et par le réel muet, dans la mesure où il n'y a plus de rencontre, mais seulement l'angoisse d'un solipsisme qui a affaire à des machines à se comporter sans âme et sans intériorité. La rencontre peut donc, à chaque instant, se transformer en malencontre. L'aire transitionnelle peut, à chaque instant, s'atmosphériser<sup>47</sup> dans une aire d'imagination ou de fantasme au sein de laquelle il n'y a plus de temps et d'espace pour le sens se faisant<sup>48</sup>. Elle peut aussi être rabattue sur le réel qui est simplement là dans sa disponibilité muette – à laquelle, nous l'avons déjà vu, l'être humain n'accorde aucun sens, sans l'utilisation de ce que Winnicott appelait « illusion »<sup>49</sup>. Nous proposons, en suivant M. Richir, de penser cette « illusion » comme une *phantasia* « perceptive » qui se distingue, en ce sens, de l'illusion que l'on pourrait qualifier de psychopathologique. Or, l'aire transitionnelle et les dangers de son évaporation ou de sa réduction s'attestent sous un mode inchoatif dans le rapport entre le nourrisson et la mère. C'est en effet le premier moment, dans le développement d'un individu, où s'institue l'aire transitionnelle et où la transpassibilité du nourrisson peut être éveillée. Elle peut toutefois être capturée dans un état de clivage qui barre l'accès aux *phantasiai* « perceptives ». De ce point de vue, il est donc extrêmement important de

---

<sup>46</sup> Tel serait, pour nous, l'erreur d'un behaviorisme dogmatique et réducteur, qui ne prend pas en compte la distinction capitale entre la *phantasia* et l'imagination, ni entre la *Perzeption* et la *Wahrnehmung*.

<sup>47</sup> Pour une analyse plus détaillée de l'atmosphérisation cf. le concept richirien du *Phantomleib*, Richir 2004, p. 325-425, Richir 2006, p. 283-285.

<sup>48</sup> Le lecteur intéressé se rapportera à l'analyse de cas présenté dans le chapitre « *Rêver, fantasmer, vivre* » de *Jeu et réalité* (Winnicott 1975, p. 65-83.). Ici Winnicott présente un cas de sa clinique qui est exemplaire pour comprendre le défaut de la temporalisation et de la spatialisation du sens dans les fantasmes. Il constate que quand sa patiente « fantasme, ce qui se passe se passe immédiatement, à ceci près que rien n'arrive » (Winnicott 1975, p. 67.). Or, si rien n'arrive, c'est précisément parce que le sens n'a pas du temps et de l'espace pour se faire. Ainsi, l'imaginaire du fantasme menace l'aire transitionnelle de la *phantasia* « perceptive » dans la mesure où le fantasme ne se passe en aucun temps et dans aucun espace et donc dans le fantasme rien n'arrive.

<sup>49</sup> Winnicott 1975, p. 44.

pouvoir rendre compte de la différence entre un rapport qui se passe par *mimésis* active et non spéculaire par des *phantasíai* « perceptives » et un rapport qui serait enfermé dans le spéculaire de l'imaginaire.

Nous voyons, par là, la complexité de la situation décrite par Winnicott et dans laquelle, dans ses termes, le visage de la mère fonctionne comme un « précurseur du miroir ». Cependant, il faut se garder de comprendre cet effet miroir comme quelque chose de spéculaire. Et si l'on regarde de plus près le texte de Winnicott, on se rend compte que ce n'était pas son propos :

Voici que maintenant, à un moment donné, le bébé regarde autour de lui. Peut-être un bébé au sein ne regarde-t-il pas le sein. Il est plus vraisemblable qu'il regarde le visage. Qu'est-ce que le bébé voit là ? [...] Généralement, ce qu'il voit, c'est lui-même. En d'autres termes, la mère regarde le bébé et *ce que son visage exprime est en relation directe avec ce qu'elle voit*<sup>50</sup>.

Il s'agit donc d'un échange de regards vivants, au sein duquel jouent des *phantasíai* « perceptives ». Il n'est pas nécessaire que le nourrisson s'imagine lui-même dans le visage de la mère, il s'y reconnaît immédiatement. Mais l'immédiateté de cette reconnaissance n'est pas l'immédiateté d'une fixation automatique d'une image de soi, comme dans le cas d'un miroir, qui est toujours spéculaire. Pour affiner l'analyse de cet échange de regards, nous pouvons encore une fois nous rapporter à une distinction conceptuelle faite par M. Richir.

En se rapportant à des analyses du regard que Husserl livre dans les *Ideen II*, M. Richir souligne que « le voir ne se voit pas voyant pas plus que l'intentionnalité ne s'intentionne intentionnant : le voir, tout comme l'imagination, est totalement invisible à lui-même, c'est-à-dire pour Husserl totalement illocalisé en lui-même par rapport au *Leib*<sup>51</sup>. » Le voir s'épuise donc dans le vu et ne se saisit pas en voyant. Le regard, au contraire, est une *phantasía* « perceptive » ouverte à d'autres *phantasíai* « perceptives » et par conséquent à un dédoublement réflexif. En d'autres termes, et cela est capital : le regard peut être réfléchi et peut se réfléchir, mais seulement dans la mesure où il est toujours et déjà dans une aire intersubjective, fût-elle la plus inchoative et tremblante possible<sup>52</sup>. « Le regardé peut s'inverser en

<sup>50</sup> Winnicott 1975, p. 205.

<sup>51</sup> Richir 2006, p. 283.

<sup>52</sup> En toute rigueur, il faudrait parler plutôt d'interfactivité que d'intersubjectivité dans la mesure où, pour M. Richir, « dans l'interfactivité transcendante, on est toujours dans l'échange des regards, à savoir dans des *phantasíai* perceptives qui s'entre-aperçoivent, au sein d'une *Leiblichkeit* qui n'est pas encore opacifiée dans des plages de *Körperlichkeit* – qui ne veut pas dire qu'il n'y aurait là que des fantômes » (Richir 2015, p. 244). Or, bien qu'on ait insisté sur l'implication de la corporéité dans le rapport à autrui, nous n'avons pas opéré, pour des raisons d'économie et pour ne pas compliquer davantage les choses,

regardant (alors que le vu ne peut s'inverser en voyant)<sup>53</sup>. » Dans l'échange des regards, c'est donc l'œil qui est vu, mais c'est le regard qui est regardé ; c'est seulement le regard d'autrui qui peut s'inverser en regardant, et qui du coup me regarde. Et il ne faut pas d'abord voir pour pouvoir regarder, il ne faut pas que le voir s'accomplisse et qu'on *imagine* à partir des yeux d'autrui son regard ; les yeux d'autrui ne servent pas comme des représentants ou comme *Bildobjekt* pour son regard qui serait un *Bildsujet*. Le voir se rapproche ainsi de la *Wahrnehmung*, tandis que le regard est une *Perzeption*.

Quand le bébé tourne son regard et se reconnaît dans le regard de sa mère qui, à son tour, reconnaît le nourrisson, il ne s'agit donc aucunement d'un effet miroir spéculaire, mais d'une réflexion qui est aussi éveil du regard du nourrisson. Là encore, les analyses de M. Richir sont très éclairantes : « c'est en étant "*eingefühlt*" que je deviens humain et donc capable d'*Einführung* d'autrui<sup>54</sup> », c'est en étant regardé par la mère que le regard du nourrisson s'éveille et qu'il se reconnaît. Et nous voyons par là que même si Winnicott admet l'influence de Lacan sur sa propre réflexion, la réalité décrite par les deux auteurs n'est pas du tout la même. En effet, quand un enfant se voit dans un miroir et s'identifie avec ce qu'il voit, il ne s'agit d'aucun éveil de son regard. On pourrait même dire qu'il ne regarde rien dans le miroir, mais se voit et est pris par l'image spéculaire. Et c'est bien la raison pour laquelle, comme Lacan le dit lui-même, il s'agit d'un « drame » de la formation d'une « identité aliénante » et d'une fixation de la corporéité vivante dans une image spéculaire d'un *Körper*<sup>55</sup>. Comme le souligne L. Spurling : « tandis que le stade de miroir pour Lacan est un drame de "*méconnaissance*", dans la version de Winnicott, l'enfant est *reconnu* par sa mère, et ainsi il arrive à se reconnaître lui-même<sup>56</sup>. » Et ce qui fait la différence, pour nous, entre méconnaissance et reconnaissance, entre malencontre et rencontre, c'est précisément la différence entre l'imaginaire spéculaire et la *phantasia* « perceptive » non spéculaire. Le regard de la mère est une *phantasia* « perceptive » de l'enfant qui éveille le

---

avec la distinction entre une *Leiblichkeit* qui est *complètement* désancrée de tout *Körper* et d'une *Leibkörperlichkeit* où cet ancrage a déjà eu lieu. Nous croyons que notre propos reste intelligible sans cette distinction, qui alourdirait davantage le discours, et c'est pour cette raison que nous parlons tout simplement d'intersubjectivité, comprise d'une manière générale comme rapport à autrui.

<sup>53</sup> Richir 2006, p. 286.

<sup>54</sup> Richir 2006, p. 294.

<sup>55</sup> Lacan 1999, p. 96.

<sup>56</sup> « [...] while the mirror stage for Lacan is a drama of '*méconnaissance*', Winnicott's version is one in which the infant is *recognized* by his mother, and thereby comes to recognize himself », Spurling 1991, p. 60-65.

regard de celui-ci, qui, à son tour, est une *phantasia* « percevant » le regard de la mère et se « percevant » dans ce regard.

Quand la présence de la mère fait défaut, bien qu'elle soit physiquement présente, la situation peut se transformer en malencontre. Winnicott rapporte une situation dans laquelle le visage de la mère devient figé et son regard se transforme en simple voir dans lequel le bébé ne peut plus se reconnaître. Il s'agit, dit Winnicott, d'un visage qui ne reflète rien d'autre que « la rigidité de ses propres défenses<sup>57</sup> ». Il s'agit donc d'un cas où il n'y a plus de place pour les *phantasíai* « perceptives » et où la reconnaissance bascule dans la méconnaissance parasitée par des simulacres et des projections.

Pour les nourrissons, une des conséquences les plus importantes d'une telle méconnaissance est que « leur propre capacité créative commence à s'atrophier<sup>58</sup> », ou en d'autres termes que l'aire transitionnelle de la *phantasia* devient de plus en plus étroite. Et Winnicott de souligner à propos de la créativité qu'« [i]l s'agit avant tout d'un mode créatif de perception qui donne à l'individu le sentiment que la vie vaut la peine d'être vécue<sup>59</sup> ». Il s'agit donc d'une créativité qui peut être expliquée par la *phantasia* « perceptive ». S'il y a un mode *créatif* de la perception, c'est parce que c'est en *phantasia* que l'on perçoit. Et, poursuit Winnicott, « ce qui s'oppose à un tel mode de perception, c'est une relation de complaisance soumise envers la réalité extérieure : le monde et tous ses éléments sont alors reconnus, mais seulement comme étant ce à quoi il faut s'ajuster et s'adapter<sup>60</sup> ». C'est donc le cas où la *phantasia* s'efface pour donner lieu à la perception objectivante et positionnelle qui se confronte à un réel résistant au pouvoir créatif du jeu.

Le rôle d'autrui, et tout d'abord de la mère dans le développement du nourrisson, est essentiel : s'il n'y a pas de réflexion mutuelle des regards dans l'échange des regards ou de reconnaissance portée par la *phantasia* perceptive, le monde devient pauvre en sens. Car la créativité est tout d'abord une recherche de sens, et une recherche d'une ipséité, mais qui se fait à même la perception. « Si cette créativité est réfléchie en miroir, mais *seulement si elle est réfléchie*, elle s'intègre à la personnalité individuelle et organisée et, en fin de compte, c'est cette créativité qui permet à l'individu d'être et d'être trouvé<sup>61</sup>. » C'est donc dans le rapport à autrui que se passe la reconnaissance primaire, qui est une reconnaissance en *phantasia* et qui est également une reconnaissance d'un sens se faisant et de la recherche de

---

<sup>57</sup> Winnicott 1975, p. 205.

<sup>58</sup> Winnicott 1975, p. 206.

<sup>59</sup> Winnicott 1975, p. 127.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> Winnicott 1975, p. 126.

l'ipséité du sens qui se fait. Winnicott résume ce développement du point de vue de l'enfant en trois phrases, correspondant aux trois moments de la reconnaissance :

Quand je regarde, on me voit, donc j'existe.  
Je peux alors me permettre de regarder et de voir.  
Je regarde alors créativement, et ce que j'aperçois (*aperception*), je le perçois également<sup>62</sup>.

L'échange des regards est donc une condition de possibilité de la recherche du sens du *soi et* du monde, et ainsi une condition de possibilité de l'ipséité du soi et de l'ipséité du sens se faisant. Si un tel échange a lieu, il se passe nécessairement dans une aire de *phantasia* transitionnelle et dans la mesure où cette aire n'est pas réduite ou atmosphérisée, mais continue à rester en fonction dans le rapport de l'individu à soi-même, aux autres et au monde, elle lui permettra d'avoir une liberté plus ou moins grande selon la créativité de sa manière de percevoir.

Nous avons vu que selon Winnicott le visage de la mère pouvait être conçu comme un précurseur du miroir dans le développement de l'individu. Cependant, en nous donnant la tâche de mettre en évidence le jeu entre le spéculaire et le non-spéculaire dans le rapport à autrui, nous sommes arrivés à la conclusion que même si Winnicott parle ici d'un miroir, il ne s'agit pas d'un rapport spéculaire du nourrisson à la mère, ni du nourrisson à soi-même. Nous avons également vu que pour comprendre la situation décrite par Winnicott, il ne suffisait pas de faire une distinction grossière entre le réel et l'imaginaire, entre la perception et l'imagination. Il faut, en effet, développer un langage qui puisse rendre compte de cette troisième aire, de l'aire transitionnelle où il n'y a pas encore de perception positionnelle et objectivante, ni d'imagination comprise comme représentation, mais où la perception se déploie sous un mode *créatif* par les *phantasiai* « perceptives ». Et s'il y a rencontre d'autrui, fût-elle dans sa forme la plus inchoative comme l'éveil du regard du nourrisson par la mère, ou dans une forme plus générale, cette rencontre déploie aussi son aire transitionnelle. C'est seulement une telle aire de *phantasia* qui permet qu'il y ait présence sans présent assignable de moi et d'autrui, et qui permet donc un rapport non spéculaire.

---

<sup>62</sup> Winnicott 1975, p. 209.

## BIBLIOGRAPHIE

- Carlson, S. 2015 : « *Phantasia* et imagination : perspectives phénoménologiques (Husserl, Sartre, Richir) ». *Eikasia*, n° 66, p. 17-58. <http://www.revistadefilosofia.org/66-01.pdf>
- Dufourcq, A. 2011: *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*, Dordrecht, Springer.
- Fazakas, I. 2016 : « Imagination et temporalisation chez Kant, Husserl et Richir », *Meta : Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*, 8/2, p. 502-521. [http://www.metajournal.org//articles\\_pdf/10-fazakas-meta-tehno-final.pdf](http://www.metajournal.org//articles_pdf/10-fazakas-meta-tehno-final.pdf)
- Husserl, E. 1980 : *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigung. Texte aus dem Nachlass (1898 – 1925)* (tr. fr. *Phantasia, conscience d'image, souvenir*. Kassis, R. et Pestereau, J.-F., Collection « Krisis », Grenoble, Millon, 2000).
- Husserl, E. 1973 : *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- Lacan, J. 1999 : *Ecrits I*. Collection « Points Essais », Paris, Le Seuil.
- Maldiney, H. 2007 : « De la transpassibilité », in *Penser l'homme et la folie*, Collection « Krisis », Grenoble, Millon.
- Richir, M. 2000 : *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*. Collection « Krisis », Grenoble, Millon.
- Richir, M. 2004 : *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Collection « Krisis », Grenoble, Millon.
- Richir, M. 2006 : *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Collection « Krisis », Grenoble, Millon.
- Richir, M. 2010 : *Variations sur le sublime et le soi*, Collection « Krisis », Grenoble, Millon.
- Richir, M. 2011 : *Sur le sublime et le soi. Variations II*, Collection « Mémoires des Annales de phénoménologie », Amiens, Association pour la promotion de la phénoménologie.
- Richir, M. 2014 : *De la négativité en phénoménologie*, Collection « Krisis », Grenoble, Millon.
- Richir, M. 2015 : *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Collection « Krisis », Grenoble, Millon.
- Schnell, A. 2011 : *Le sens se faisant*, Bruxelles, Editions Ousia.
- Spurling, L. 1991: « Winnicott and the Mother's Face », *Winnicott Studies*, n° 6, p. 60-65.
- Winnicott, D.W. 1975 : *Jeu et réalité* (tr. Monod, C. et J.-B. Pontalis). Collection « folio/essais », Paris, Gallimard.

**La notion d'existential symbolique chez Marc Richir :  
Vers un nouveau réalisme phénoménologique en psychopathologie.**

JOËLLE MESNIL

*Telle est en fait l'énigme de notre incarnation : nous n'accédons à nous-mêmes, comme hommes, que parce que notre être-au-monde est dérobé quelque part au monde, ou parce que nous nous instituons, dans notre dimension humaine, dans une existentialité qui n'est pas existentialité de monde – et c'est en ce sens que nous nous séparons radicalement tant de l'œuvre husserlienne que de l'œuvre heideggérienne<sup>1</sup>.*

*Telle est donc notre découverte qu'à côté des existentiels spécifiquement phénoménologiques, qui s'incarnent dans la transcendance des essences concrètes des phénomènes-de-monde, il y a des existentiels symboliques, c'est-à-dire spécifiquement anthropologiques, et dont un autre caractère important est, rappelons-le, d'échapper à la temporalisation du langage et d'être repris dans l'automatisme de répétition<sup>2</sup>.*

*Tout ne peut pas être phénoménologique, sinon on ne le discernerait même pas<sup>3</sup>.*

INTRODUCTION

De ses premiers textes jusqu'aux derniers, Marc Richir a régulièrement interrogé la psychopathologie. Il s'est référé à la psychanalyse, Freud bien sûr, mais aussi à Serge Leclaire, Jean Laplanche, Jacques Lacan, puis de plus en plus à D.W. Winnicott, davantage qu'aux grands textes de la psychiatrie phénoménologique<sup>4</sup>. Ce privilège accordé par un phénoménologue à la psychanalyse plutôt qu'à la psychiatrie phénoménologique est suffisamment inhabituel pour qu'on le souligne.

---

<sup>1</sup> M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*, Millon, Grenoble, 1988, p. 83.

<sup>2</sup> M. Richir, *ibid.*, p. 43.

<sup>3</sup> M. Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble, Millon, 2015, p. 39.

<sup>4</sup> Ses lectures de Ludwig Binswanger sont un cas particulier puisque le psychiatre phénoménologue était également psychanalyste, ce dont témoigne sa correspondance régulière avec Freud.

Mais la singularité de la relation que Richir a entretenue aux textes psychanalytiques tient aussi au fait que ne se contentant pas de s'y référer en quelque sorte de l'extérieur, il a lui-même proposé une élaboration de la constitution même de la subjectivité et de ses ratés, élaboration qui prend certes appui sur des pensées déjà existantes, en premier lieu celle de Freud, mais en s'en écartant sur des points essentiels. Quand il a malgré tout interrogé un psychiatre phénoménologue, Binswanger, cela a été en mettant en question certains des présupposés heideggériens qui sous-tendent la *Daseinsanalyse*. Là encore, la psychanalyse était présente en sous-main puisqu'il s'agissait de réintroduire la dimension du soupçon dans une pensée qui semblait l'ignorer.

L'originalité de la relation de Richir à la psychopathologie se caractérise par plusieurs apports là encore inhabituels : une conception particulière de la lecture des grands textes de la tradition, un approfondissement de la notion de construction phénoménologique, une orientation « réaliste » de la phénoménologie bien particulière elle aussi puisqu'elle ne s'appuie plus sur une ontologie, une nouvelle conception du transcendantal désormais associé à la notion de virtuel, et enfin, une conception hétérocentrique de la naissance tant de l'inconscient « symbolique » que de la pulsion et du moi. On peut diviser l'histoire des relations de Richir à la psychopathologie en deux grandes périodes par rapport auxquelles les *Méditations phénoménologiques* constitueraient une charnière. Il y a d'autres partitions possibles, pour traiter d'autres problèmes, mais c'est celle-ci que nous retenons pour l'approche de la notion de « réalisme » psychopathologique.

C'est dans le cours des années 1980 que Richir fait les découvertes qui vont requérir notre attention, plus particulièrement celle des existentiels symboliques. Dès lors, muni de ce levier tout nouveau, Richir réinterroge minutieusement non seulement les textes de Freud, mais aussi ceux de Lacan ainsi que ceux de Merleau-Ponty ou encore de Henri Maldiney. Pourtant dans les années qui suivent cette découverte dont les effets se font sentir plus particulièrement jusqu'aux *Méditations phénoménologiques*, les références à l'inconscient de Freud et de Lacan, cet inconscient dont Richir dit que c'est celui de la psychanalyse (afin de ne pas le confondre avec l'inconscient phénoménologique) et qu'il qualifie de « symbolique », se font peu à peu moins fréquentes et ne semblent plus occuper une position stratégique dans la pensée du philosophe. On constate même qu'elles disparaissent quasiment, du moins sous une forme explicite, à partir du moment où le phénoménologue se réfère au psychiatre et psychanalyste anglais D.W. Winnicott qui a quant à lui presque complètement ignoré Lacan, ce qui n'est pas anodin quand on sait qu'après s'y être référé très positivement, Richir s'en est massivement détourné pour en arriver à un véritable rejet. En 2004, dans le troisième chapitre de *Phantasia*,

*imagination, affectivité* intitulé : « Les psychopathologies comme révélateurs de l'anthropologie phénoménologique », il ne sera plus qu'exceptionnellement question de l'inconscient « freudien » et les notions si éclairantes à notre avis de signifiant « lacanien », d'inconscient « symbolique » et d'« existentiel symbolique » cesseront bel et bien de jouer explicitement un rôle d'axe organisateur dans la pensée du philosophe.

C'est très précisément dans ces textes richiriens des années 1980 où la référence à l'analyse de Sergueï Pankejeff, « l'homme aux loups », est récurrente que la notion d'existentiel symbolique, que l'on ne trouve nulle part ailleurs que chez Richir, apparaît pour s'inscrire dans un contexte qui en met clairement en évidence la nécessité tant pour l'étude des mécanismes mis en jeu dans la constitution même du symptôme psychopathologique que dans la cure. On verra qu'« existentiel », pour Richir, ne se limite plus à la notion heideggerienne d'être-au-monde ; il est selon l'auteur de *Phénoménologie et institution symbolique* des existentiels qui orientent la pathologie, qui font sortir du monde et qui sont précisément des existentiels non pas phénoménologiques, mais symboliques dont Richir précise lui-même, insistons sur ce point, que c'est sa découverte propre :

Telle est donc notre découverte qu'à côté des *existentiels* spécifiquement phénoménologiques, qui s'incarnent dans la transcendance des essences concrètes des phénomènes-de-monde, il y a des existentiels symboliques, c'est-à-dire *spécifiquement anthropologiques*, et dont un autre caractère important est, rappelons-le, d'échapper à la temporalisation du langage et d'être repris *dans l'automatisme de répétition*<sup>5</sup>.

Cette découverte a pour conséquence une approche des pathologies « psychiques »<sup>6</sup> ou « mentales » qui contraste avec les autres lectures phénoménologiques de Freud aussi bien passées (par exemple celle de Merleau-Ponty) que contemporaines, auxquelles Richir reproche de méconnaître une existentialité *symbolique*, celle qui selon lui fait l'objet de l'investigation psychanalytique. Mais ce qui est remarquable, c'est que la notion d'existentialité symbolique, l'objet même de la psychanalyse, semble avoir été manqué même par des psychanalystes.

L'idée qui oriente le présent travail est que les textes dans lesquels ces notions étaient organisatrices, plus particulièrement celle d'existentiel symbolique, offraient et offrent encore non seulement aux philosophes, mais aussi aux psychanalystes, aux psychiatres et aux psychologues une très

---

<sup>5</sup> M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, Millon, 1988, p. 43.

<sup>6</sup> Nous reprenons ici les guillemets auxquels recourt Richir lui-même du fait que ces pathologies manquent précisément de ce que l'on pourrait appeler « psychisation » ou « mentalisation ».

riche matière qu'il serait dommage de laisser en friche sous prétexte que leur concepteur lui-même semble l'avoir reléguée au second plan.

Dans un premier temps, nous examinerons quelques exemples de textes phénoménologiques consacrés à la psychanalyse afin d'y faire apparaître une ligne interprétative que l'on pourrait dire classique et pour montrer en quoi Richir s'en écarte sur des points essentiels. Nous lirons alors des textes dans lesquels Richir a lui-même effectué une lecture critique de telles entreprises. Enfin, nous montrerons quelles sont les caractéristiques de la notion richirienne *d'existential symbolique* qui en font à nos yeux une clef indispensable à la construction d'une théorie psychopathologique conséquente.

#### L'« ATTENTION FLOTTANTE », PARADIGME POUR L'ANTHROPOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Dès la fin des années 1960, le philosophe questionne le *corpus* Freudien et y trouve une méthode dans laquelle il voit une sorte de modèle pour la phénoménologie elle-même. Dans un article qu'il publie en 1969<sup>7</sup>, il se pose la question de savoir comment éviter que l'interprétation ne trouve que « ce qu'elle veut trouver » quand elle aborde un texte qu'il soit d'ailleurs philosophique ou non, comment échapper aux contraintes de la tradition, comment éviter de « se précipiter sur les thèses avouées d'une pensée » en restant attentif à son mouvement et soucieux *de son impensé*. C'est à partir de cette question qu'il convoque la méthode psychanalytique. Si l'on veut éviter une lecture dogmatique il faut, dit-il :

[...] aborder le texte avec une « attention librement flottante » [qui doit] s'abstenir de privilégier telle ou telle thèse, considérer *a priori* que toute assertion possède la même valeur. [...] Il ne s'agit pas de substituer une grille conceptuelle à une autre, la grille de la théorie psychanalytique à la grille de la théorie métaphysique traditionnelle. Il s'agit au contraire de s'efforcer de n'appliquer aucune grille aux textes, de s'abstenir de les « figer » en thèses et en concepts que l'on puisse référer à un cadre théorique préétabli<sup>8</sup>.

Si Richir met en œuvre, dans sa lecture elle-même des textes psychanalytiques, la méthode freudienne de l'attention « librement flottante », c'est qu'il a toujours vu dans la psychanalyse un véritable paradigme pour la phénoménologie et plus précisément pour l'anthropologie phénoménologique. Quinze ans plus tard, en 1983, dans les

<sup>7</sup> M. Richir, « Prolégomènes à une théorie de la lecture », *Textures* 5, 1969, 35-53.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 41.

*Recherches phénoménologiques*, il écrira encore : « L'anthropologie phénoménologique aura à reprendre très soigneusement les matériaux de l'observation psychanalytique<sup>9</sup>. » De son point de vue, l'un des moments nécessaires de l'anthropologie phénoménologique « doit être une lecture phénoménologique de Freud ». Il pose à nouveau explicitement la question de ce que pourrait être « une lecture phénoménologique de l'œuvre de Freud<sup>10</sup> ». À la fin des années 1980, Richir nous livrera une série de textes dans lesquels l'analyse du corpus freudien devient extrêmement détaillée. Le récit freudien de la névrose infantile de *l'homme aux loups* en particulier est interrogé presque mot à mot. La polarité phénoménologique/symbolique et le zigzag phénoménologique qui fait passer de l'un à l'autre, plus particulièrement du langage phénoménologique à la langue (symbolique) et inversement, sont alors mobilisés dans une lecture critique du compte rendu freudien d'un moment précis de cette analyse, dit « l'épisode avec Groucha ».

La méthode propre à l'eidétique transcendantale trouvera encore chez l'auteur de *Phénomènes, temps et êtres* dans l'analyse un modèle : « S'il devait y avoir une méthode propre à l'eidétique transcendantale, elle serait à concevoir comme la généralisation, au champ phénoménologique, de certains traits de la méthode psychanalytique en tant qu'"appliquée" au champ "psychologique"<sup>11</sup> ». Les guillemets sont hautement significatifs en ce que ce dont il s'agit relève bien davantage de l'implication. Cette méthode sera encore au cœur d'une nouvelle lecture des associations de l'homme aux loups dans l'article le plus éclairant que Richir ait jamais publié sur l'interaction de la phénoménologie et de la psychanalyse : « Merleau-Ponty : un tout nouveau rapport à la psychanalyse »<sup>12</sup>, paru en 1989.

Il faut encore noter que ce n'est pas pour leur donner le statut d'exemple ou d'illustration d'une théorie que le philosophe se penche sur les cas cliniques qu'il découvre dans ses lectures ; ces cas cliniques constituent au contraire un point d'ancrage de sa réflexion. C'est ainsi que dans les *Méditations phénoménologiques*, il peut écrire : « Chaque cas concret de psychose doit, en principe, être l'occasion d'étudier les rapports architectoniques complexes du langage phénoménologique et de la "langue" [...], l'analyse ne peut procéder autrement qu'en passant de l'un à l'autre dans une démarche "en zigzag"<sup>13</sup> ».

---

<sup>9</sup> M. Richir, *Recherches phénoménologiques (IV, V)*, Bruxelles, Ousia, p. 241-242.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>11</sup> *Phénomènes, temps et êtres*, p. 277.

<sup>12</sup> Marc Richir, « Merleau-Ponty : un tout nouveau rapport à la psychanalyse », in *Cahiers de Philosophie* n° 7, Actualités de Merleau-Ponty, Lille III, mai 1989, p. 155-187.

<sup>13</sup> M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, Millon, 1992, p. 368.

Richir voit dans le manque de distinction des existentiels symboliques et phénoménologiques lors de l'écoute du patient par son thérapeute une origine possible de certains échecs thérapeutiques alors même que chez les analystes et les phénoménologues qui ont tenté de nouer entre eux un dialogue dans une volonté de conciliation et de réduction de leurs antagonismes, la distinction de ces deux registres a presque toujours été manquée.

Richir n'a pas quant à lui tenté d'arrondir les angles. Il a plutôt accentué les caractères irréductibles des inconscients phénoménologique et symbolique et il a recherché non un parallèle et une conciliation entre des interprétations ou des conceptions à première vue divergentes, mais une authentique articulation, qui plus est, non pas des théories, mais des choses-mêmes. De son point de vue, tant la psychanalyse que la phénoménologie ont buté sur des obstacles qu'elles ne pouvaient franchir en raison d'une confusion de registres architectoniques. Au-delà de la psychanalyse qui, dit-il, a échoué au seuil des psychoses, et de la psychiatrie phénoménologique qui leur a accordé la plus grande attention, mais en mettant en œuvre une démarche exclusive de compréhension du monde du malade, Richir tente de concevoir une troisième voie, jusqu'alors impensée : « Si la psychanalyse à partir de Freud a le plus souvent péché par excès de théorisation, par une tendance irrésistible à l'« explication », la psychiatrie phénoménologique a sans doute péché par défaut<sup>14</sup> ». Il ne s'agira pas du point de vue du philosophe de parvenir à concevoir une approche des pathologies mentales qui soit à même de combiner explication et compréhension. Non, la troisième voie qu'ouvre Richir excédera toute tentative de conciliation ou de voie moyenne.

L'esprit critique de Richir ne cesse de l'amener à mettre en question les positions des auteurs pour lesquels il a la plus grande admiration. Quand il interroge les penseurs qui ont lu Freud avant lui : Merleau-Ponty, Lacan, Maldiney, mais aussi Binswanger, ce qui est remarquable, là encore, c'est son style de lecture qui correspond exactement à la « théorie » dont il exposait les caractéristiques dans son texte de jeunesse : lecture en zigzag à plusieurs niveaux, mais avant tout entre les mots employés et ce qu'il peut ressentir de ce que l'auteur cherche à dire, ou plus radicalement de la « chose même » qui cherche à se dire (en termes classiques, on aurait tendance à dire entre la lettre et l'esprit, mais ce n'est pas exactement la même chose dans la mesure où la partition lettre/esprit concerne le plus souvent une pensée thématifiée). Quand il s'interroge sur les relations de la phénoménologie et de la psychanalyse que ce soit en comparant Freud et

---

<sup>14</sup> M. Richir, « Phénoménologie et psychiatrie », in *Études phénoménologiques* n° 15, Ousia, 1992, p. 82.

Husserl, Freud et Heidegger, ou encore Merleau-Ponty et Lacan, le philosophe n'hésite jamais à relever ce qui lui paraît constituer une erreur architectonique. En cela aussi son point de vue contraste avec tout ce qui s'est fait avant lui.

#### LECTURES PHÉNOMÉNOLOGIQUES TRADITIONNELLES DE FREUD

On peut situer le travail de Richir concernant la psychopathologie dans une longue tradition de tentatives d'articulation de la phénoménologie et de la psychanalyse dont le célèbre colloque organisé par Henri Ey en 1961 à Bonneval serait à la fois le point de départ et peut-être le temps le plus fort. En pleine période structuraliste, des philosophes comme M. Merleau-Ponty, P. Ricœur, A. De Waelhens, et des psychiatres et/ou psychanalystes comme A. Green, S. Leclaire, J. Laplanche et J. Lacan, ont pu dialoguer. Comme cela a été remarqué, les phénoménologues n'ont pas emporté la conviction des psychanalystes, mais on a moins dit que l'inverse était également vrai. Bonneval a échoué à déplacer de façon durable la *frontière* entre une phénoménologie dévolue à l'étude de la conscience et une psychanalyse qui se consacre à l'inconscient, notamment dans ses rapports au langage. Les psychanalystes qui tentaient de dialoguer avec les phénoménologues avaient tout suivi l'enseignement de Lacan lui-même présent. Cette frontière qui repose sur un malentendu fondamental semble renaître chaque fois qu'elle est ébranlée. Le colloque *Phénoménologie Psychiatrie Psychanalyse* dirigé par Fédida en 1985<sup>15</sup>, puis une Décade de Cerisy en 1989<sup>16</sup> montrent la vanité d'une telle partition, mais ne changent pas durablement les choses. Il est remarquable que les philosophes phénoménologues se soient très peu référés à ces rencontres où pourtant des questions essentielles avaient été soulevées, et d'abord celle des rapports de l'inconscient et du langage.

---

<sup>15</sup> Fédida observait alors : « [alors] que la référence de la psychiatrie à la phénoménologie paraît s'être, de nos jours, estompée sinon évanouie et que la rencontre de Bonneval semble déjà loin derrière nous, on pouvait en effet tenir pour une gageure de soustraire la question contemporaine de la psychiatrie de l'influence grandissante des neurosciences – et cela au profit d'une nouvelle mise au jour des fondements anthropologiques de sa phénoménologie clinique », Pierre Fédida, « Présentation », in Pierre Fédida (dir.), *Phénoménologie Psychiatrie Psychanalyse* (G.R.E.U.P.P., 1986), 7-8. Colloque international qui s'est tenu à Paris du 22 au 24 novembre 1985 sur *Phénoménologie Psychiatrie Psychanalyse*, organisé par le Centre de Recherches en Psychanalyse et Psychopathologie de l'Université Paris 7. Le colloque avait été organisé par Roland Kuhn, Henri Maldiney, Jacques Schotte, Arthur Tatossian, Claude Van Reeth et Pierre Fédida.

<sup>16</sup> *Psychiatrie et existence*, Décade de Cerisy, 1989, Grenoble, Millon, 1991.

En ce sens, si l'on peut situer Richir dans une tradition d'interrogation phénoménologique de la psychanalyse, il faut bien voir à quel point, pourquoi et en quoi il s'en démarque. Il s'en démarque comme on va le voir d'une part parce qu'il n'oppose plus phénoménologie et psychanalyse comme conscient et inconscient, mais il n'oppose pas non plus avant tout deux disciplines pour tenter de les combiner l'une avec l'autre de l'extérieur. Il articule au sein d'un *même regard* une vue sur l'inconscient tant phénoménologique que symbolique (dans ses termes), et une vue sur la conscience qui permet de comprendre en quoi consiste une pathologie « psychique » (psychique par défaut donc). Afin de bien prendre la mesure de la singularité de sa démarche, il n'était donc pas inutile de revenir sur la façon dont d'autres philosophes phénoménologues ont conçu leur rapport à la psychanalyse et en particulier à Freud. Les points précis sur lesquels Richir diverge très franchement n'en apparaîtront que plus clairement.

#### LES RELATIONS DE LA PSYCHANALYSE ET DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE : ÉTUDE DE DEUX EXEMPLES, F. DASTUR ET R. BERNET

Quelle a été la démarche la plus courante chez les philosophes phénoménologues qui ont essayé de détecter des homologues entre les concepts psychanalytiques et phénoménologiques ? Ils ont opté pour la voie du parallélisme entre les deux approches et ils ont tenté d'établir des équivalences entre des concepts phénoménologiques et des concepts freudiens<sup>17</sup>. On notera également qu'il est extrêmement rare que ces philosophes aient étudié un texte précis de Freud ou de Lacan. Il est même fréquent qu'ils se réfèrent aux textes les plus dogmatiques de Freud, ceux qui vont dès lors eux-mêmes servir de base à une lecture non pas critique, mais elle aussi dogmatique. C'est ainsi qu'il est souvent question de « freudisme », ce qui pose problème. En effet, quand on sait à quel point la pensée de Freud a évolué entre les tout premiers textes de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle et sa mort, il est contestable de recourir à une notion aussi générale. Il y a plusieurs Freud, avec certes une ligne de fond relativement constante, mais qui hélas ne correspond justement pas à ce qui a été retenu le plus souvent. Les phénoménologues se réfèrent volontiers aux textes où Freud

---

<sup>17</sup> C'est ainsi que Beaune considère que l'*époque* « n'est pas, semble-t-il si éloignée du lapsus, du rêve, peut-être du refoulement qu'on le penserait », in Jean-Claude Beaune (dir.) *Phénoménologie et psychanalyse. Étranges relations*, Champ Vallon, 1998. Rien que ces quelques lignes sont très problématiques tant elles sont vagues ; quant à l'expression « le ça et d'autres pulsions », elle est tout simplement absurde puisque le ça étant le lieu même du pulsionnel, on ne voit pas comment il pourrait être mis en coordination avec d'« autres » pulsions.

se fait l'historien de sa propre pensée, de même qu'aux textes les plus spéculatifs. Les textes cliniques sont trop souvent ignorés.

C'est à titre d'exemple de cette orientation que certains textes de la philosophe Françoise Dastur et de Rudolf Bernet seront interrogés. La confrontation « paralléliste » de la psychanalyse et de la phénoménologie peut se faire de plusieurs façons selon les auteurs auxquels on se réfère : Merleau-Ponty/Freud, Merleau-Ponty/Lacan, la lecture de F. Dastur confrontera pour sa part Heidegger et Freud, Bernet quant à lui comparera d'une part Husserl et Freud, d'autre part Merleau-Ponty et Lacan. On notera que ces lectures phénoménologiques de Freud, tout en prenant appui sur Husserl ou sur Heidegger, se situent clairement dans la ligne ouverte par G. Politzer dès 1928 dans sa *Critique des fondements de la psychologie*<sup>18</sup>.

Dans son texte « Phénoménologie et métapsychologie », le point de vue de Françoise Dastur<sup>1</sup>, représentatif d'une tendance générale se caractérise par trois traits essentiels : le refus de l'inconscient dynamique et l'acceptation de l'inconscient à condition qu'il soit uniquement descriptif, le refus de la conception freudienne de l'origine de pathologies psychiques en termes de causalité (mécanicisme), et corollairement, l'exigence de compréhension (opposée à l'explication) dans toute démarche psychothérapeutique. Examinons chacune de ces caractéristiques en détail.

La philosophe regrette que chez Freud, « le terme d'inconscient, d'adjectif, est devenu un substantif, qu'il a été hypostasié sous la forme d'un objet réellement existant... » Ces remarques appellent déjà plusieurs questions : s'agit-il d'hypostase ? Le passage de l'adjectif au substantif signifie-t-il toujours l'affirmation d'un objet consistant ? Et est-il légitime dans une perspective freudienne d'accepter la notion d'inconscient à condition de le limiter au descriptif ? L'idée d'un inconscient « uniquement descriptif, *c'est-à-dire phénoménologique*<sup>19</sup> » n'est-elle pas elle-même surprenante quand on sait que dès le début des années 1930, Fink et Husserl, quand ils découvrent le concept de construction phénoménologique ne limitent plus la méthode phénoménologique à la description parce qu'il y a des « choses » auxquelles on n'a aucun accès direct<sup>20</sup>. Sont en outre de nouveau mis en question le « mécanicisme », le « naturalisme » freudien et l'idée de « forces abstraites postulées derrière les phénomènes. » Il faut savoir que le refus d'un inconscient consistant, loin d'être l'apanage des

<sup>18</sup> G. Politzer, *Critique des fondements de la psychologie*, Paris, PUF, 1928 [je souligne].

<sup>19</sup> F. Dastur, « Phénoménologie et métapsychologie », in Jean-Claude Beaune (dir.) *Phénoménologie et psychanalyse. Étranges relations*, Champ Vallon, 1998, p. 281.

<sup>20</sup> E. Husserl : « Les constructions phénoménologiques sont nécessaires partout où l'objet d'étude ne se donne pas de lui-même, par exemple dans les constructions où l'étude porte sur l'esprit de l'enfant, ou sur la mort », in D. Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink*, Springer-Science, 1976, p. 141.

phénoménologiques (pas tous d'ailleurs, on le verra) est partagé par certains psychanalystes ! Certes, aucun psychanalyste ne réduira l'inconscient à son versant descriptif, en revanche, tout un courant psychanalytique se réclamant de Derrida conçoit l'inconscient comme inconsistant et l'effet d'une pure construction de l'analyste<sup>21</sup>. Si l'on tient compte du fait que le problème de la « nature » de l'inconscient « freudien » reste largement non élucidé et sujet à controverse, *même pour les psychanalystes*, il devient difficile de parler d'inconscient psychanalytique en général, mais même déjà d'inconscient freudien. Notons que lorsque Richir emploie ces expressions, c'est toujours en distinguant dans les textes freudiens deux registres ; il y a pour le philosophe un inconscient freudien avec lequel Freud lui-même perd parfois le contact ; inconscient freudien signifie alors chez Richir, l'inconscient que *visait* Freud et pas forcément celui qu'il a thématiqué. Si certains analystes contemporains ne voient dans l'inconscient qu'un concept opératoire, pour d'autres, il a bien une existence intrinsèque et relativement indépendante, que l'on y ait accès ou pas, mais alors son « ontologie » demeure insaisissable. Peut-être parce que l'inconscient ne relève pas d'une ontologie, sans pour autant être rien ? Quoi donc alors ? C'est sur ce point, on le verra, que Richir ouvre des pistes jusqu'ici largement inexplorées.

Les positions de F. Dastur appellent plusieurs autres remarques : est-ce Freud qui est « mécaniciste » ou bien le phénomène qu'il étudie qui met en jeu des mécanismes ? Est-ce précisément parce qu'il est un « corps étranger interne » pour reprendre l'expression apparue dans les *Études sur l'hystérie*, c'est-à-dire « une sorte de chose », même si on ne sait pas trop ce qu'est cette « chose », sauf qu'elle ne se « présente » jamais qu'en négatif, que l'inconscient de Freud *ne peut pas* être descriptif ?

Le postulat de l'inconscient est inventé pour satisfaire à un projet de modèle épistémologique entièrement relatif aux catégories d'objectivité et de causalité ; il faut à Freud inventer l'inconscient pour supprimer les lacunes dans les connexions causales [...]. Le postulat est l'explicabilité de part en part du psychique, dans lequel expliquer et comprendre sont identifiés<sup>22</sup>.

S'agit-il pour Freud de combler des lacunes *théoriques* ou bien de proposer une conception de la cure qui permette de reconnaître l'effectivité de lacunes bien « réelles » si l'on peut dire (c'est-à-dire qui produisent des effets très concrets dans la vie du patient alors même qu'elles ne se

---

<sup>21</sup> Cf: « Constructions spéculatives et “constructions” phénoménologiques dans l'espace de la psychothérapie : Pour une critique de la notion de “construction” en analyse à partir de l'exemple de Serge Viderman », in *Annales de Phénoménologie*, n° 14, 2015.

<sup>22</sup> « Phénoménologie et métapsychologie », *op. cit.*, p. 274.

« présentent » jamais qu'en négatif), et dans la cure de les remplacer par autre chose qui fera échapper à l'engrenage de la répétition ? C'est bien, dans les termes de Richir – nous y reviendrons – parce qu'il y a des lacunes *effectives* dans la phénoménalisation en langage, des lacunes productrices d'effets ou, comme il le dira plus tard, d'influence (terme qu'il reprend à la seconde physique quantique), que l'inconscient ne peut être décrit. On ne peut pas décrire un élément purement négatif. C'est aussi parce qu'il y a ces lacunes dans un phénomène de langage que la lecture ou l'écoute du psychanalyste doivent se situer à plusieurs niveaux à la fois.

La question des lacunes que la philosophe soulève ensuite est d'une extrême importance. On la trouvera aussi chez Richir, mais dans un contexte indissociable de ce que le philosophe en vient à désigner de l'expression de « mécanisme symbolique de déclenchement<sup>23</sup> ».

Dans l'optique qui lui est propre, Françoise Dastur ne peut que refuser l'affirmation de Freud selon laquelle « c'est le refoulé qui est le prototype de l'inconscient<sup>24</sup> ». Il n'est pas innocent que la philosophe situe cette proposition dans un texte de Freud datant de 1923. En effet, elle se réfère ici à un texte où l'auteur se fait l'historien de sa propre pensée. Non seulement Freud n'a cessé de changer de position sur cette question, mais lorsqu'il adopte un discours second sur sa propre pensée, il thématise fortement ce qui sur des dizaines d'années s'est mis en place par tâtonnements, mises en question, doutes, revirements, mais toujours *initialement* dans le contexte de thérapies effectives. Contrairement à une idée reçue, on peut penser que ces changements sont liés non pas tant aux aléas de la vie de Freud<sup>25</sup>, qu'à une *nécessité structurelle* de sa pensée.

---

<sup>23</sup> Expression dérivée de la notion empruntée à K. Lorentz de « mécanisme innés de déclenchements ».

<sup>24</sup> F. Dastur situe par erreur cette affirmation dans la seconde topique. Certes, *Le moi et le ça* d'où est tirée la proposition qu'elle cite date de 1923 et de ce fait paraît s'inscrire dans la seconde topique. Pourtant c'était la proposition qui s'affirmait le plus radicalement dans la première ! La phrase que cite la philosophe « ce qui est refoulé est pour nous le prototype de l'inconscient » s'insère dans une partie de son texte où Freud fait une sorte de récapitulatif de tout ce qu'il a déjà maintes fois dit sur l'inconscient. Cette remarque ne représente qu'un moment et une partie de sa conception ; à tel point que Freud ajoute : « mais les recherches psychanalytiques ultérieures ont montré que ces distinctions [il vient d'évoquer conscient-préconscient-conscient] étaient elles aussi insuffisantes », et enfin, cette phrase décisive, car elle témoigne de la distinction chez Freud lui-même de deux inconscients : « Nous sommes amenés à reconnaître que l'inconscient ne coïncide pas avec les éléments refoulés. Il reste vrai que tout ce qui est refoulé est inconscient, mais il y a des éléments qui sont inconscients sans être refoulés. »

<sup>25</sup> On a pu dire ainsi que la découverte de la pulsion de mort était liée aux deuils dans la vie de Freud à la guerre... Que de tels événements aient pu avoir un rôle déclencheur est possible ; il n'en reste pas moins que l'essentiel n'était certainement pas là car toute pensée obéit à ses contraintes propres.

L'idée d'un inconscient refoulé apparaît dans des textes très précoces de Freud, par exemple dans ceux qui sont réunis en français dans le volume « La naissance de la psychanalyse ». Comme Jean Laplanche l'a souligné, l'inconscient comme refoulé est de moins en moins présent à partir de la seconde topique. En 1923, il n'apparaît plus guère que comme autoréférence à une conception ancienne. À partir des années 1920, Freud en vient à écrire que « tout ce qui est conscient était d'abord inconscient » ; il n'est plus question alors d'inconscient refoulé ; mais de quel inconscient parle-t-il alors ? Peut-être pas du « sien » ! La phrase devient tout-à-fait cohérente si c'est de l'inconscient phénoménologique qu'il s'agit. Castoriadis a bien montré dans *L'institution imaginaire de la société*, texte auquel Richir s'est à plusieurs reprises référé positivement, le double mouvement freudien de découverte et de recouvrement de la dimension de ce que lui, Castoriadis, appelle *l'imagination radicale* et qui paraît bien être mise en œuvre, on le verra, dans la phénoménalisation hors langage telle que la conçoit Richir et qui relève de l'inconscient phénoménologique. Mais il est tout aussi vrai que Freud a recouvert sa découverte d'un inconscient refoulé qui n'est justement pas celui dont parle Castoriadis. Si l'inconscient phénoménologique est là de toute éternité, l'inconscient que Freud découvre, « le sien » si l'on peut dire, est créé dans le cours d'une vie humaine tout comme la pulsion... et aussi comme le moi, ce que Richir montre clairement plus particulièrement dans *Phénoménologie et institution symbolique* notamment dans les deux chapitres consacrés à Fichte.

F. Dastur se propose quant à elle de confronter phénoménologie et métapsychologie comme Analytique heideggérienne du *Dasein* et analyse freudienne de la *psychè*, c'est-à-dire que, dit-elle, on a d'un côté les existentiels, et de l'autre la pulsion et « l'appareil théorique causaliste freudien, en tant qu'il s'oppose à la compréhension phénoménologique<sup>26</sup>. » Il est vrai que les existentiels, dans une optique heideggérienne orthodoxe, se situent en effet uniquement du côté de l'être-au-monde et de la compréhension, mais une nouvelle question s'impose : ce qui caractérise en propre la pathologie, « mentale », « psychique »<sup>27</sup>, peut-il être à strictement parler *compris* ? C'est peut-être l'un des principaux problèmes que pose l'approche existentielle des pathologies mentales : la volonté d'aborder sur le mode de la compréhension ce qui, peut-être, *princiellement* ne peut l'être. C'est ici que la notion richirienne d'existential symbolique prend toute son importance, car précisément, on le verra plus loin, l'existential symbolique, ne peut *princiellement* faire l'objet d'une compréhension.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>27</sup> Comment les appeler dès lors que l'on pense que si ces pathologies sont « mentales » ou « psychiques », c'est par défaut ?

On notera encore que la philosophe prend appui, pour mener à bien sa propre lecture de Freud, sur l'*Introduction à la médecine psychosomatique*<sup>28</sup> de M. Boss dont on sait qu'il a toujours refusé la psychanalyse et en particulier la métapsychologie freudienne. Un des lecteurs les plus attentifs de Freud, Laplanche, dont on verra à quel point sa lecture de Freud est proche de celle de Richir, a lui aussi proposé une lecture des textes de la *Métapsychologie*, en particulier de celui qui concerne la notion de pulsion<sup>29</sup>, mais c'était pour montrer que l'essentiel de Freud, ou plutôt de ce qui est de son point de vue freudien chez Freud, n'était pas dans ces textes de 1915, mais dans les tout premiers textes où la référence à la pratique est constamment présente.

On observe bel et bien dans cette interprétation de F. Dastur, à la fois heideggerienne et typiquement post-politzérienne, de la pensée de Freud un problème de confusion de niveaux, de registres, bref d'architectonique. C'est pour la même raison que l'inconscient n'est *pas* descriptif, qu'il n'est ni une hypostase, ni une non-chose, mais « *quelque chose* » quand même, et qui agit alors même qu'il n'a pas d'ontologie propre, qu'il ne peut faire l'objet d'une compréhension et être approché au moyen d'une herméneutique.

Pourtant, la question que pose F. Dastur : « N'est-il pas possible cependant de découvrir dans le freudisme un "noyau phénoménologique", et même d'y voir une véritable herméneutique ?<sup>30</sup> » mérite un examen attentif. Même si on s'écarte de l'essentiel de son interprétation, la question de la philosophe peut appeler une réponse positive. Il est en effet possible de déceler dans les textes freudiens une dimension phénoménologique, mais on l'a vu, c'est à condition que l'on se réfère non pas à l'inconscient en tant que refoulé, le seul, répétons-le, typiquement freudien, mais à ce que Freud a désigné comme l'ombilic du rêve, inanalysable, et qui de l'avis même de Richir correspondrait plutôt à ce qu'il nomme « inconscient phénoménologique ». Par ailleurs, il est vrai que l'on trouve dans certains textes de Freud (et non dans un « freudisme » général inventé pour les besoins de la cause) un *style* véritablement phénoménologique, c'est-à-dire un style qui intègre, dans la pratique de sa pensée même, le zigzag entre thématisé et non thématisé. La lecture et l'écoute en zigzag qui n'imposerait pas aux textes ni à la parole du patient une grille préétablie que préconisait le jeune Richir apparaît ainsi clairement dans un texte où Freud tente de décrire ce qui se passe dans le cours de l'élaboration de la théorie

---

<sup>28</sup> M. Boss, *Introduction à la médecine psychosomatique*, Paris, PUF, Bibliothèque de Psychanalyse et de Psychologie Clinique, 1959.

<sup>29</sup> S. Freud, *Pulsions et destins des pulsions*, 1915, in *Œuvres complètes*, Psychanalyse, vol. XIII, 1914-1915, nouvelle traduction dirigée par J. Laplanche, Paris, PUF, 1988, p. 165.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 282.

psychanalytique tant qu'elle reste en prise sur la clinique. C'est curieusement, presque paradoxalement, à la lecture de l'introduction rédigée par Freud pour le texte qu'il consacre dans la *Métapsychologie* au concept de pulsion que l'on peut prendre pleinement la mesure d'un style aux accents quasiment husserliens. Il vaut la peine d'être longuement cité :

Nous avons souvent entendu soutenir l'exigence selon laquelle une science doit être édiflée sur des concepts fondamentaux clairs et strictement définis. En réalité, aucune science, pas même les plus exactes, ne commence par de telles définitions. Le véritable début de l'activité scientifique consiste bien plutôt dans la description de phénomènes, qui sont alors ensuite groupés, ordonnés et intégrés dans des ensembles. Dans la description déjà, on ne peut éviter d'appliquer au matériel certaines idées abstraites que l'on puise ici ou là, certainement pas seulement dans l'expérience nouvelle. De telles idées – les concepts fondamentaux ultérieurs de la science – sont, dans l'élaboration future du matériau, encore plus indispensables. Elles doivent comporter d'abord une certaine mesure d'indétermination ; il ne peut être question de cerner clairement leur contenu. Aussi longtemps qu'elles se trouvent dans cet état, on se met d'accord sur leur signification en renvoyant de façon répétée au matériel de l'expérience auquel elles semblent être empruntées, mais qui, en réalité, leur est soumis. Elles ont donc, en toute rigueur, le caractère de conventions, encore que tout dépende du fait qu'elles ne sont tout de même pas choisies arbitrairement, mais au contraire se trouvent déterminées par des relations significatives au matériau empirique, relations qu'on croit deviner avant même de pouvoir en prendre connaissance et en faire la démonstration. Ce n'est qu'après une exploration plus approfondie du domaine phénoménal en question, que l'on peut aussi en saisir plus strictement les concepts fondamentaux scientifiques et les modifier progressivement pour les rendre, dans une large mesure, utilisables et en même temps exempts de toute contradiction. C'est alors qu'il peut être temps de les enfermer dans des définitions. Mais le progrès de la connaissance ne souffre pas non plus une rigidité des définitions. Comme l'exemple de la physique l'enseigne<sup>31</sup>.

C'est peut-être là le texte le plus phénoménologique que Freud ait jamais écrit alors même qu'il vient en introduction d'un texte qui n'est justement pas clinique. Il ne s'y réfère pas directement à sa pratique de thérapeute, mais à sa pratique de l'élaboration de la pensée psychanalytique. Un tel texte témoigne du fait que la méthode de Freud, la façon dont il a fait ses découvertes consiste en un aller-retour constant entre la pratique et la théorie, et qu'en ce sens ses constructions ne sont pas toutes spéculatives même si certaines le sont indéniablement. La question du point d'appui et de la nécessité de se déplacer constamment d'un niveau thématique à un autre

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 165.

qui ne l'est pas et que Richir pose déjà dans les « Prolégomènes à une théorie de la lecture », Freud se l'était lui-même posée !

L'idée d'un noyau phénoménologique dans la pensée de Freud n'est donc pas à rejeter, mais il est alors nécessaire de bien situer ce noyau : sur le plan thématique dans ce qui n'est pas typiquement freudien chez Freud, d'autre part dans son *style* d'interrogation. De plus, ce noyau phénoménologique sera plus husserlien que heideggérien.

On verra que pour Richir, concevoir la phénoménologie comme herméneutique, revient à méconnaître autant la phénoménologie que la psychanalyse qui ni l'une ni l'autre ne peuvent, dans ce qu'elles ont de radical, être conçues comme herméneutiques<sup>32</sup>. Telle est en tout cas l'idée que Richir défendra, tout comme le grand psychiatre phénoménologue A. Tatossian, mais aussi, on le verra Jean Laplanche. Même P. Ricœur à Bonneval reconnaissait que la phénoménologie manque l'inconscient freudien, « n'en donnant qu'une compréhension à la limite d'elle-même<sup>33</sup> ».

Si l'on reprend l'ensemble de ce qui précède, on peut retenir en premier lieu ce qui semble être une inadéquation de la pensée heideggérienne à l'approche de la pathologie mentale. Là encore, il est remarquable que les lectures des textes freudiens les plus concordantes avec celle de Richir soient celles d'un psychanalyste, J. Laplanche, et celle du psychiatre phénoménologue, A. Tatossian, avec lequel Richir a d'ailleurs eu l'occasion de dialoguer. L'auteur de la monumentale *Phénoménologie des psychoses*<sup>34</sup> considère ainsi que « le comprendre (*Verstehen*) heideggérien est tel que la notion même d'incompréhensibilité devient caduque. En tant qu'existential, le comprendre est constitutif de la Présence humaine qui ne peut pas ne pas comprendre ce qu'elle rencontre parce qu'elle baigne dans une 'complicité préréflexive' avec lui<sup>35</sup> ». C'est dire qu'il n'y a pas à strictement parler d'incompréhension et d'incompréhensibilité possible dans l'analytique existentielle. « Dans l'optique heideggérienne [...], l'être humain individuel se comprend à partir de son monde. » Or, tranche Tatossian : « L'inconscient n'a pas de monde et ne se comprend pas à partir de son

---

<sup>32</sup> On sait que J. Lacan, mais aussi J. Laplanche ont refusé l'assimilation de la psychanalyse à une herméneutique précisément parce que l'inconscient est en décalage radical par rapport au conscient. Ricœur cernait lui-même les limites de l'herméneutique quand il s'agissait de psychanalyse. C'est la position que Richir adopte de la façon la plus radicale.

<sup>33</sup> A. Tatossian, « La phénoménologie existentielle et l'inconscient. Un point de vue psychiatrique. », Colloque de Tbilissi, 1979, in *The Unconscious. Nature, Functions, Methods of study*, vol.1, Tbilissi, Metsniereba, 1978, disponible en ligne (NB : texte sans pagination).

<sup>34</sup> A. Tatossian, *Phénoménologie des psychoses*, Congrès de psychiatrie et de neurologie de langue française (LXXVIIe session, Angers, 25 juin - 30 juin 1979), Paris-New York-Barcelone-Milan, Masson, 1979.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 170.

monde<sup>36</sup> ». Notons sur ce point que l'auteur de la *Phénoménologie des psychoses* rejoint A. Juranville qui dans son ouvrage sur *Lacan et la philosophie*, qualifie l'inconscient d'« immonde »<sup>37</sup>. « L'essence de l'homme repose sur l'être-au-monde<sup>38</sup> ». Voilà une affirmation que n'emporte pas l'adhésion de Richir ni de Tatossian. Pour eux, cet être-au-monde est toujours marqué par des zones de retrait radical, absolument hors monde. Tatossian conclut : « Il n'est pas certain que l'inconscient freudien sorte indemne de son élucidation existentielle<sup>39</sup> ».

Richir, quant à lui, a considéré que Heidegger n'a jamais visé que les existentiels phénoménologiques, tout en les manquant puisqu'il aurait (comme d'ailleurs parfois Husserl) certes visé des existentiels phénoménologiques, mais n'aurait en définitive atteint que des existentiels symboliques, au mieux des horizons symboliques de sens. Il semble bien que l'analyse existentielle comporte un défaut fondamental : n'avoir pas saisi la spécificité des existentiels qui sont en jeu dans la pathologie psychique, mais aussi, on le verra et il convient de le souligner, dans la constitution même de la subjectivité humaine. Richir écrit ainsi :

La faiblesse de *Sein und Zeit*, et en un sens, de toute la pensée heideggérienne (comme, *a fortiori* la faiblesse de la pensée husserlienne), est de n'avoir compris qu'un seul type d'existential – l'existential phénoménologique (et chez Husserl : la *Sinngebung* phénoménologique). Cela se monnaie, chez Heidegger, par la croyance que l'explication phénoménologique des structures de l'existence humaine concrète va dévoiler sans reste la phénoménalité du *Dasein* humain, et chez Husserl, dans la pointe ultime de sa recherche au sein de la *Krisis*, par la croyance que la *Lebenswelt* est purement phénoménologique et pas déjà marquée par l'empreinte de l'instituant symbolique<sup>40</sup>.

Une observation revient tout au long de *Phénoménologie et institution symbolique* :

Nous reconnaissons en effet, tant dans la problématique husserlienne de la *Sinngebung* (la donation de sens qu'il y a dans l'intentionnalité) que dans la problématique heideggérienne du *sens de l'être* (de la vérité de l'être) le

---

<sup>36</sup> « La phénoménologie existentielle et l'inconscient. Un point de vue psychiatrique », *op. cit.*

<sup>37</sup> A. Juranville, *La philosophie de Lacan*, Paris, PUF, 1984.

<sup>38</sup> « Lettre sur l'humanisme », tr. fr. par R. Munier, in *Questions III et IV*, Gallimard, Paris, 1976, p. 111.

<sup>39</sup> A. Tatossian, « La phénoménologie existentielle et l'inconscient. Un point de vue psychiatrique », *op. cit.*

<sup>40</sup> M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*, *op. cit.*, p. 43-44.

recouvrement non maîtrisé, car non pensé comme tel, de l'existentialité phénoménologique et de l'existentialité symbolique<sup>41</sup>.

Il est remarquable que même un phénoménologue comme Maldiney qui a consacré une grande partie de son œuvre à la psychopathologie et en particulier à la psychose, et qui a justement proposé une lecture que l'on peut qualifier de heideggérienne de Freud, suscite chez Richir les mêmes objections. Maldiney lui-même, notamment dans l'article « Comprendre »<sup>42</sup> n'aurait pas échappé à la confusion du *sens phénoménologique*, qui est lié à « la transcendance de monde qu'il y a dans les essences concrètes et sauvages des phénomènes-de-monde », et du sens que Richir nomme « sens *symbolique*, qui ne peut trouver son origine que dans l'institution symbolique, en l'occurrence dans la manière singulière qu'a le sujet d'entrer dans l'ordre ou l'institution symboliques<sup>43</sup> ». Maldiney méconnaît ainsi « ce genre particulier de non-sens dont s'occupe l'investigation psychanalytique<sup>44</sup> ». Retenons cette expression de « la manière singulière qu'a le sujet d'entrer dans l'ordre ou l'institution symboliques », c'est peut-être la définition la plus simple et la plus parlante de ce qu'est un existentiel *symbolique*.

Les lectures heideggériennes de Freud ne sont pas les seules à méconnaître les existentiels symboliques ; on peut repérer la même méconnaissance chez des auteurs qui se réfèrent davantage à Husserl, par exemple R. Bernet.

L'auteur de *La vie du sujet* considère que « [l]e concept freudien d'inconscient "descriptif" correspond [...] exactement à la détermination husserlienne de l'apparition du présentifié<sup>45</sup> ». Quoique l'on pense de cette correspondance, il n'en reste pas moins que rapprocher l'inconscient descriptif de Freud et la détermination husserlienne de l'imagination est problématique ici puisque l'inconscient « descriptif » de Freud, on l'a dit, n'est pas freudien. Mais Bernet va plus loin en incluant justement l'inconscient dynamique dans sa tentative de rapprochement des concepts husserliens et freudiens : « La détermination husserlienne de la relation entre imagination et perception peut aussi servir de point de départ pour une investigation phénoménologique du concept "dynamique" de l'inconscient freudien<sup>46</sup> ». Bernet fait alors allusion au conflit que Husserl relève entre

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>42</sup> H. Maldiney, « Comprendre », in Henry Maldiney, *Regard, parole, espace*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1973, p. 27-86.

<sup>43</sup> M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*, *op. cit.*, p. 42.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>45</sup> R. Bernet, « L'analyse husserlienne de l'imagination », in *Alter* 4, 1996, p. 58.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 61.

imagination et perception. Pourtant, le conflit freudien entre conscient et inconscient y est bel et bien irréductible. Bernet considère encore que l'imagination *refoule* la perception, mais l'usage du terme refoulement est ici équivoque, car le refoulement freudien est d'une autre nature que celui dont parle Husserl. Le refoulement freudien se situe en effet à un autre niveau architectonique que l'*epochè*.

C'est une constante chez nombre de phénoménologues : accueillir Freud à condition de n'en retenir que ce qui ne le caractérise pas en propre, c'est-à-dire à condition d'évacuer l'irréductible, comme cela apparaîtra à nouveau quand Bernet proposera un autre parallèle, cette fois entre Merleau-Ponty et Lacan. Il tente plus précisément de réduire le *fossé* entre Lacan et Merleau-Ponty en établissant une homologie entre le « système de la langue » chez le psychanalyste et la « chair du monde » chez le philosophe : dans les deux cas, dit-il, on a une entité qui préexiste au sujet et qui est anonyme<sup>47</sup> :

Si Lacan insiste sur le fait que le sujet du désir et son objet sont l'effet du système de la langue, cela n'est pas sans rappeler que pour Merleau-Ponty aussi le sujet percevant et les choses perçues acquièrent leur signification en participant de la chair du monde. Ce monde est un cadre symbolique anonyme qui appartient à tous et à personne, tout comme le code linguistique<sup>48</sup>.

Pourtant, là encore, ne s'agit-il pas là de deux anonymats, et de deux préexistences complètement hétérogènes, *phénoménologique* et *symbolique* dans les termes de Richir ? Dénivelés l'un par rapport à l'autre en sorte que, pour reprendre les mots de Félix Duportail<sup>49</sup> comparant lui aussi Merleau-Ponty et Lacan : « la voie du parallélisme n'est pas la bonne » ? Et elle n'est pas la bonne parce que les deux « choses » qu'il s'agit de rapprocher ne se situent pas, en termes richiriens, au même registre architectonique. Il n'y a qu'une chose à la fois, et l'une entre en scène quand l'autre en sort.

L'étude de ces deux exemples, celui de F. Dastur et celui de R. Bernet, font apparaître que les lectures phénoménologiques de Freud, mais aussi de Lacan à partir de concepts husserliens ou heideggériens comportent parfois des ambiguïtés et souvent des erreurs qui sont liées à des confusions de registres architectoniques. Richir quant à lui ne s'appuie ni sur Husserl ni sur Heidegger pour élaborer la notion qui lui est propre d'existential

---

<sup>47</sup> R. Bernet, « Délire et réalité dans la psychose », in *Recherches phénoménologiques*, n° 15, 1992, p. 25-54.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>49</sup> G. F. Duportail, « La question du parallélisme entre phénoménologie et psychanalyse », in G. F. Duportail, *Psychanalyse et phénoménologie : questions et enjeux*, Savoir et clinique 7, 2006, p. 163-174.

symbolique ; il établit en revanche un dialogue avec la pensée de Merleau-Ponty, mais là encore ce sera pour en nuancer fortement, voire pour en contester certains aspects.

#### RICHIR, MERLEAU-PONTY, FREUD ET LA PSYCHANALYSE

Si Richir a lui-même livré une lecture critique de certains textes de Merleau-Ponty où l'auteur de *Le visible et l'invisible* lui-même interroge Freud, il l'a fait, dit-il, « en allant un peu au-delà de ce que Merleau-Ponty eut lui-même le temps de penser, mais *non pas*, nous voudrions le montrer, *contre* ce qu'il s'efforçait de penser<sup>50</sup> ».

Tout d'abord, on notera que Richir examine la notion d'existential propre à Merleau-Ponty dans sa différence, mais aussi son homologie, avec celle de Heidegger : « Sans qu'il puisse se réduire à son sens heideggérien (caractère d'être du *Dasein* qu'est l'étant humain), l'existential de Merleau-Ponty s'en rapproche néanmoins en ce qu'il met en jeu une sorte de rapport ek-statique de la chair du corps et de la chair du monde<sup>51</sup> ». Ce que Richir va mettre en évidence c'est que ce rapport ek-statique, en jeu dans tout existential, est fort différent selon que cet existential soit dans ses termes symbolique ou phénoménologique. En effet, le rapport ek-statique de la chair du corps et de la chair du monde est toujours en jeu dans un existential, mais dans le cas de l'existential *symbolique*, l'ek-stase se fait sur le mode d'une fermeture et non plus d'une ouverture. Cette différence est évidemment cruciale pour la psychopathologie.

Dans une « note de travail » (de février 1959 et intitulée *Weltlichkeit du Geist*) publiée par C. Lefort en annexe dans *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty aurait eu le mérite, selon Richir, « d'avoir aperçu la notion difficile, et neuve, de sédimentation existentielle ». Ces sédimentations invisibles sont, précise Richir, des sédimentations de *sens*, (« le sens sédimenté de toutes nos expériences volontaires et involontaires » de Merleau-Ponty), et non de significations ou de signifiants. Elles sont donc des *Wesen* sauvages en tant qu'existenciaux incarnés et il s'agit de sédimentations phénoménologiques et non pas symboliques. La notion de sédimentation existentielle pourrait surprendre dans la mesure où « sédimentation » évoque dans une ligne de pensée husserlienne quelque chose de statique et de fixé alors qu'« existential » évoque chez Heidegger une ouverture. Elle est pourtant fondée dès lors que l'on considère que les sédimentations dont il

---

<sup>50</sup> M. Richir, *Phénomène temps et êtres*, p. 94-95.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 92.

est question le sont, répétons-le, de *sens* et non de *signification*. C'est un point sur lequel Richir s'est longuement expliqué.

Certaines affirmations de Merleau-Ponty retiennent plus particulièrement l'attention de Richir : « l'existential est inconscient, est même l'inconscient » et encore : « [q]u'est-ce que l'inconscient ? Ce qui fonctionne comme pivot, existentiel, et en ce sens, est et n'est pas perçu » (VI, 243). La question se pose alors à Richir « du rapport qu'il peut y avoir entre cet "inconscient" et l'inconscient freudien, celui de la psychanalyse ». Il se reporte alors à un résumé de cours contemporain de *Le visible et l'invisible* où Merleau-Ponty évoque clairement « l'inconscient de refoulement » en lequel il voit une « formation secondaire » par rapport à l'inconscient auquel il a quant à lui accordé la plus grande attention et qui lui est antérieure. On peut voir dans cette formation « secondaire » la préfiguration de ce que Richir pensera comme inconscient symbolique, mais Merleau-Ponty ne développe pas cette notion pour elle-même et surtout, il ne la mobilise pas toujours dans ses analyses concrètes de textes de Freud, ce qui fait dire à Richir<sup>52</sup> que si Merleau-Ponty a été sensible à la dimension phénoménologique de l'inconscient dans sa lecture de « L'homme aux loups », s'il a bien repéré dans les associations du patient de Freud des existentiels phénoménologiques, il a parfois situé dans le registre phénoménologique ce qui relevait du registre symbolique. Il toucherait ainsi quelque chose que pourtant il manquerait. Se référant également à la notion d'« historicité sauvage » chez Merleau-Ponty, Richir se demande ainsi :

Ce à quoi touche Merleau-Ponty n'est-il pas la fixation sélective, dans l'inconscient *symbolique*, de *Wesen* sauvages ou de « grappes » de *Wesen* sauvages par « investissements » ou plutôt, comme nous le disions dans *Phénoménologie et institution symbolique*, par « marquages » signifiants ? En ce sens, que nous pensons être le bon du point de vue architectonique, il y aurait bien pour ainsi dire coextensivité immédiate entre la sédimentation existentielle par marquages signifiants des *Wesen* sauvages et l'inconscient *symbolique* – et non plus simplement phénoménologique – comme constitution, selon ce que Freud nommait le « processus primaire », des synthèses passives de *premier degré*. Cela rendrait compréhensible la prise de possession, à première vue paradoxale, du champ de la conscience par l'inconscient symbolique, c'est-à-dire la pré-orientation ou la pré-déformation cohérente des sens de langage et de conscience par des synthèses passives *qui lui échappent principiellement*<sup>53</sup>.

---

<sup>52</sup> M. Richir, « Merleau-Ponty : un tout nouveau rapport à la psychanalyse », in *Les cahiers de philosophie*, 7, 1989.

<sup>53</sup> *Méditations phénoménologiques*, p. 185-186 (je souligne).

Les synthèses passives de premier degré seraient donc constitutives d'existenciaux symboliques bloquant l'ouverture au monde du sujet, alors que les synthèses passives de second degré aboutiraient à la formation d'existenciaux phénoménologiques qui sont le mode d'ouverture d'un sujet incarné au monde.

S'il y a existencial symbolique, c'est précisément par ek-stase originaire au lieu de l'Autre, alors que l'existencial phénoménologique correspond à l'ek-stase originaire au lieu autre de la transcendance (d'absence de toujours) *de monde*. Et nous saisissons par là qu'il nous faut être extrêmement attentifs au fait qu'en autrui se recoupe ou se recroisent généralement les deux ek-stases ou les deux existenciaux<sup>54</sup>.

La lecture que propose Richir de Merleau-Ponty est différente de celle de Bernet en ce que d'une part, elle distingue clairement la chair de Merleau-Ponty, phénoménologique, et le langage tel que le conçoit Lacan, symbolique, mais aussi en ce qu'elle reprend l'élaboration même de la pensée de Merleau-Ponty au lieu de partir des concepts thématés. La référence à Lacan introduit dans sa réflexion la dimension essentielle du langage, mais à la différence du psychanalyste, mais aussi du philosophe Bernet, Richir distingue rigoureusement langage symbolique et langage phénoménologique de même qu'existenciaux symboliques (hors langage, langage en quelque sorte délangagisé dans le cours même de sa formation) et existenciaux phénoménologiques.

#### LANGAGE ET INCONSCIENT

Au cours des dernières décennies, les rapports du langage et de l'inconscient n'ont pas toujours suscité chez les phénoménologues l'attention qu'ils auraient exigés. Une question au temps fort du colloque de Bonneval dont tout une partie était justement consacrée au thème « Langage et inconscient », n'a pas été réinterrogée. Alors, Merleau-Ponty après avoir écouté Lacan s'exprimait ainsi : « J'éprouve quelquefois un malaise à voir la catégorie du langage prendre toute la place<sup>55</sup> ». Mais de quel langage parlait-il ? J. B. Pontalis dans un texte presque contemporain du colloque<sup>56</sup>, dénonçait quant à lui une « certaine méconnaissance du langage » chez

<sup>54</sup> M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*, p. 52.

<sup>55</sup> H. Ey (dir.), *L'inconscient*, VIème Colloque de Bonneval, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 143.

<sup>56</sup> J. B. Pontalis, « La position du problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty », in J. B. Pontalis, *Après Freud*, Paris, Idées Gallimard, 1968, p. 82. On notera que ce texte est paru d'abord dans *Les temps modernes* en 1961, dans un numéro consacré à Merleau-Ponty.

Merleau-Ponty. L'auteur de la *Phénoménologie de la perception* aurait selon lui réduit l'inconscient de Freud, l'*autre scène* de notre existence, à l'*autre côté* de Husserl<sup>57</sup>. Avec les distinctions conceptuelles richiriennes dont nous disposons aujourd'hui, on peut affirmer que le langage dont il s'agissait était exclusivement, dans les termes de Richir, le langage de l'institution symbolique. La lecture de Pontalis en dépit de jetons conceptuels différents paraît bien s'accorder à celle que Richir fera bien plus tard. Inversement, de leur point de vue à tous les deux, Lacan comme d'ailleurs tout le structuralisme a le plus souvent méconnu la dimension phénoménologique du langage. Richir reconnaît à Lacan le mérite d'avoir su penser des existentiels symboliques, les signifiants, mais il a presque toujours méconnu les existentiels phénoménologiques. À Heidegger, on a vu qu'il faisait le reproche inverse. On ne peut penser les existentiels phénoménologiques et symboliques séparément, en raison même du déphasage de la phase de présence du langage que Richir compare souvent à une partition musicale :

Autrement dit, la « partition » musicale de la phase de langage ne doit pas être prise comme partition de deux « pensées » séparées, et telle a sans doute été l'erreur à l'origine de toute la pensée moderne depuis Descartes jusques et y compris Heidegger et Lacan. Le premier s'est sans doute trop précipité à vouloir les réunifier, en fondant l'une dans l'autre l'existentialité symbolique et l'existentialité phénoménologique [...]. Le second a sans doute distingué trop radicalement les deux pensées, ce qui l'a ramené, sans qu'on doive en être surpris, dans les parages cartésiens. En fait, la désincarnation du schématisme de chiasme de langage ne peut jamais être que *partielle*, et jouer comme un écart *interne* à une phase de langage, celui-là même qui « investit » en signifiants les *Wesen*, par ailleurs déjà habités d'essences formelles incarnées en eux, donc qui, par là, les décroche du champ phénoménologique-eidétique pour les accrocher au champ de l'Autre<sup>58</sup>.

C'est en effet au niveau de la mise en langage (phénoménalisation ou schématisation en langage) que Richir situe l'échec qui est l'origine même du symptôme. De ses premiers textes jusqu'aux plus contemporains, Richir

---

<sup>57</sup> En note, Pontalis précise qu'il écrit ce texte quand *Le visible et l'invisible* n'est pas encore publié. J. B. Pontalis, « Présence, entre les signes, l'absence », in *Entre le rêve et la douleur*, Paris, Gallimard, 1977, p. 72. Il écrira encore : « répétons-le, l'autre côté (Husserl) n'est pas l'autre scène (Freud). » Le texte a été publié une première fois en 1972 dans le numéro spécial de la Revue *Arc* consacré à Merleau-Ponty. On verra que, malgré tout, comme le remarque A. Tatossian, même après la parution de *Le visible et l'invisible*, « la proximité du dernier Merleau-Ponty par rapport à l'inconscient freudien reste contestable ».

<sup>58</sup> M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*, p. 185.

défend l'idée que les pathologies « mentales » ou « psychiques » ou « symboliques » sont *des troubles de langage*. Mais, dit-il :

À condition, donc, d'entendre, comme nous le faisons, le langage dans sa dimension ou son origine phénoménologique intrinsèque (et la plus générale), et non simplement comme langage explicitement articulé (et encore moins comme ce langage, relevant d'une institution culturelle et logique, qui fait l'objet de la linguistique), on peut dire que les troubles « psychopathologiques » de l'être humain sont des *troubles de langage* [...] <sup>59</sup>.

Ce sur quoi insiste tout particulièrement l'auteur de *Phénoménologie et institution symbolique*, c'est que « l'institution symbolique en général est à comprendre comme découlant de sortes d'"effets" de langage, qui ne se manifestent que par des lacunes ou des trous dans la phénoménalité des phénomènes de langage <sup>60</sup> ». Soyons attentifs à ce terme de *lacune* que nous avons rencontré chez F. Dastur, car il renvoie chez Richir à plusieurs choses fort différentes. Il y a premièrement les lacunes dans les mécanismes innés de déclenchement chez le petit humain comme chez tout mammifère ; ils ne sont pas des objets de la phénoménologie et pourtant, le fait que ces lacunes existent rend possible l'ouverture de la dimension phénoménologique. Il y a encore trois sortes de lacunes qui toutes se creusent au sein même du phénomène : d'une part, des lacunes au sein de la phénoménalité *hors langage* qui vont être constitutives du phénomène lui-même (de son ipséité irréductible à une identité), c'est-à-dire, de son individuation toujours relative, jamais accomplie <sup>61</sup>.

Il y a d'autre part les lacunes qui vont s'introduire dans le phénomène *de langage* lui-même. Il est nécessaire d'introduire alors une nouvelle subdivision. Il y a les lacunes qui vont aboutir aux *Wesen* sauvages de langage qui permettent l'articulation des signes phénoménologiques (signes que Richir nomme parfois « *Wesen* de langage » et non *Wesen sauvages* de langage) et il y a les lacunes qui vont aboutir à la constitution de ce qu'il nomme « signifiant » en reprenant alors le vocabulaire de Lacan. (Il précise d'ailleurs souvent « signifiant 'lacanien' »). Ces dernières lacunes, au lieu de permettre une articulation du sens, en bloquent le déploiement. Telles sont les lacunes spécifiques de phénoménalité en langage, au sein même du phénomène de langage, qui vont engendrer l'automatisme de répétition que l'on observe dans la pathologie mentale. C'est très exactement au lieu de ces lacunes que Richir situe les existentiels symboliques : « Les signifiants, en effet, sont des existentiels *symboliques* où les possibilités de sens pour

<sup>59</sup> M. Richir *Phénoménologie et institution symbolique*, *op. cit.*, p. 30.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 31.

eux-mêmes gisent, en quelque sorte, enfermées, et déforment par là, à leur manière, tout à la fois l'épreuve phénoménologique aventureuse du langage, et le mouvement de l'institution symbolique se faisant<sup>62</sup> ». Notons à ce point, qu'il convient d'éviter de confondre les signifiants « lacaniens » d'une part avec les signes phénoménologiques (qui eux-mêmes diffèrent des signes du langage institué, ceux de la langue), d'autre part avec ce que Richir désigne dans *Phénoménologie et institution symbolique* du terme de « *Wesen* formels » (ou encore de « logicité ») et dans les *Méditations phénoménologiques* du terme de « *Wesen* sauvages de langage ». Richir souligne explicitement cette équivalence : « ces *Wesen* sauvages de langage dont nous parlons sont ce que nous avons nommé ailleurs des *Wesen* formels de langage, ou des *Wesen* de "logicité" de langage<sup>63</sup> ».

Pour mieux situer les existentiels symboliques dans l'architecture que Richir a mise en place à la fin des années 1980, on peut se reporter au tableau suivant :

<i>symbolique</i>	<i>Dimension phénoménologique</i>	<i>Dimension</i>
	Réfèrent <i>Wesen</i> sauvage hors langage	Réfèrent linguistique
	Signes + « signes »	<i>Wesen</i> de langage = « signes » phénoménologiques
Langage désincarné : <i>Wesen</i> sauvages de langage dans MP (= <i>Wesen</i> formels, ou <i>Wesen</i> de logicité dans PIS)		Signifiant « lacanien » = existentiel symbolique

*MP* = *Méditations phénoménologiques*

*PIS* = *Phénoménologie et institution symbolique*

Donnons un exemple très parlant d'existentiel symbolique que Richir évoque à maintes reprises : « l'homme aux loups ». Alors qu'il est enfant,

<sup>62</sup> M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, p. 286.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 204.

il court joyeusement après un beau papillon, mais brusquement, quand le papillon se pose sur une fleur, l'enfant est saisi d'une terreur sans nom. Comme s'il sentait que le papillon fait sens et même intensément, mais sans savoir quel est ce sens ; « sens dans le non-sens », dira Richir. Le papillon posé sur une fleur devient un signifiant qu'il n'était pas au départ. Dans « Merleau-Ponty. Un tout nouveau rapport à la psychanalyse », Richir montre ainsi de façon très détaillée comment un *Wesen* sauvage (hors langage) vire en signifiant pathologique, refermant la liberté du sujet, liberté aussi bien symbolique que phénoménologique. Richir souligne alors le fait que le marquage signifiant qui s'est effectué sur le papillon posé et battant des ailes, a « extraposé » celui-ci « hors-temps et hors-monde, dans l'existential de l'angoisse qui est un véritable existential *symbolique* où le sujet est ek-stasié au lieu de l'Autre, dérobé à son identité reconnaissable<sup>64</sup> ».

Si le symptôme, radicalement, *principiellement*, ne se comprend pas, l'intérêt de l'approche phénoménologique richirienne est de montrer très précisément que c'est parce que la compréhension ne peut s'effectuer que dans le cours d'une phénoménalisation en langage, et que le signifiant est quant à lui intrinsèquement le résultat de l'échec radical d'une telle phénoménalisation. Vouloir comprendre le symptôme est donc une entreprise vouée à l'échec ! Et si la thérapie peut prendre appui sur quelque chose pour relancer une schématisation qui a échoué, c'est justement la dimension phénoménologique. C'est certainement sur ce point que Richir se démarque de la façon la plus radicale des autres approches phénoménologiques de la pathologie « psychique ». Le signifiant pathologique *n'est pas* un horizon de sens ; il est un « kyste symbolique » qui empêche le sujet d'être au monde, et c'est en cela qu'il ne peut se comprendre. Mais si Richir argumente son refus de l'analyse existentielle heideggérienne des pathologies mentales, on voit bien aussi en quoi il s'écarte de la plupart des psychanalystes qui inversement méconnaissent le plus souvent la dimension phénoménologique qu'il y a aussi dans l'inconscient auquel ils sont confrontés. C'est dans la malencontre de l'existential symbolique et de l'existential phénoménologique que s'est nouée la pathologie, c'est leur rencontre que la cure devra rendre possible.

On comprend alors que ce qui complique la cure, l'enchevêtrement de deux dimensions, est *aussi* ce qui la rend possible. « La difficulté est ici qu'un existential phénoménologique doit s'ouvrir en cela même où s'ouvre un existential symbolique<sup>65</sup> ».

Mais précisément, ce recouvrement source de confusion, l'est aussi d'élucidation !

---

<sup>64</sup> « Merleau-Ponty : un tout nouveau rapport à la psychanalyse », *art. cit.*, p. 176.

<sup>65</sup> *Phénoménologie et institution symbolique*, *op. cit.*, p. 52.

Dans les *Wesen* marqués [par exemple le papillon] se croisent l'existential phénoménologique de *Wesen sans concept* et l'existential symbolique de *concept sans Wesen* : c'est dans le jeu et l'un à l'autre, dans la vacillation réciproque du *Wesen* et du *concept pur* (temps pur et espace pur) *que se joue la possibilité de l'analyse eidétique* [je souligne], en tant que reconquête de la phénoménalité (logicité) globale du phénomène de langage<sup>66</sup>.

Cette reconquête est très exactement « le retournement de la capture symbolique en liberté symbolique, qui est finalement le véritable objet de la cure psychanalytique » dont Richir précise qu'il « nous demeure encore largement énigmatique, et le reste d'ailleurs toujours dans les cas singuliers<sup>67</sup> ». C'est d'ailleurs pourquoi il est très difficile d'en témoigner de façon précise dans un compte rendu de cas et Richir a raison d'insister sur cette dimension pratique de la cure :

La cure psychanalytique, Lacan y a, on le sait, fortement insisté, est une cure *de langage*, où il s'agit précisément de transformer le malencontre en rencontre par la temporalisation/spatialisation en langage de ce qui tombe en déshérence (l'inconscient) par rapport au phénomène de langage. Entreprise essentiellement *pratique* au sens où il s'y agit d'un *faire* en langage, et finalement mystérieuse, quoi qu'on en ait dit, mais dont nous entreprenons du moins, ici, d'exhiber l'un des ressorts : si par leur autonomisation, les *Wesen* paraissent à la conscience (au phénomène de langage), ce qui lui ne paraît pas, c'est le sens qui s'y incruste comme l'existentialité symbolique, ou plutôt, il lui paraît comme non-sens mais dont nous entreprenons du moins, ici, d'exhiber l'un des ressorts en dehors de toute liberté phénoménologique<sup>68</sup>.

La cure doit renverser les signifiants symboliques aveugles en horizons symboliques de sens et on ne peut faire cela en appliquant une méthode préconçue. La théorie peut en général s'efforcer de rendre compte du processus qui se met en œuvre dans l'automatisme de répétition, mais elle ne peut rendre compte du processus singulier par lequel la temporalisation/spatialisation en langage rend possible, dans une thérapie elle-même singulière, le retournement du malencontre en rencontre. Un tel processus met en œuvre la liberté phénoménologique, donc contingente. Richir lui-même emploie bien l'expression de *méthode* analytique, mais cette méthode n'en est pas tout à fait une puisqu'elle est inapplicable, mais seulement impliquée dans la pratique : elle est ni plus ni moins qu'une ligne directrice inscrite dans une architectonique rigoureuse et que l'on doit avoir en tête si l'on est thérapeute, mais chaque situation thérapeutique exige une

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>68</sup> M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*, *op. cit.*, p. 159.

nouvelle création. On voit mieux en quoi du point de vue de Richir, l'existential tel que le pense Heidegger et tel que l'a repris à son compte la *Daseinsanalyse* de Binswanger, ne peut orienter la totalité de l'existence humaine. Dans « Phénoménologie et psychiatrie », déjà cité, Richir va jusqu'à évoquer un malentendu<sup>69</sup> entre Binswanger et Heidegger, malentendu ayant entraîné notamment la méconnaissance par la *Daseinsanalyse* de la dimension symbolique des pathologies mentales. Et en effet, les notions d'« existential symbolique » et de « signifiant » sont absentes de la pensée de Binswanger même sous un autre nom.

Si la pathologie provient de l'échec d'une phénoménalisation en langage, et non pas de l'expulsion du conscient d'une pensée, d'un contenu, d'une représentation ou d'une idée d'abord phénoménalisée en langage, c'est toute la conception de ce que la plupart des psychanalystes nomment la « symbolisation », mais aussi celle de ses ratés, qui va se trouver remaniée. Les existentiels symboliques ne sont en aucun cas des existentiels phénoménologiques qui auraient été refoulés de la conscience, ils sont *d'emblée* inconscients. Ils sont l'inconscient symbolique même né dans le cours d'un avortement de sens.

La pathologie, mais nous verrons que c'est le cas de l'ensemble de la vie humaine, nous confronte ainsi à quatre registres : le hors langage phénoménologique, le langage phénoménologique, le langage symbolique (la langue) et le signifiant (forcément symbolique dans les termes de Richir) qui est lui aussi dans l'architectonique richirienne hors langage contrairement à ce qu'il est chez Lacan. Il convient d'insister sur ce point, car il est crucial : dans l'architectonique de Richir, le signifiant n'est pas davantage un élément de langage que le *Wesen* sauvage hors langage, mais il se trouve à l'autre bout du spectre de l'architectonique des notions richiriennes. Si le *Wesen* sauvage est un prélangage, on pourrait dire du signifiant qu'il est un post-langage qui s'inscrit forcément dans une phase de langage, ou plutôt pourrait-on dire qu'il est, comme l'écrit Richir à plusieurs reprises, un « avorton » de l'inconscient symbolique. Ce n'est pas un sens déjà formé qui se cacherait, c'est un sens qui n'est jamais né. C'est pourquoi Richir considère que Freud aurait commis une faute architectonique « en considérant longtemps le trauma comme un événement réel, c'est-à-dire comme un phénomène ayant été schématisé (temporalisé/spatialisé) en langage avant d'être refoulé<sup>70</sup> ». Alors que, « ce qui relève de l'inconscient relève en fait de ce qui ne s'est pas temporalisé dans la temporalisation du langage<sup>71</sup> ». C'est cela l'inconscient, une lacune qui produit des effets. Idée du refoulement qui d'ailleurs correspond à celle

<sup>69</sup> M. Richir, « Phénoménologie et psychiatrie », *art. cit.*, p. 83.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 35.

de Lacan. « Le propre de l'avortement du sens est précisément qu'il passe *inaperçu*, qu'il ne constitue pas une présence qui pourrait être remémorée comme une présence qui a été, mais une implosion de lui-même<sup>72</sup> ». Le refoulé est en ce sens *directement* inconscient. Du phénomène manquant, il n'y a, nous dit Richir, qu'une illusion transcendantale, un simulacre ontologique et son point de vue. Freud a cédé à l'illusion transcendantale selon laquelle on pourrait retrouver un phénomène à partir de son concept. Cette illusion est partagée par beaucoup de psychanalystes, mais pas par tous.

C'est en réalité en articulant sa lecture de Fichte, sa lecture d'un texte de Heidegger sur l'animalité, sa lecture d'un texte de Freud sur l'étayage, et enfin celle de K. Lorenz sur les mécanismes innés de déclenchement que Richir élaborera sa propre conception des *mécanismes symboliques de déclenchement* qui sont très exactement des existentiels symboliques : des existentiels créés dans le cours d'une phénoménalisation interrompue de manière traumatique. Mais il convient d'ajouter que les existentiels symboliques richiriens sont également à l'œuvre hors de la pathologie, dans la constitution même de l'inconscient, de la pulsion et du moi : « l'existentialité symbolique [n'est] pas tout simplement celle d'un non-sens apparent, distincte d'une existentialité phénoménologique qui serait unilatéralement celle du sens<sup>73</sup> ».

Finalement, ce n'est pas chez Heidegger ni chez Husserl que Richir a trouvé une prémisse de ses existentiels symboliques, c'est chez Fichte pour lequel, dit-il, « il n'y a pas de conscience de soi finie possible sans une limitation, donc une détermination conceptuelle, dans son activité, c'est-à-dire sans lacunes en phénoménalité dans le phénomène de langage, et par là, *sans existential symbolique*, et la difficulté réside dans la médiation qui fait passer de celui-ci à l'existential de monde, c'est-à-dire, en notre sens, à l'existential phénoménologique<sup>74</sup> ». C'est également dans le cours de sa lecture de Fichte que Richir en vient à soutenir que l'inconscient et la pulsion, comme le moi, sont *créés* dans toute vie humaine, *créés par un refoulement* qui dans un même mouvement délimite l'inconscient comme lieu séparé, et, dans ses termes, « *insularise* » le moi. Cette « insularisation » a ceci de particulier qu'elle ne peut se produire que dans le cours de la rencontre avec l'autre. Or, les phénoménologues qui veulent bien se « rapprocher » de la psychanalyse n'en parlent jamais. Il faut dire que très rares sont les psychanalystes qui eux-mêmes conçoivent une origine hétérocentrique de la naissance de l'inconscient, de la pulsion et du moi

---

<sup>72</sup> M. Richir, « Phénoménologie et psychiatrie : d'une division interne à la *Stimmung* », in *Études phénoménologiques*, 15, 1992, p. 112-113.

<sup>73</sup> *Phénoménologie et institution symbolique, op. cit.*, p. 73.

<sup>74</sup> Cf. dans *Phénoménologie et institution symbolique*, toute la partie consacrée à Fichte.

corollaires d'existenciaux symboliques de quelque façon qu'ils les nomment.

Il est pourtant indéniable que certains psychanalystes, peu nombreux, qui sont passés par un tout autre chemin que ceux que le philosophe a empruntés, soient pourtant arrivés aux mêmes conclusions et précisément par un souci constant d'éviter des constructions spéculatives.

#### RICHIR ET LA PSYCHANALYSE CONTEMPORAINE

On trouve chez plusieurs psychanalystes des remarques ou des allusions sporadiques à Richir, mais elles sont tout à fait exceptionnelles. On peut à cet égard évoquer le psychiatre et psychanalyste Jean Oury, à la fois proche de Lacan et de Maldiney, qui à plusieurs reprises au séminaire qu'il animait à Paris à l'hôpital Sainte-Anne, a évoqué Richir. En 2008, par exemple, lorsqu'il insiste sur ce qui sépare l'ordre du *dire*, de celui du *dit*, Oury remarque : « Il y a un *hiatus* entre le langage et la langue. Voyez le travail de Marc Richir<sup>75</sup> ».

Le psychologue Pierre Vermersch<sup>76</sup> se réclame quant à lui du philosophe depuis près de vingt ans, mais dans une perspective qui n'est pas celle que nous avons retenue ici. Le philosophe Yasuhiko Murakami<sup>77</sup> se réfère lui aussi à l'architecture richirienne. Il existe d'autres références ponctuelles, mais on ne peut pas dire en l'état actuel des choses que Richir ait inspiré un grand courant de psychanalyse ou de psychologie largement reconnu. Là encore, la ligne de partage passe entre ceux qui ont saisi la nécessité de l'architecture telle que la pense Richir même s'ils ne s'y réfèrent pas, et ceux qui confondent les registres. Un psychanalyste peut se référer à Richir et commettre une erreur architectonique, un autre peut ne jamais s'y référer et avoir conçu de son côté une architecture homologue à celle de Richir même s'il la nomme autrement. À cet égard, il est remarquable que plusieurs psychanalystes proposent des notions qui paraissent équivalentes à celles qui sont centrales chez le philosophe, ou en

---

<sup>75</sup> Il est significatif qu'Oury ajoute : « À la suite de ce que nous a dit Henri Maldiney, j'aimerais bien articuler le "transpassible" avec la métapsychologie freudienne ou freudolacanienne ». Évoquant sa relecture du texte de Maldiney sur le transpassible dont on connaît l'importance pour Richir, il évoque Machado qui est également devenu une référence familière pour Richir : « Le chemin se fait en marchant. » Oury précise : « le langage peut se manifester par la parole ou par des gestes. C'est ce que disent très bien Resnik et Maldiney. C'est à partir d'une capacité de réceptivité. C'est ce que j'ai appelé depuis longtemps la "concavité". »

<sup>76</sup> Cf. par exemple P. Vermersch « Approche psycho-phénoménologique d'un "sens se faisant" », in *Expliciter*, 61, 2005, p. 26-47.

<sup>77</sup> Y. Murakami, *Levinas phénoménologue*, Grenoble, Millon, 2002.

tout cas avoir un air de famille, du fait de la *place qu'elles occupent* dans leur propre architectonique, et cela bien qu'ils ne se réfèrent pas à Richir et qu'il est à peu près sûr, dans la plupart des cas, qu'ils ne l'ont pas connu. Tels sont les signifiants *formels* que Didier Anzieu oppose au signifiant lacanien. La distinction entre éléments *alpha* et éléments *bêta* chez Bion. Ou encore la notion de *contact* telle qu'elle est abordée non seulement par J. Schotte mais aussi par J. Oury et par plusieurs autres membres de l'École belge de Psychanalyse. On pourrait encore évoquer les *pictogrammes* de P. Aulagnier qui posent toutefois un problème plus délicat. Il s'agit là de pistes à explorer et qui à ma connaissance n'ont pas encore fait l'objet d'étude particulière ; il conviendra donc évidemment d'interroger plus avant les homologues que j'ai cru détecter avant d'affirmer que les nouveaux concepts proposés par ces psychiatres ou psychanalystes s'inscrivent véritablement dans une architectonique équivalente. On doit savoir que presque tous ces psychanalystes ont suivi l'enseignement de Lacan et qu'ils s'en sont détournés parce que la conception du langage que défendait Lacan ne leur paraissait pas compatible avec certaines de leurs observations. La pensée de deux autres psychanalystes présente de façon massive des points de convergence étonnants et indubitables avec celle de Richir : celle de Pierre Fédida et celle de Jean Laplanche.

Fédida, qui a en commun avec Richir d'avoir été fortement impressionné par l'enseignement de Maldiney, ainsi que par Winnicott auquel Richir ne se réfère que tardivement, a conçu une architectonique dans laquelle la distinction sans cesse rappelée entre *espace socioculturel* et *espace psychothérapeutique*<sup>78</sup> recoupe largement la polarité symbolique/phénoménologique chez Richir.

C'est toutefois la similitude avec J. Laplanche qui est la plus étonnante dans la mesure où non seulement Laplanche a peu fréquenté la phénoménologie (sauf tardivement), à la différence de Fédida, mais où « phénoménologique » a longtemps été chez lui un adjectif disqualifiant. Quand on lit une phrase comme : « l'inconscient, une fois constitué par le refoulement (originaire) est bien un ça, il devient bien une nature, une seconde nature qui "nous agit"<sup>79</sup> », la similitude avec certaines remarques de Richir est frappante. Là encore, il est indispensable de lire en zigzag entre lettre et esprit. Il est remarquable que le philosophe et le psychanalyste aient conçu un inconscient similaire à partir de Freud qu'ils lisent *avec lui et contre lui*. Sur des points essentiels, ces deux grandes pensées se

---

<sup>78</sup> Cf. J. Mesnil, « La désymbolisation dans la culture contemporaine », Thèse de psychopathologie, 1988, publiée dans *Eikasia*, n° 66, 2015, p. 525-864. On peut constater que l'architectonique de Fédida était une véritable préfiguration de celle de Richir.

<sup>79</sup> J. Laplanche, « La pulsion de mort dans la théorie de la pulsion sexuelle », in *La pulsion de mort*, Paris, PUF, 1986, p. 15-16.

rejoignent<sup>80</sup>. On peut certainement dire que si Laplanche ne thématise pas la dimension phénoménologique, il y recourt de façon non thématique<sup>81</sup> à travers ce qu'il appelle une « traduction » et qui correspond manifestement chez lui à la « phénoménalisation en langage » chez Richir<sup>82</sup>. C'est loin d'être le seul point de rencontre entre la pensée du psychanalyste et celle du philosophe. Une lecture attentive des *corpus* respectifs de l'un et de l'autre permet de détecter une homologie portant sur des notions essentielles tant pour la phénoménologie que pour la psychanalyse<sup>83</sup>. Il serait impossible dans le cadre ici imparti de toutes les examiner en détail, mais on soulignera encore le fait que l'un et l'autre proposent une conception hétérocentrique de la constitution du moi. Ils mettent l'accent sur « le primat de l'autre » dans la constitution du moi. Laplanche a d'ailleurs proposé de *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*<sup>84</sup> tout comme Richir a proposé de nouveaux fondements pour la phénoménologie.

Il y a parfois plus d'accords entre un psychanalyste et un phénoménologue qu'entre deux phénoménologues ou deux psychanalystes. Et c'est pourquoi parler du « freudisme » ou de « la » phénoménologie est contestable. Il y a seulement ceux qui au contact de la chose même ont rencontré dans leur façon de penser un obstacle et l'ont affronté sans

---

<sup>80</sup> Si pour une fois le parallélisme est justifié, c'est que chacun a inclus au *sein même* de sa pensée une articulation entre deux registres hétérogènes.

<sup>81</sup> Il ne faut pas confondre là encore les registres : certains thérapeutes, grâce à leur sensibilité, mobilisent la dimension phénoménologique dans leur pratique mais ne la pensent pas. D'autres, comme Laplanche, la mobilisent *et* la pensent, mais sans la thématiser. Les troisièmes la mobilisent, la pensent et la thématisent : par exemple, Fédida au travers de la notion d'*espace psychothérapeutique*. Il y a aussi ceux qui, hélas, ni ne la pensent, ni ne la thématisent, ni de la mobilisent.

<sup>82</sup> Chez le psychanalyste, la première grande opposition « pulsionnelle » est l'autoconservation (ou mieux attachement, plus large que l'auto-conservation chez Freud) et de l'autre le sexuel. Richir distingue quant à lui MID et MSD. La similitude entre la façon dont l'un et l'autre conçoivent la pulsion de mort, en particulier, est remarquable : c'est le lieu du processus primaire, de la compulsion de répétition, et c'est en ce sens que Laplanche y verra, à la différence de Freud, une pulsion *sexuelle*, cf. « La pulsion chez Marc Richir », in *Eikasia* 47, 2013, p. 527-572.

<sup>83</sup> Laplanche met encore en garde, comme Richir, contre une aberration de la pensée de Freud renforcée par ses lecteurs : l'idée que le nourrisson commence sa vie dans l'anobjectalité, l'idée d'une monade qui doit s'ouvrir au monde on ne sait comment. C'est de se fermer qu'il s'agit (cf. l'*insularisation* du moi chez Richir). Il conviendrait à cet égard de s'interroger sur une contradiction possible entre la référence positive de Richir à Winnicott qui sur ce point a fait l'objet d'une critique de Laplanche. Il semble qu'il y ait là un malentendu, comme le montre D. Scarfone in *Sex and sexuality: Winnicottian perspectives*, London, Karnack Books, 2005, p. 33-53. D'ailleurs, chez Winnicott et chez Laplanche, comme chez Richir, il n'y a pas de pulsion avant la constitution du moi.

<sup>84</sup> J. Laplanche, *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, 1987, rééd. PUF, coll. « Quadrige ».

concession et les autres<sup>85</sup>. On rencontre « quelque chose » dans le cours de sa pratique, y compris sa pratique de la pensée, et ce « quelque chose » exige un déplacement de frontière conceptuelle. La prétention *sachlich* prend alors le pas sur l'attachement au système. Dans tous les cas, la question est : a-t-on un contact ou non avec la chose-même ? Comment faire pour l'établir ? Et de ce point de vue, Laplanche le psychanalyste qui se dit réaliste, est bien proche du philosophe qui prétend ne pas l'être.

Encore faut-il savoir ce que l'on entend par réalisme.

POUR UN NOUVEAU « RÉALISME ». LES EXISTENTIAUX SYMBOLIQUES : RÉELS OU VIRTUELS ?

Richir disait volontiers que sa phénoménologie n'était pas réaliste. Pourtant, comme l'ont suggéré László Tengelyi ou Alexander Schnell<sup>86</sup>, il y a bien une sorte de réalisme chez Richir, mais ce « réalisme » n'est pas celui de l'attitude naturelle, c'est celui de la *Sache*, « la *Sache* concrète » à laquelle nous avons tous accès et dont il précise dans le dernier texte qu'il a écrit et qui a été publié après sa mort, les *Propositions buissonnières* :

Par rapport au temps ordinaire des présents (et des instants temporels qui tremblent en leur cœur), la phase de présence de langage est « irréaliste » ou « fictive », alors même que, du point de vue transcendantal, elle est plus « réelle » que le « réel » quotidien de l'attitude naturelle. Et d'une « réalité » qui implique non seulement le possible, mais aussi, au-delà, par-delà toute

---

<sup>85</sup> D. Anzieu a rencontré dans sa pratique des patients qui l'ont contraint à modifier sa pensée ; il fallait qu'il conçoive un genre de « signifiant » concret qui n'avait pas de place dans le système lacanien. Il a dû inventer la notion de signifiant formel qui se rapproche des *directions de sens* de Binswanger et de certains *Wesen* sauvages de Richir. Winnicott a dû inventer la notion d'espace transitionnel parce que les concepts de la psychologie qui reposaient sur l'opposition frontale d'un sujet et d'un objet ne lui permettaient pas d'approcher un « espace » singulier dont le défaut lui paraissait être à l'origine de pathologie chez ses jeunes patients. C'est aussi sa pratique qui a conduit Oury à distinguer deux « choses » le plus souvent confondues, *dire* et *dit*.

<sup>86</sup> L. Tengelyi, « Introduction à la phénoménologie. Le sens de l'expérience et son expression langagière », in *Phénice. Revue du centre d'études phénoménologiques de Nice*, 1/2005, p. 21 : « On peut dire que Richir a le mérite d'avoir ancré la phénoménologie du langage – et, par là, toute la phénoménologie refondue – dans le réel, et cela sans retourner à une conception naïve, voire dogmatique du réel. Car le réel, n'est, pour Richir, rien d'autre qu'un champ phénoménologique illimité ou infini de *Wesen* sauvages ». De son côté, A. Schnell dans son ouvrage, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, présente lui aussi la pensée de Richir comme une « pensée du réel ».

ontologie, le transposable, à savoir le virtuel dont l'effet est toujours l'inattendu<sup>87</sup>.

Il s'agit donc d'un « réalisme » non ontologique. L'idée que l'inconscient lui-même ne relève pas d'une ontologie apparaît déjà dans *Phénoménologie et Institution symbolique* quand il cite positivement Lacan : « La béance de l'inconscient, nous pourrions la dire *pré-ontologique*. [...] Ce n'est ni être, ni non-être, c'est du non-réalisé<sup>88</sup> ». Rappelant l'expression de Lacan, « il n'y a de cause que ce qui cloche », Richir précise : « Non pas qu'il s'agisse non plus d'une cause positive, puisque nous l'avons vu, l'action de cette cause réside dans sa non-effectuation dans le champ phénoménologique. » Mais là où dans ce texte de 1988, le philosophe écrit : « C'est parce que quelque chose ne s'est pas accompli que ce non-accomplissement induit des effets », en 2014, au cours d'un entretien avec Sacha Carlson, il ne parle plus d'*effet*, mais d'*influence*. Il reprend à la seconde mécanique quantique l'idée que

[...] quelque chose qui n'existe pas actuellement puisse avoir de l'influence, non pas causale – puisqu'il n'est pas en acte –, mais par sa virtualité sur ce qui est censé être en acte. [...] On se trouve hors du champ de la causalité ; et l'influence dont il est question n'est plus, dès lors, à comprendre comme un effet. Il y a quelque chose qui ne se passe pas, mais qui a néanmoins un statut (problématique), et qui peut avoir de l'influence sur ce qui se passe<sup>89</sup>.

Il se pourrait que la psychopathologie ait le plus grand intérêt à voir de plus près ce qu'il en est de cette étrange « influence », peut-être cette fois avec Lacan *et* contre lui, mais assurément grâce à Richir. Il conviendra alors d'opérer une nouvelle distinction : entre un virtuel phénoménologique, à l'œuvre dans toute parole qui comporte une part de création, et un virtuel symbolique propre aux existentiels symboliques de la pathologie qui bloquent l'ouverture au monde.

---

<sup>87</sup> M. Richir, *Propositions buissonnières*, Grenoble, J. Millon, 2016, p. 109.

<sup>88</sup> Richir se réfère alors au *Séminaire XI* (1964) intitulé *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* où Lacan soutenait que « l'inconscient, d'abord, se manifeste à nous comme quelque chose qui se tient en attente, dans l'aire, dirais-je, du non-né [...]. C'est le rapport aux limbes de la faiseuse d'anges » (Marc Richir, *Phénoménologie en esquisse*, p. 25). Et il poursuit : « Cette dimension est assurément à évoquer dans un registre qui n'est rien d'irréel, ni de dé-réel, mais de non-réalisé » (Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses*, p. 25 sq.).

<sup>89</sup> M. Richir, *L'écart et le rien, Conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble, Millon, 2015, p. 290.

## CONCLUSION. REPENSER LA PSYCHOPATHOLOGIE À PARTIR DE RICHIR ?

La complexité de la pensée de Richir ne favorise pas son accès aux psychologues, aux psychanalystes ou aux psychiatres. Et il est de fait qu'à ce jour, elle n'a pas inspiré un courant psychopathologique, à la différence de celle de Derrida qui a orienté une ligne de psychanalyse que l'on pourrait qualifier de « déconstructive », représentée à l'origine par Serge Viderman<sup>90</sup> dès le début des années 1970. L'hyper-détermination du sens que Viderman – mais il n'est pas le seul (Richir et Laplanche eux-mêmes) – reprochait à Freud, mais aussi à Lacan, a été abandonnée au profit d'une dissémination dont le psychanalyste a fait une notion majeure dans son propre travail<sup>91</sup>. Hélas, l'hyper-relativisme auquel a abouti Viderman n'a pas rendu service aux thérapeutes qui aujourd'hui encore s'obstinent dans la voie d'un nominalisme « exubérant » qui risque bien de compromettre une schématisation pourtant nécessaire dans l'espace de la thérapie. À l'hyper-détermination du sens, Viderman a opposé la déconstruction. Richir a ouvert une troisième voie. Celle d'une « désontologisation » qui, comme le suggère P. Posada Varela, « loin d'aller dans le sens d'une dissémination, va dans le sens d'une remise en jeu de la concrétisation<sup>92</sup> » ? Le philosophe ajoute : « Ce point est capital pour cerner la distance entre la démarche de Richir et celle de Derrida ». En effet, si la phénoménologie se découple de l'ontologie, c'est précisément pour Richir comme pour P. Posada Varela, *par souci du plus concret*, par souci d'ancrage du langage dans un hors langage avec lequel la dissémination semble avoir quant à elle perdu tout contact. En ce sens, si la pensée de Richir ouvre la voie à une nouvelle psychopathologie, elle sera bien différente de celle que Derrida a inspirée et qui favorise des constructions spéculatives peu propices à une thérapie, au détriment de constructions que l'on pourrait qualifier de phénoménologiques<sup>93</sup> seules à même d'opérer dans la cure le renversement en rencontre du malencontre des existentiels symboliques et des existentiels phénoménologiques. Il semble bien qu'avec la notion de *virtuel* Richir permette d'éviter autant le réalisme métaphysique que dénonçait

---

<sup>90</sup> J'ai amorcé ce travail dont je présente une première étape dans « Constructions spéculatives et constructions phénoménologiques dans l'espace de la psychothérapie ». Pour une critique de la notion de construction en analyse, cf. l'exemple de Serge Viderman, in *Annales de phénoménologie*, 2015.

<sup>91</sup> Au point d'intituler l'un de ses livres, *Le disséminaire*.

<sup>92</sup> P. Posada Varela, « Concrétudes en concrétisations. Éléments pour une approche méréologique de la réduction phénoménologique et de l'époque hyperbolique », in *Annales de Phénoménologie*, 11/2012, p. 7-56.

<sup>93</sup> On notera que cette notion philosophique a fait ces dernières années l'objet de travaux universitaires importants, par exemple chez A. Schnell ou encore chez S. Finetti.

Politzer, que le nominalisme exubérant de Videman. Il ouvre véritablement pour la psychopathologie une troisième voie, irréductible à tout ce qui s'est fait jusqu'à aujourd'hui. Il se pourrait en ce sens qu'une question que posait A. Tatossian à la fin de sa monumentale étude sur la *Phénoménologie des psychoses* : « Mais le problème est justement de savoir si une phénoménologie transcendantale du pathologique est possible<sup>94</sup> » puisse enfin appeler une réponse positive, mais à condition de préciser qu'il s'agit alors plutôt que d'une phénoménologie transcendantale à proprement parler, d'une *phénoménologie du transcendantal*, pour reprendre une formule d' A. Schnell. Chez Richir, le sens qu'il convient de donner à « transcendantal » a radicalement changé. En ce sens, l'inconscient tel que Richir nous le donne à penser, avec ses existentiels symboliques, ne relève ni d'une ontologie ni d'une simple condition logique. On peut dire qu'il relève du transcendantal richirien, désormais couplé à la notion de virtuel emprunté à la seconde physique quantique. Cela veut dire que ce transcendantal, virtuel, « en fonction », influence les processus de phénoménalisation, il est « agissant » sur eux bien qu'il ne s'y trouve pas en acte. C'est d'ailleurs pourquoi Richir finit par préférer employer le terme d'influence plutôt que d'effet qu'il employait dans les textes de la fin des années 1980. *Effet* est associé à une cause positive alors qu'*influence*, si l'on prend la signification que ce terme a dans la seconde physique quantique, est comme un « effet » qui n'aurait pas de cause positive. Ce transcendantal, ce virtuel, correspond, dans les textes tardifs de Richir, au concept emprunté bien plus tôt à Maldiney de transposable, la transpassibilité devenant elle-même l'influençabilité par le virtuel.

En ce sens, les existentiels symboliques relèvent d'une forme particulière de « réel ». Chez Richir comme chez Husserl, les guillemets phénoménologiques indiquent qu'on a changé de registre. Le nouveau « réalisme » richirien repose ainsi sur la notion de virtuel, concept qui permet d'éviter tant l'écueil d'un réalisme ontologique qu'un relativisme ayant rompu avec toute instance critique régulatrice.

---

<sup>94</sup> A. Tatossian, *Phénoménologie des psychoses*, Masson, 1979, p. 241.

## Une lecture de *L'Origine de la géométrie*

FLORIAN FORESTIER

La<sup>1</sup> lecture que fait Marc Richir de l'*Origine de la géométrie* de Husserl est à replacer dans la continuité de celle de Merleau-Ponty et de Derrida. L'héritage est revendiqué dans le cas de Merleau-Ponty, plus implicite – bien que peut-être plus prégnant – dans celui de Derrida. L'étude de Richir se replace également dans la filiation du projet husserlien et entreprend à son tour une investigation génétique de la rationalité scientifique en même temps qu'une phénoménologie de la phénoménologie : il réinterroge ainsi le problème de l'historicité universelle en questionnant le caractère de transmissibilité de la géométrie dans son universalité inconditionnée, dans son processus de traditionalisation.

Publiée en appendice de *La crise du sens et la phénoménologie*, l'étude s'inscrit ainsi dans une tentative plus vaste de reprendre le projet husserlien de la *Krisis* au prisme de la pensée heideggérienne des différentes époques de la science. Sans récuser l'horizon de l'historialité, Richir entend ainsi, à partir d'une réinterprétation de l'*Ereignis* et de sa coappartenance au *Gestell*, penser la structure en crise du sens en général et la place du phénoménologique en tant que tel. Celui-ci, dès lors, ne se présente plus sous la forme d'un sol donné par l'ontologie matérielle du monde naturel, mais ne se laisse pas non plus recouvrir sans reste par un projet de sens lui-même assujetti aux structures de l'histoire de la métaphysique.

Le premier moment fort de l'ouvrage est la reprise de l'interrogation de la *Krisis* de l'institution galiléenne de la physique mathématique et de la mathématisation de la nature. Le second la réinterprétation de la pensée kantienne à l'aune de la problématique de la troisième critique, visant à redéfinir le statut et le rôle architectonique du phénoménologique. Le troisième en est le réexamen de la question d'une épistémologie phénoménologique sur fond d'une confrontation avec Heidegger sur l'interprétation de la signification philosophique de la mécanique quantique comme paradigmatique d'un glissement au sein des structures vers une compréhension de la chose comme *Bestand*. Le commentaire de l'*Origine de la géométrie*, issu de la réunion d'un cours de Philosophie de la connaissance donné à l'ULB et d'un séminaire conduit au Collège international de Philosophie, se présente alors explicitement comme une

---

<sup>1</sup> Le présent texte est la reprise d'une intervention prononcée le 8 janvier 2016 à l'occasion du séminaire « Phénoménologies de l'historicité : lectures croisées », organisé par Dominique Pradelle et Paolo Terzi aux Archives Husserl de Paris.

illustration de la perspective exposée par l'ouvrage et en est une conséquence. Il procède en effet à une interprétation et une reformulation du texte husserlien à l'aune des analyses précédemment menées et constitue en cela l'une des meilleures illustrations de la fécondité de la pensée richirienne pour la reprise de problématiques phénoménologiques concrètes.

### TROIS PROBLÈMES PRÉALABLES

Il est intéressant d'aborder le commentaire de Richir à partir de la présentation proposée par l'auteur lui-même dans un article synthétique consacré à la *Krisis*<sup>2</sup>. Richir y décrit en effet la problématique posée par l'*Origine de la géométrie* comme triple, les trois problèmes étant bien entendu entremêlés.

#### *La question de la conscience transcendantale*

Le premier problème est celui de la temporalité de la conscience transcendantale. En effet :

Qu'est-ce que la conscience, en particulier la conscience transcendantale ? Et quel est son rapport d'inhérence au temps originaire, que ce soit sous la forme husserlienne du présent vivant muni de ses rétentions et de ses protentions ou sous la forme heideggérienne [...] des trois extases [...] ?<sup>3</sup>

Richir souligne qu'une certaine idée de la conscience a été vouée à la déconstruction sans cependant que ce mouvement déconstructif soit parvenu à une conception satisfaisante de l'expérience. Celle-ci impliquerait en effet une compréhension des différentes formes de temporalité, et en particulier de la temporalité spécifique des mouvements de formation de sens, qui présuppose elle-même une phénoménologie de ce que Richir appelle le « langage. » Quel est, demande ainsi Richir, le rapport d'inhérence de la conscience au langage, et du temps à l'exercice de la parole ?

---

<sup>2</sup> M. Richir, « Relire la 'Krisis' de Husserl : Pour une position nouvelle de quelques problèmes phénoménologiques fondamentaux », *Esprit*, n° 140/141 (7/8), juillet-août 1988, p. 129-151.

[https://marc-richir.eu/wp-content/uploads/sites/3/2017/03/88\\_47-Relire-la-Krisis.-Pour-une-position-nouvelle-de-quelques-probl%C3%A8mes-ph%C3%A9nom%C3%A9nologiques-fondamentaux.pdf](https://marc-richir.eu/wp-content/uploads/sites/3/2017/03/88_47-Relire-la-Krisis.-Pour-une-position-nouvelle-de-quelques-probl%C3%A8mes-ph%C3%A9nom%C3%A9nologiques-fondamentaux.pdf)

<sup>3</sup> « Relire la 'Krisis' de Husserl : Pour une position nouvelle de quelques problèmes phénoménologiques fondamentaux », art. cit., p. 133.

Il faut rappeler que Richir désigne comme phénomène-de-langage ce que Merleau-Ponty nomme *parole opérante* : une temporalisation/spatialisation de *Wesen* sauvages et de signes de sens. Il peut s'agir aussi bien ici de la construction progressive d'une phrase que de l'articulation de percepts et de gestes (repérer son stylo – ce qui ne veut pas dire l'identifier comme stylo – s'en saisir pour se mettre à écrire sur une feuille qu'on aura disposée devant soi, etc.).

#### *La question de l'institution de l'idéalité*

La seconde question est celle de l'institution de l'idéalité. Comment, demande Richir, l'intuition eidétique peut-elle paraître se donner indépendamment de sa genèse, en effaçant toute trace de ses conditions d'instauration, de son origine ? Cette question implique de comprendre l'idéalité à partir de ce que Richir nomme de manière large « institution symbolique », dont il faut distinguer le champ de celui de la phénoménologie. L'institution symbolique est l'institution de régimes de pensée (mythique, religieuse, philosophique, etc.) dont le caractère est de se donner avec un relatif arbitraire dans le découpage « d'unités signifiantes », en d'autres termes, d'être précisément inaccessible à tout examen phénoménologique génétique.

La thématique de l'institution symbolique caractérise la question de la prédonation du sens dans la mesure précisément où cette prédonation est nécessairement vide : ce qui est donné n'est pas un sens intuitionnable et réactivable mais s'inscrit au sein d'une structure de significativités opaques à toute élucidation complète, sur fond de laquelle s'exerce notre pensée. L'institution symbolique telle que Richir l'aborde intègre ainsi précisément ce qui semble compromettre la possibilité même de la phénoménologie. C'est sans doute ici chez Heidegger que l'on peut trouver l'inspiration première de la position richirienne : la phénoménologie, pour Richir, n'est en effet pas d'abord une phénoménologie du vécu. Il y a pour lui du « non-vécu » dans le vécu, une facticité indépassable dans cela même par quoi nous accédons au monde, de la même façon que pour Heidegger, le *Dasein* est précédé par un passé qu'il n'a pas vécu, qu'il a pourtant à être<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Heidegger dans les paragraphes 73-75 d'*Être et Temps* refuse que la *Weltgeschichlichkeit* puisse être constitutive de la temporalité originaire (donc une désarticulation entre l'historialité elle-même, qui implique la facticité, et le rôle de la facticité dans la structure de la temporalisation). Ce refus conduit à l'élaboration d'une compréhension plus profonde de la temporalité qui sera celle de *Temps et Être*. C'est bien cette hétérogénéité maintenue du transcendantal et de l'empirique (fût-ce par la recherche d'exposition de leur origine commune) que Derrida remet pour sa part en cause à la fois chez Husserl et chez Heidegger,

Selon Richir, le problème de l'*Origine de la géométrie* est précisément celui de la lacune entre le champ phénoménologique d'une *Sinnbildung* (d'une formation de sens en langage) et le champ symbolique des idéalités logiques énonçant des états-de-choses eidétiques. Cette lecture implique en effet un changement du rôle de la phénoménologie, qui ne peut plus prétendre expliciter la genèse de structures dont il faut admettre le caractère toujours aussi contingent, sans toutefois en conclure, là est toute la subtilité, à un historicisme ou une historialité, encore moins bien sûr à un relativisme. La phénoménologie est génétique mais la genèse n'est pas une transmission par enrichissement de structures archaïques et implique des seuils, des ruptures, des rétroactions.

*La part réfléchissante de l'institution symbolique*

La troisième question est celle de la co-appartenance du phénoménologique et du symbolique à l'aune de la conception kantienne du jugement réfléchissant. La phénoménologie est ici comprise comme instance critique dont la fonction est d'ouvrir la pensée à la contingence de l'institution symbolique, à la tension du symbolique et du phénoménologique. Elle vise à exposer les modalités du déploiement du sens, de son enrichissement, de ses relances et n'entend pas déceler des structures définitives.

Cette évolution nous conduit à réactiver et à réinterpréter le cadre kantien des trois *Critiques*. À ce que Kant désigne comme jugement déterminant, Richir fait en effet correspondre ce qu'il appelle la part déterminante de l'institution symbolique. Cette part spontanée et aveugle, explique-t-il, nous donne des déterminités perçues comme empiriques dans la mesure où elles se donnent dans l'expérience en absence de leur origine. Nous ne sommes pas pour autant aveuglément machinés par ces significativités que nous cherchons toujours aussi peu ou prou à réactiver : il y a, en d'autres termes, également une part obscure du sens, qui ouvre l'institution symbolique à la possibilité de sa propre interrogation. La question husserlienne de l'historicité et de l'historicisation est ainsi reformulée : il ne s'agit plus de dégager une structure de l'historicité mais, encore une fois, de comprendre le mouvement du sens en quête de lui-même. L'horizon de l'humanité en ce sens est un projet – et l'histoire une institution singulière, cumulative, de ce projet.

---

pour inviter à penser la contamination originaire du transcendantal et de l'empirique, et la question du quasi-transcendantal.

LA QUESTION DE LA TEMPORALISATION, PRÉSUPPOSÉ DE L'ANALYSE  
HUSSERLIENNE

*Les deux problèmes d'une analyse phénoménologique de l'origine de la  
géométrie*

L'interrogation de Husserl, rappelle Richir, implique un retour vers le sens originaire de la géométrie, le terme désignant toutes les disciplines qui traitent de formes existant mathématiquement dans la spatio-temporalité pure. Elle renvoie cependant les premières évidences axiomatiques elles-mêmes à une étape préliminaire, à une *Sinnbildung* qui rend possible la disponibilité de ces objets idéaux pour la conscience discursive ou logique. L'acte d'idéalisation seul peut en effet instituer ces formes dans leur existence mathématique.

Cette perspective pose d'emblée deux difficultés :

a) La question de l'activité productrice ou opérante, de la création, l'instauration ou l'acquisition originelle du sens. Comment la géométrie est-elle entrée dans l'histoire ? Comment la structure de la première fois qu'implique cette entrée dans le monde est-elle pensable ?

b) La question des conditions de l'examen phénoménologique. Comment la phénoménologie peut-elle effectuer ce questionnement en rebours sans être aussitôt prisonnière d'une circularité symbolique, selon les termes de Richir, cherchant en deçà de l'institution des idéalités géométriques des formes qui leurs seraient déjà commensurables et pensées comme devant (ou pouvant) servir de matériau à l'idéalisation.

Husserl, écrit Richir, veut comprendre la géométrie comme une progression, un processus cumulatif au sein d'une temporalité univoque et uniforme. Ce postulat initial éveille cependant aussitôt la suspicion du physicien de formation qu'est Richir, la science ayant été caractérisée par nombreuses ruptures et remaniements, par d'abondantes et âpres négociations catégorielles. Pour Husserl, la géométrie est à penser comme acquis global d'effectuations spirituelles. Il s'agit de penser ce qui, dès l'instauration de l'idéalité géométrique, ouvre à son propre futur et à sa reconnaissance, en d'autres termes de penser à la fois l'innocence de principe de la première fois (puisque l'institution de la géométrie est précédée par une formation de sens plus primitive) et la répétabilité.

Pour mieux comprendre ce processus, il faut alors délimiter la géométrie dans sa spécificité par rapport à d'autres formes d'idéalité.

a) Les outils sont pour leur part des êtres symboliquement institués, des manières d'agir temporalisées et spatialisées en séquences d'action. Tout comme le théorème de Pythagore, le marteau n'existe qu'une seule fois,

mais il n'a de sens que par son incorporation dans l'usage précis et les conditions précis de l'usage pour lequel il a été conçu.

b) Les *idéalités artistiques* sont inséparables de leur manifestation, des conditions transcendantales de leur apparition (pour prendre la terminologie kantienne).

c) *L'idéalité scientifique* s'institue en effaçant toute trace de son origine. L'idéalité scientifique a alors pour spécificité de se dégager des conditions concrètes de sa temporalisation/spatialisation en langage.

### *Langage et temporalité*

Selon Richir, la façon dont Husserl pense la question de la transmission du sens est d'emblée marquée par une assimilation hâtive de la compréhension commune et de la fixation de la référence objective. Pour Husserl, la transmission du sens présuppose le monde comme horizon de toute conscience et de toute communauté originaire de consciences, et le langage universel comme co-originaire de cet horizon. Ce langage universel, souligne Richir, ne doit cependant pas être assimilé au langage universel de la logique et de la science, mais bien plutôt au langage du sens courant, par lequel les humains s'entendent, se comprennent, se répondent. Ce langage en effet est essentiellement opérant, et ne présuppose en rien comme condition l'institution d'un rapport univoque à la référence objective comme institution de « ce dont on parle ».

Le texte de Husserl confond ainsi le langage dans sa phénoménalité universelle et le langage dans l'institution symbolique spécifique de la référence objective univoque. Husserl pense le langage à partir de la nomination coextensive de choses ou d'étants objectifs et confond ce faisant le monde comme horizon de transcendance, ou plutôt d'extériorité, le monde comme projet-de monde commun et partagé, et le monde comme « objet de tous les objets ». De la même façon, il confond la parole et l'institution linguistique du langage comme système de signes coextensif de l'univers des objets et de leurs qualités. Cet entremêlement conditionne à son tour une compréhension spécifique du processus d'idéalisation et d'instauration de l'idéalité.

À rebours, il s'agit selon Richir de questionner la temporalité de l'énonciation elle-même dans son opérativité. Un tel questionnement traverse d'ailleurs le texte husserlien lui-même : l'évidence originaire est en effet, selon Husserl, vive mais transitoire, et ne relève précisément pas du temps continu de l'idéalisation mais d'une temporalisation et spatialisation intermittente plurielle. Cette inchoativité de l'institution du sens n'est pas, selon Richir, un caractère secondaire, ni la structure phénoménologique à partir de laquelle elle doit être pensée. Il s'agit en effet de comprendre que

la réactivabilité du sens qui s'est formé dans un ressouvenir présuppose la discontinuité des phases de présence et remet en cause un certain primat de la continuité temporelle.

Selon Richir ainsi, Husserl interprète trop vite la discontinuité temporelle comme répétabilité, comme réactivation d'une même phase de présence, d'une idéalité par avance reconnaissable. La conception husserlienne de la rétention brouille ici celle du processus de réminiscence, qu'il faut nettement distinguer de celui, actif, de l'anamnèse. La mémoire, selon Richir, est liée à la masse affective et hylétique du champ phénoménologique, aux associations et renvois à distance qui le traversent ; elle n'est pas d'abord mémoire d'un quelque chose, mais rémanence d'une empreinte appelant chaque fois à une réinstauration nouvelle se comprenant cependant comme réinstauration de ce qui avait été entretenu. Je ne sais jamais exactement ce que j'avais pensé et passe par un langage que je n'ai pas fait pour y accrocher des traces qui sont la base de ce processus de réinvention.

La façon dont Husserl pense le passage de la recompréhension par soi à la recompréhension par les autres (d'une conscience de la formation en tant qu'identique à une conscience de la formation en tant qu'universelle), traduit d'ailleurs cette fragilité. Ce passage implique en effet la médiation de l'écriture, au-delà de celle de la seule parole. Or, la lecture met précisément en œuvre une compréhension passive, brouillant le processus de l'éveil de la signification et celui du retour du souvenir enfoui. En ce sens, l'écriture relève bien d'une mémoire passive. On peut bien, commente Richir, lire aveuglément, parce qu'une part de la lecture est subconsciente et conduit structurellement à une déperdition symbolique du sens même de son expression. Pour Richir cependant, le risque de déperdition symbolique lié à l'écriture que souligne Husserl doit être compris comme le risque de déperdition de sens propre à toute institution symbolique.

La lecture de Richir est très proche ici de celle de Derrida, qui montre lui-même combien la continuité des rétentions n'assure pas la continuité d'un système d'évidences et l'articulation sans faille des conclusions aux prémisses, combien la pensée est dépendante de son inscription (voire, des supports matériels de son inscription), et du système scriptural des renvois indicatifs auquel il lui faut toujours aussi se fier. Pour autant, souligne Richir, le modèle de l'écriture ne peut rendre compte de l'ensemble du processus de la mémoire passive. Si le champ phénoménologique est structuré par l'association de phénomènes,

[...] l'« association » ne procède pas elle-même [...] d'une écriture, fût-elle archi-écriture – elle n'enchaîne pas des « signes » ou des « traces », mais des phénomènes et ce n'est que secondairement, par une retranscrite du champ

phénoménologique par le champ symbolique, qu'elle paraît n'enchaîner que des « signifiants »<sup>5</sup>.

En d'autres termes, le sens se déploie sur fond d'une facticité symbolique irréductible. Il ne se transmet pas intact, caractérisé par une structure d'enrichissement et de perte, que, contrairement à Derrida, Richir ne comprend pas comme dissimulation essentielle des origines, non-communication, et trahison, mais tout aussi bien comme ouverture infinie à l'aléa et à l'invention.

#### IDÉALITÉ ET FACTICITÉ SYMBOLIQUE

##### *L'institution symbolique spécifique de la science*

Richir ne s'arrête cependant pas à ce point et suit plutôt Husserl dans son affrontement avec la question de la vérité. Il s'agit bien ici d'interroger à la fois l'institution de l'objectivité et de la référence univoque et celui de la science comme horizon d'univocité et d'objectivité. La science, écrit Richir reformulant Husserl, est une institution symbolique équivoque, mais qui se donne comme horizon l'univocité (*telos*) et se ressaisit dans cet horizon. Tout le paradoxe dont la reformulation richirienne entend prendre acte vient de ce qu'il faut assumer de concert la contingence de l'institution symbolique de la science et son mouvement de réflexion de cette contingence à l'horizon de son *telos* d'univocité, se traduisant ainsi par de perpétuelles reformulations, par l'incessante recherche de ce qu'il y a de scientifique dans le scientifique.

Cette retraduction implique également une distinction plus ferme entre abstraction et idéalisation. L'idéalité mathématique en effet relève de la généralisation plus que de l'abstraction et se conquiert par décomposition. Chaque structure géométrique est interrogée en regard des invariances que l'on peut établir à partir d'elle et constituer comme objets nouveaux. Ceux-ci ne sont donc pas des objets de rang plus élevé ou d'un niveau d'abstraction plus fin mais bien des formes idéales dégagées les unes des autres.

Chez Husserl, la géométrie procède à la fois d'une institution originaire et s'inscrit dans un système théorique d'idéalités. La question est alors celle de la propagation de l'évidence par élucidation de l'activité logique comme activité constructive formant de nouveaux jugements sur le fondement de ceux qui ont été établis. Comme l'expose la première partie de *Logique*

---

<sup>5</sup> M. Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, Millon, p. 299.

*formelle et logique transcendantale*, les formes universelles sont chez Husserl le versant signifiant de la logique, qui doit être également caractérisée par leurs pendant objectifs. La dimension ontologique est le corrélat de l'apophantique selon la structure intentionnelle. Là où l'apophantique déploie des structures noétiques, l'ontologie formelle rend compte de leurs contreparties noématiques. Mais cette logique telle que la présente Husserl est pour Richir la formulation même de la *tautologie symbolique de la vérité* que la phénoménologie ne peut précisément présupposer, mais comprendre comme institution, et ainsi étudier comme processus.

Chez Husserl, on le sait, la logique formelle doit être articulée à la logique transcendantale. En effet, les propositions (linguistiques, logiques) se donnent elles-mêmes à la conscience comme des conversions reproductibles d'un sens originaire dont l'évidence ne peut être interchangée avec l'évidence des axiomes, qui sont pour leur part les résultats d'une formation qui est toujours « derrière eux ». En d'autres termes, il manque quelque chose du contenu strictement géométrique dans la logique : la géométrie est pour part irréductible à la logique, chez Husserl, parce qu'elle procède de l'idéalisation de l'eidétique du monde naturel.

Pour Richir, cette partition est cependant trop nette. Si la réouverture de la logique formelle par une logique transcendantale est au cœur du projet de Richir, celui-ci vise précisément à substituer la logique du jeu du phénoménologique et du symbolique, de l'empreinte, de la formation de sens et de l'institution, à celle du retour vers la donation de sens originelle. Si, comme l'écrit Husserl, les activités originaires sont « enfermées » dans les concepts fondamentaux, c'est bien plutôt – alors que la géométrie a toujours été une tradition vidée de son sens – qu'il s'est toujours alors agi aussi de réinventer par réouverture permanente de l'institution symbolique de la géométrie au phénoménologique, par conversion de l'indétermination du sens au sein des théories en horizons productifs de nouvelles formes d'objectivités.

L'institution de la science implique bien plutôt alors un « accompagnement de son sens propositionnel » par son « sens de vérité », de la syntaxe par la sémantique, ce que Richir reformule en posant que la science est langage qui ne se contrôle qu'en vue de contrôler sa référence objective. Le véritable paradoxe de l'historicité vivante de la science en tant qu'institution symbolique est bien plutôt de se nourrir de la structure en crise du sens. S'il y a traditionnalisation, note Richir, celle-ci se comprend toujours sur fond du *hiatus* entre *arche* et *telos*. Ce *hiatus* ne se reprend qu'en se réfléchissant au sein d'un *telos*, non pas comme *eidōs* métaphysique, mais comme horizon symbolique de sens d'une tradition qui reste toujours à réinventer. Husserl, écrit Richir, entrevoit ici sans oser tout à fait la poser comme telle la singularité de l'institution qu'est la science,

et, à travers elle, de la pensée qu'il qualifie d'euro-péenne, en ce que celle-ci dépasse le processus de *traditionnalisation* à l'œuvre en toute institution symbolique en un processus d'historicisation spécifique caractérisé par l'institution de la réflexion objectivante du sens et la récapitulation cumulative et totalisante. La rationalité, précise Richir, « [...] n'est jamais quelque chose de tout à fait incarné, il n'en existe pas un modèle qui ne la pervertisse profondément, parce qu'elle se joue comme l'unité d'une tradition [...] d'une certaine institution symbolique<sup>6</sup> ».

### *Praxis et idéalisation*

Le processus d'idéalisation dont procède la géométrie doit alors être pensé autrement. Il s'enclasse en effet dans l'institution symbolique d'un monde déjà là, ne relève pas de l'idéalisation de l'eidétique du monde de la vie, mais d'une idéalisation sur fond d'un découpage symbolique, qu'il faut concevoir comme institution symbolique de second ordre.

L'institution symbolique pré-géométrique nous livre en effet selon Husserl lui-même des figures non encore géométriques dans une *praxis* technique, mais conduite à un raffinement technique permanent. Ce processus relève moins pour Richir d'une préfiguration du *telos* de la science dans la recherche encore obscure de l'équité que d'une certaine structure sociale et politique, spécifique des sociétés étatiques, sédentaires et agricoles, permettant l'interpénétration de la *praxis* et de la *poïesis*. Il y a sans doute dans l'arpentage babylonien une dimension aveuglément transmise, mais celle-ci est prise à son tour dans un enchevêtrement plus large de pratiques amenant à en modifier l'exercice.

Il s'agit en effet, selon Richir, de comprendre que cette *praxis* a été amenée à évoluer dans le sens d'un certain artisanat, d'une recherche d'excellence et de virtuosité, jusqu'à devenir en quelque sorte sa propre fin. L'arpentage relève en effet de l'art de tracer. Il faut alors penser le passage progressif d'un tracement se cherchant à un tracement s'instituant, selon un processus par lequel quelque chose du sens de la figure se découvre peu à peu dans le schème de son tracement avant même l'institution idéale de la figure comme telle. Même si la figure n'est pas encore vraiment idéale, elle s'idéalise peu à peu en s'autonomisant de son effectuation pour guider celui-ci. L'idéalisation a sans doute ainsi toujours déjà travaillé la *praxis* technique, laquelle a longtemps continué de travailler dans la géométrie une fois celle-ci instituée, la géométrie pure n'ayant selon Richir sans doute commencé qu'avec l'avènement des géométries non-euclidiennes<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> M. Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, op. cit., p. 359.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 354.

Ce soubassement technique et pratique habite d'ailleurs selon Richir la géométrie au moins jusqu'à la théorisation des géométries non-euclidiennes. Il habite plus généralement les mathématiques elles-mêmes : preuve, là encore, les nombreuses redéfinitions au XIX<sup>ème</sup> siècle liées à la question du continu, ou plus tard à la crise des fondements, et le processus d'axiomatisation. Tout autant d'ailleurs, il revient habiter le formalisme chaque fois que celui-ci tend à s'autonomiser en se coupant des concrétudes phénoménologiques qui sont le lieu de son invention.

## Esquisse d'une épistémologie phénoménologique

RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA

### INTRODUCTION

Au commencement du XX<sup>ème</sup> siècle, entre les années 1900 et 1905, deux révolutions parallèles en sciences et en philosophie vont avoir lieu : le passage d'une physique classique à une physique quantique et le passage d'une philosophie classique à une philosophie phénoménologique. Dans les deux cas, la question principale qui se pose est identique : on ne peut pas faire face aux problèmes qui se posent à petite échelle du niveau que la technique vient d'atteindre avec les moyens puissants et efficaces à l'échelle traditionnelle précédente. En physique, la stabilité fondamentale de l'atome est compromise si l'on applique les procédés connus dans la mécanique de Newton, l'électromagnétisme de Maxwell et la thermodynamique de Boltzman. En philosophie, la stabilité d'un objet est impossible avec les instruments eidétiques classiques. En faisant face à ces « catastrophes », la physique impose la quantification, et la philosophie l'intentionnalité.

Dans les deux cas, un nouvel accord est indispensable ; la stabilité de l'atome et de l'objet exige un nouveau compromis. Il s'agira de « réduire » les conditions de stabilité requises à l'échelle classique lorsque, étant donnée la subtilité des synthèses du nouveau niveau, on n'a à satisfaire qu'à des principes généraux de conservation ; le reste des exigences a disparu. En physique, le nom générique de ce nouveau compromis est la *quantisation*, suivi nécessairement par la superposition d'états ; en philosophie, c'est l'intentionnalité, suivie de la *transpossibilité*.

La quantisation initiale, une fois la catastrophe conjurée, se concrétise en tant que *superposition*, et, de la même manière, l'intentionnalité objective se concrétise en tant que *transpossibilité*. Une fois écartée la solution eidétique classique laquelle provoquait la catastrophe en prétendant tuer des mouches à coup de canon, la superposition et la transpossibilité constituent le programme des conditions réduites mais suffisantes pour doter de stabilité le nouveau niveau découvert.

On découvre en même temps qu'il y a une *correspondance*, jusque-là inédite, entre science et philosophie. Si les mécanismes physiques de *superposition d'états quantiques* correspondent aux mécanismes philosophiques de *transpossibilité des synthèses non objectives*, on peut dire que le statut diplomatique des relations entre la science et la philosophie a subi un changement. L'épistémologie classique ne sera plus le résultat

d'une situation dans laquelle la philosophie s'impose depuis un niveau supérieur (*deuxième degré*), mais l'épistémologie phénoménologique situera la science et la philosophie à un même niveau de collaboration (*premier degré*). Ainsi, restent simultanément désavouées la prétendue « supériorité » de la philosophie et la récalcitrante « méfiance » scientifique.

En physique quantique, se posent des questions qui ont un côté physique et un côté philosophique ; et, en phénoménologie, il ne faut pas oublier « les choses mêmes ». Lorsque le physicien R. Feynman luttait contre les infinis inacceptables qu'il trouvait dans ses calculs, il écrivait : « *It is not philosophy we are after, but the behaviour of real things*<sup>1</sup> ». Le philosophe et mathématicien E. Husserl s'exprimait dans des termes similaires.

La physique et la phénoménologie ont découvert, pendant les cinq premières années du XX<sup>ème</sup> siècle, la quantisation et l'intentionnalité *non objective*. Par là, s'ouvre un champ de recherche sur un niveau originaire plus profond que le niveau classique de la *praxis* habituelle. Le résultat est qu'à ce niveau quantique-phénoménologique, les calculs sont d'une très grande précision. Tandis qu'au niveau classique, à l'aide du calcul infinitésimal (l'infini dompté), les résultats étaient approximatifs ou extravagants (des vitesses infinies), au niveau originaire, les résultats sont rigoureux, malgré la bizarrerie d'une « nouvelle » réalité non pratique mais d'une richesse et d'une énergie considérables.

Le programme d'une *quantisation* se poursuit pendant le reste du siècle : *superposition, linéarité, amplitude de probabilité, incertitude, intrication* et *virtualité*. On dirait que la boîte de Pandore a été ouverte. Il y a une nouvelle réalité, un niveau de réalité plus profond, que l'on peut explorer scientifiquement et philosophiquement, et qu'inaugure la possibilité d'une nouvelle épistémologie que l'on pourrait étendre, en principe, au reste des sciences et des niveaux.

Avec un rythme différent, la phénoménologie partage ce même programme de recherche. L'*intentionnalité objective* initiale s'élargit également en tant qu'*intentionnalité schématique non objective* (*phantasia*), *transpossibilité, linéarité, transprobabilité, niveaux de temporalisation, non localité, intermédiation virtuelle*.

En physique comme en philosophie s'ouvre le problème de l'articulation du nouveau niveau originaire et du niveau classique pratique. En physique, on trouve d'abord le problème de la *mesure*, puis la solution de la *décohérence* ; en phénoménologie, on trouve le mécanisme d'une *transposition* de niveaux. Finalement, apparaît l'énigme de fond qui ouvre des perspectives inouïes. En physique, il s'agit de la *gravité quantique* et de

---

<sup>1</sup> J. Gleick, *Genius, the life and science of Richard Feynman*, New York, Random House, 1993, p. 232.

la *computation quantique* ; en phénoménologie, c'est le fond du champ intentionnel dans lequel, même si la subjectivité n'y est pas encore égoïque et même si les synthèses n'y ont pas d'identité, la richesse des processus cachés ouvre des perspectives illimitées auparavant enfouies, mais toujours actives dans la profondeur des processus inconscients (inconscient phénoménologique). En science comme en philosophie, des processus cachés affleurent de plus en plus, lesquels s'enrichissent dans la *praxis* habituelle qui, d'elle-même, tendrait à l'automatisme.

Lorsqu'on pense, on le fait depuis ces processus cachés qui ont lieu dans le transposable. En physique, affleurent également, au niveau classique, des ressources cachées du monde quantique ; de cette manière, on peut accroître exponentiellement les possibilités classiques.

Il y a donc un parallélisme entre les processus physique et philosophique, qui débutent avec la quantisation et l'intentionnalité, et continuent avec la superposition linéaire et la transposabilité. Plus tard, l'amplitude de probabilité aura une correspondance avec la transprobabilité. L'incertitude et l'intrication non locale seront partagées – jusqu'à la surprise finale d'une intermédiation virtuelle exigée par l'intermédiation directe.

Il faut cependant souligner une différence évidente lorsqu'on parle d'un *stade classique* en physique ou en philosophie. En physique, on distingue tout simplement entre un stade quantique et un autre stade classique. En phénoménologie, on trouve deux sens du classique. D'une part, il y a la transition du classique au phénoménologique, lorsqu'on passe d'une *réalité en soi* à une *réalité anthropique*, quand on « suspend » l'échelle naturaliste, et lorsque, dans l'inversion produite, s'ouvrent les champs intentionnel et eidétique ; et d'autre part, on distingue, dans le champ intentionnel, dans cette nouvelle situation, entre un niveau strictement phénoménologique et un niveau *classique* qui n'est plus naturaliste. En physique, ces deux sens sont confondus.

#### QUANTISATION ET INTENTIONNALITÉ

En 1900, Max Planck, qui était un scientifique d'obédience classique, expert en thermodynamique, fut contraint, pour éviter la catastrophe, de « suspendre » l'infini, en annulant la possibilité d'une division infinie de l'énergie.

Dans la radiation du corps noir (lorsque dans une cavité « noire », la matière et la radiation sont en équilibre à une température déterminée), si l'on applique la formule classique (Rayleigh-Jeans), l'intensité en relation avec la fréquence devient alors infinie d'une façon catastrophique.

Cependant, si l'on décide que l'énergie ne peut pas avoir une valeur quelconque, mais qu'elle est quantisée, l'énergie devient proportionnelle à la fréquence de la radiation, avec un coefficient de proportionnalité, un minimum qui est la constante d'action  $h$ .

En 1900 également, lorsque Husserl analyse la perception de l'objet, il découvre que la continuité *hylétique* infinie doit être quantisée par la corrélation intentionnelle pour qu'un objet puisse être perçu. L'infini eidétique est aussi exclu.

Ce qui a lieu dans les deux cas, en physique et en philosophie, n'est autre que l'échec de la *statistique classique*. D'après la statistique, pour une distribution de l'énergie, il faut appliquer un principe d'équipartition. Mais si les candidats à recevoir quoi que ce soit sont infinis, toute l'énergie ira à ceux qui disposent de la longueur d'onde la plus courte (qui se fait infiniment petite) et la radiation se fait infiniment grande, mortelle.

Avec la statistique classique, il n'y a pas de stabilité, ni parmi les atomes ni parmi les objets. Si les possibilités statistiques sont infinies, l'équipartition foudroie les objets ; on peut dire, d'une façon technique, que presque toute l'énergie est conduite à la région où il y a « plus de degrés de liberté », et la matière reste sans énergie. C'est dans la haute fréquence que la catastrophe a lieu. L'eidétique infinie empêche la modeste intentionnalité.

C'est seulement quand l'énergie est quantisée que la statistique n'est plus classique et que la distribution de l'énergie passe de l'eidétique démesurée dans ces exigences à l'intentionnalité mesurée. Les atomes et les objets deviennent possibles parce que leur stabilité n'est plus classique, mais quantique-phénoménologique.

Lorsque le champ intentionnel s'impose au champ eidétique, lorsque le champ n'est plus continu mais discret, cette structure granulaire devient de plus en plus importante avec une fréquence supérieure. Ceci se confirme en 1905 par Einstein qui établit qu'un champ électromagnétique n'est pas continu, mais un système de particules. Contre tout bon sens, Einstein comprend les quanta de lumière, jusqu'alors vagues, comme des photons réels. L'énergie de la lumière ne dépend plus, dès lors, de son intensité (eidétique), mais de son énergie (quantique). Si l'intensité augmente, la vitesse des photons n'augmente pas ; mais si la fréquence augmente, l'énergie (quantisée) augmente, et elle peut même arracher des électrons d'un métal : c'est ce qu'on appelle l'effet photoélectrique.

Husserl procède de manière similaire en cette même année 1905. L'intentionnalité objective, vague, des niveaux de basse énergie, devient un nouveau niveau (*phantasia*) auquel s'ouvre l'effectivité de l'effet énergétique, qui rend transposables les premières synthèses opérées après l'irruption hylétique.

D'une façon surprenante, la phénoménologie va ainsi établir, face à l'universalité eidétique (inhumaine, dans une certaine mesure), une universalité intentionnelle de l'humain, dans les limites du champ intentionnel. Et c'est dans cette universalité non eidétique que le *sens* apparaît ; le sens qui fait que la réalité n'est pas *en soi*, mais anthropique. Et face à une identité eidétique, il y a également une identité intentionnelle radicalement différente.

Dans cette suspension du naturalisme et dans la soumission du champ eidétique au champ intentionnel, une épistémologie phénoménologique devient alors possible. Cette épistémologie démarre avec la correspondance entre le niveau quantique et le niveau phénoménologique : l'analogie entre quantisation et intentionnalité.

#### SUPERPOSITION ET TRANSPHÉNOMÉNOLOGIE

Nous sommes ainsi arrivés au cœur de ce qui nous occupe ici. Un *état* classique est un système qui permet de connaître tout ce qui est nécessaire pour prédire le futur avec une certaine approximation. Mais un *état quantique* (un vecteur d'état) ne saurait procéder à des prévisions de type classique : et ce n'est pas en raison de variables méconnues, comme c'est le cas dans le monde classique. Un vecteur d'état quantique connaît tout ce qui est connaissable, sans qu'il n'y ait aucune variable cachée. Cela signifie qu'un vecteur d'état, en tant que fond eidétique, a un *espace de Hilbert* : il possède un nombre de dimensions déterminé, et il peut être décomposé, d'après elles, en un nombre pareil de *vecteurs de base qui se superposent*.

Par exemple, dans le cas le plus simple d'un vecteur d'état, un *spin*, on trouve seulement deux dimensions que l'on peut écrire comme l'addition (superposition) de deux composantes :

$$|A\rangle = \alpha |a\rangle + \beta |b\rangle$$

où les vecteurs de base (les dimensions) sont  $|a\rangle$  et  $|b\rangle$ ,  $\alpha$  et  $\beta$  étant deux nombres complexes, dans l'espace de Hilbert, appelés des *amplitudes de probabilité*. Le vecteur d'état, le *spin*, est la superposition de deux états composants.

Si l'on généralise cet exemple, nous sommes face à l'équation de Schrödinger qui n'est pas encore relativiste. Un vecteur d'état peut se « reprendre » comme superposition d'une base de *vecteurs propres* affectés par des coefficients complexes, qui sont les coordonnées ou dimensions du dit vecteur d'état. Ces coefficients constituent la *fonction d'onde* de l'équation de Schrödinger. C'est-à-dire :

$$|\Psi\rangle = \alpha_1 \psi_1 + \alpha_2 \psi_2 + \alpha_3 \psi_3 \dots$$

Les coefficients sont les valeurs propres (amplitudes de probabilité) de la fonction<sup>2</sup>.

La superposition est la propriété fondamentale de la région quantique-phénoménologique, et elle dépasse le monde classique. Un état quantique consiste en une superposition d'états de base. L'expérience fondamentale de la physique quantique est là : dans un appareil à double fente, un électron traverse en même temps les deux fentes et il produit une interférence comme s'il s'agissait d'une onde, mais d'une onde qui n'est pas classique. Tandis que d'une façon classique, la particule aurait dû traverser l'une ou l'autre des deux fentes, elle passe maintenant en même temps à travers les deux. Par conséquent, il n'y a pas d'addition de probabilités, mais il y a *transprobabilité* : superposition de dimensions, toutes ces dimensions étant affectées d'un coefficient, un nombre complexe qui est son *amplitude de probabilité*.

Avec la physique quantique, l'épistémologie classique connaît une crise. Le champ intentionnel lui-même est à présent impliqué dans l'épistémologie. C'est dans le *regressus* gnoséologique (dans la *catábasis* de la série intentionnelle) que le sujet gnoséologique (le sujet transopérateur) rend compte de ce qui arrive au niveau quantique ; et il le fait en appliquant des structures eidétiques (l'espace multidimensionnel et le complexe de Hilbert) aux vecteurs de base choisis qui deviennent ainsi superposés.

C'est dire que la *transpossibilité* phénoménologique impose la *superposition* quantique. C'est à ce niveau quantique originaire que se produit le début d'une épistémologie phénoménologique, laquelle peut ainsi s'étendre à tous les niveaux où peuvent apparaître les diverses sciences. Le champ intentionnel (la subjectivité transopérateur au niveau d'intermédiation) exerce la fonction d'application de structures mathématiques déterminées, très bien choisies dans le champ eidétique, afin d'obtenir des résultats de consistance scientifique.

Pour cela, il faut *préalablement* avoir une correspondance entre le niveau intentionnel originaire (à la fin de l'*anábasis* phénoménologique et au commencement de la *catábasis* gnoséologique) et le niveau naturel originaire qui, avec cette correspondance, n'est plus naturaliste. Une telle correspondance a lieu dans ce même *regressus* gnoséologique, en transformant la *catábasis* naturaliste aveugle en *catábasis* naturelle, et en transformant la réalité dépourvue de sens en une réalité anthropique.

---

<sup>2</sup> L. Susskind, *Quantum Mechanics*, London, Penguin Books, 2014, p. 136.

Le premier résultat scientifique produit dans ces conditions est l'équation non relativiste de Schrödinger, qui montre clairement comment la superposition quantique a été imposée par la transpossibilité. Il s'agit d'une équation débutante, encore déficiente, parce que, du point de vue phénoménologique, elle présuppose une temporalité continue qui appartient à un autre niveau phénoménologique. Il faudra attendre l'équation de Dirac pour qu'une telle insuffisance soit réparée et que l'équation devienne relativiste. Cette équation de Dirac fraiera la voie à une théorie quantique des champs, en expliquant, en même temps, le besoin théorique du *spin* et de l'antimatière. Et tout cela aboutira plus tard à une formulation plus complexe de la physique quantique avec l'introduction de la virtualité.

De cette manière, le nouveau type de collaboration, déjà annoncé, entre la science et la philosophie, est confirmé : l'étrange coïncidence de l'affirmation de Feynman (« *It is not philosophy...but the behaviour of real things* ») et de celle de Husserl (« *zu den Sachen selbst* »). Feynman rend effective, *malgré lui*, la philosophie que Husserl avait proposée.

La conduite quantique, le *quantum behaviour* des choses mêmes, agit en tant qu'interaction directe, sans médiation. Tandis que, dans le monde macroscopique classique, il y a toujours une intermédiation entre deux possibilités alternatives, dans le monde quantique, cette médiation n'existe pas. L'« intermédiation quantique » s'exprime mathématiquement en tant que superposition de deux possibilités, comme une combinaison linéaire. Ce n'est qu'au moment où un tel comportement décline, lorsque la transpossibilité se perd par décohérence, que la probabilité classique, en tant que mélange d'alternatives, apparaît.

La conjonction classique et la conjonction quantique n'ont rien à voir l'une avec l'autre. La superposition quantique est une addition qui n'est pas possible sans faire appel à l'espace complexe et multidimensionnel. C'est alors seulement que l'on peut penser qu'une particule (ou bien une corrélation intentionnelle originaire) peut occuper simultanément deux places, même dans des cas avec plusieurs alternatives. Le problème qui peut survenir alors, dans les champs quantisés, est que l'« addition » est tellement grande que des divergences infinies inacceptables apparaissent ; une solution doit alors être apportée.

C'est la mathématique qui fait que l'addition de deux ondes-particules est linéaire : l'évolution de l'addition est l'addition des évolutions. C'est ainsi qu'après la quantisation et la superposition apparaît la propriété de la *linéarité*. Mais sans l'intervention intentionnelle qui mobilise les nombres complexes et sa « magie » inouïe, une telle superposition linéaire n'apparaîtrait pas du point de vue gnoseologique.

## LINÉARITÉ DE LA SUPERPOSITION ET DE LA TRANSPOSSIBILITÉ

La quantisation de l'infini continu avait conduit à la superposition ; la linéarité en devient le gardien. Tout réside dans la stabilité.

*Si la complexité augmente* (organisation moléculaire et par la suite biomoléculaire), une nouvelle stabilité exigera une *non-linéarité*. Une vie complexe est impossible sans une stabilité non linéaire, et dans une certaine mesure chaotique. Une régularité absolument linéaire dans un organisme vivant le rendrait incapable de faire face aux inéluctables perturbations du milieu ; il deviendrait un organisme malade et il mourrait.

Le niveau physique-quantique, doté de la superposition, de l'interférence et de la cohérence à ces micro-niveaux, est donc linéaire ; et le niveau phénoménologique transposable, auquel le sens humain se temporalise, l'est également. La stabilité du transposable impose la linéarité de la superposition quantique. Or, cette stabilité linéaire est fragile dans son application physique, mais elle est puissante dans sa configuration purement eidétique.

En mathématiques, on appelle « *opérateur* » le régulateur qui fait qu'une fonction est associée à une autre fonction. Dans un espace vectoriel de Hilbert, on peut définir un opérateur linéaire qui effectue une telle association. L'ensemble des fonctions où cet opérateur linéaire est défini est son *domaine*. Cette linéarité est définie mathématiquement par deux propriétés :

1. Si on appelle  $\mathbf{A}$  l'opérateur linéaire et  $\mathbf{A}f$  l'opération, l'addition des fonctions  $f_1$  et  $f_2$  reste associée à l'addition de  $\mathbf{A} f_1$  et  $\mathbf{A} f_2$ .

C'est-à-dire :  $\mathbf{A} (f_1 + f_2) = \mathbf{A} f_1 + \mathbf{A} f_2$

2. Le produit de la fonction par un nombre,  $\lambda f$ , est associé à la fonction  $\lambda \mathbf{A} f$ .

C'est-à-dire :  $\mathbf{A} (\lambda f) = \lambda \mathbf{A} f$ .

Cette linéarité mathématique est transférée littéralement à la linéarité de la physique quantique. Nous trouvons ainsi :

1. La propriété distributive des vecteurs d'état,  $| \mathbf{A} \rangle + | \mathbf{B} \rangle$  :

$$z ( | \mathbf{A} \rangle + | \mathbf{B} \rangle ) = z | \mathbf{A} \rangle + z | \mathbf{B} \rangle$$

2. La propriété multiplicative<sup>4</sup> :

<sup>3</sup> Alexandrov-Kolmogorov-Laurentiev, *La matemática: su contenido, métodos y significado*, Madrid, Alianza ed., 2014, p. 1085.

<sup>4</sup> Voir *op. cit.*, note 2, p. 26.

$$|zA\rangle = z|A\rangle$$

Ainsi donc, la linéarité eidétique est transférée, en raison de la transpossibilité et de la superposition, à la linéarité quantique. Un opérateur linéaire fournit une seule sortie à chaque vecteur de l'espace, et il fait que l'évolution d'un état dans le temps est également linéaire : la combinaison linéaire se conserve dans le temps. Cette linéarité est aussi conservée lorsqu'on associe *plusieurs états quantiques* ; puisque les particules sont superposées, ces états vont rester *intriqués*. Cette intrication (*Verschränkung, entanglement*) sera une autre propriété quantique sans aucun *analogon* dans le monde classique, comme on va le voir plus tard.

La région quantique-phénoménologique, quantisée et munie d'une superposition linéaire, est donc une organisation « abaissée » qui n'admet pas de complexité ; il s'agit d'un monde « ennuyé » dans lequel il n'y a pas de nouveauté d'organisation qui exigerait la rupture de la superposition linéaire.

Par exemple, en 1976, alors qu'il étudiait la dynamique des populations, Robert May trouva que la supposée loi linéaire de Malthus était irréaliste, qu'elle devait être modifiée dans un sens non linéaire. Il n'y aurait de linéarité que dans une situation idéale, avec une population extrêmement réduite, avec un milieu riche et sans prédateurs. Mais dans une situation réelle, l'évolution ne peut pas être linéaire. Il découvre ainsi ce que l'on appelle l'*application logistique*, non linéaire. La dynamique des populations et, plus génériquement, la dynamique de la vie, ne sont pas linéaires. Un rythme vital excessivement régulier est, comme on le disait auparavant, un rythme pathologique, et il ne résiste pas aux changements du milieu.

Il est inutile, lorsque la complexité a augmenté et qu'une transposition de niveaux phénoménologiques a eu lieu, de rester attaché à une condition de stabilité : cette linéarité fonctionne au niveau originare quantique-phénoménologique, un niveau de grande richesse, de rigueur et d'énergie, mais qui est paradoxalement d'une complexité minimale.

Il faut rappeler, finalement, l'existence d'un *principe de transpassibilité*, qui établit qu'il n'y a pas d'états complexes non linéaires, sans que, au fond, à la micro-échelle quantique du transpossible, aient lieu des processus cachés, mystérieux, au-delà de l'expérience ordinaire, qui suivent des lois de conservation rigoureuses, et avec une évolution linéaire.

#### AMPLITUDE DE PROBABILITÉ ET TRANSPASSIBILITÉ

À partir des recherches de Pascal, de Bernouilli et de Laplace sur l'*Ars conjectandi*, on aperçoit peu à peu l'idée classique de probabilité. Un

événement quelconque prendra des valeurs entre **0** et **1**, les deux extrêmes inclus, si on suppose des cas favorables sur un fond de cas possibles. Il n'y aura de probabilité que lorsqu'il y a préalablement une certaine possibilité ; par conséquent, dans le *transpossible*, il n'y a que du *transprobable*.

La région originaire, supérieure, du champ intentionnel, dans les limites de l'*anábasis* phénoménologique (*terminus* du *progressus* ontique), est un niveau d'intentionnalité déficitaire, à tel point que d'aucuns pensent qu'elle n'est pas intentionnelle. En elle, les sujets ne sont pas opératoires et ils ne sont même pas des *egos*. Dans cette région, il n'y a qu'une intrication subjective d'« ici absolus », qui forment une communauté de singularités (l'humanité), et il n'y a pas non plus de significativité capable d'orienter le vecteur intentionnel. C'est ainsi que les synthèses qui s'y produisent manquent d'identité ; et que la *hylè* qui y fait irruption a toute la force d'un élan initial, d'un *Anstoß*, tel qu'il surgit dans les organismes animaux. C'est le niveau de la transpossibilité et de la transprobabilité, où tous les facteurs, qui seront connus par la suite, sont « se faisant », *in fieri* : la temporalité et la spatialité sont « se faisant », le sens humain est « se faisant » et le premier vecteur intentionnel « se fait ».

Ainsi donc, par le principe de correspondance, l'équivalent physique de la transprobabilité phénoménologique est l'*amplitude de probabilité*, une idée subtile qui suscitait, par exemple, un certain malaise chez Richir, et qui peut être facilement confondue avec d'autres notions physiques proches, telle que celle de *valeur propre*.

Les amplitudes de probabilité apparaissent nettement dans l'équation hamiltonienne de Schrödinger, en tant que facteurs de pondération des vecteurs de base qui résultent de la fonction d'onde, essentielles à la configuration de la superposition linéaire, même avec le déficit, déjà signalé, d'une temporalité préalable non relativiste.

Dans l'équation de Schrödinger, indépendante du temps, dans son déploiement linéaire, *avant toute mesure*, apparaît un ensemble de vecteurs de base propres, un ensemble complet dont les composantes se distinguent nettement entre elles (vecteurs qui sont « orthogonaux »). Un tel ensemble est normalisé, c'est-à-dire que l'addition de ses apports à la probabilité postérieure ne dépasse pas la valeur **1**. Ces vecteurs de base, qui satisfont la fonction d'onde, des vecteurs propres ou auto-fonctions, sont les dimensions correspondantes d'un espace de Hilbert et le transopérateur linéaire attribue une valeur à chaque vecteur.

Mais *cette valeur propre n'est pas l'amplitude de probabilité* ; seul le résultat de la mesure, la valeur propre, a une vraie valeur physique. L'amplitude de probabilité n'est que la transprobabilité phénoménologique qui apparaît en physique. Il ne s'agit pas encore de probabilité, parce que les possibilités alternatives sont superposées linéairement ; il s'agit toujours

de transpossibilités. Il n'y a pas ici d'addition qui serait celle d'une série de possibles, mais une combinaison linéaire, et c'est pour cela que les amplitudes de probabilité sont représentées par des nombres complexes.

C'est ici que se manifeste l'ajustement merveilleux entre l'eidétique mathématique et la physique, un ajustement que l'on n'obtient que depuis les opérations et les transopérations de la subjectivité du champ intentionnel.

Si le système quantique s'écoule sans être observé, la cohérence de la superposition et la transprobabilité se maintiennent, même si l'équation d'onde se déploie dans l'ensemble unique de vecteurs de base indépendants les uns des autres. Dans ce déploiement, les amplitudes dépendent fondamentalement de l'*argument* du nombre complexe qui agit en tant que facteur de pondération, ce qu'on appelle l'angle  $\theta$ , adjacent au *module*. C'est dans les relations entre ces phases d'angle, entre ces amplitudes de probabilité, que se trouve la clef de la superposition linéaire qu'on a étudiée plus haut.

Schrödinger n'a pas su, cependant, interpréter d'une façon adéquate sa trouvaille correcte. C'est Max Born qui découvre la clef de l'effet physique des amplitudes de probabilité. C'est la *règle de Born* : la probabilité de la mesure de trouver la particule dans un état déterminé est le carré du module de l'amplitude de probabilité correspondante. Il ne s'agit pas de la densité de charge, comme Schrödinger le croyait, d'une façon classique, mais de la *densité de probabilité* (la probabilité par unité de volume) de prédire une chose physiquement. Le carré de la règle se justifie par la nature du nombre complexe de l'amplitude de probabilité : on a besoin du produit des nombres complexes conjugués pour assurer une probabilité positive.

Dans son dernier livre, Penrose, lorsqu'il explique la règle de Born, s'étonne de ce qu'on a signalé auparavant comme le premier acquis d'une épistémologie phénoménologique. Il écrit : « Celle-ci est une manifestation de la remarquable synergie existante entre le cadre général mathématique de la mécanique quantique et la consistance des exigences d'une conduite quantique probabiliste<sup>5</sup> ».

Cette réflexion de Penrose avait été le fil conducteur du discours pour le prix Nobel de Max Born en 1954 : « La question concerne la frontière entre physique et philosophie, et c'est à cause de cela que ma conférence sur la physique participe autant de l'histoire que de la philosophie, raison pour laquelle je dois implorer votre indulgence<sup>6</sup> ». Born rappelle, par la suite, dans son discours, le moment où il fait appel aux matrices pour les appliquer

---

<sup>5</sup> R. Penrose, *Fashion, Faith and Fantasy in the new Physics of the Universe*, New Jersey, Princeton U. Press, 2016, p. 170.

<sup>6</sup> M. Born, « La interpretación estadística de la mecánica cuántica », dans : S. Hawking, *Los sueños de los que está hecha la materia*, Barcelone, Crítica, 2011, p. 560.

à la condition quantique découverte par Heisenberg et trouve la non commutativité du produit de la coordonnée par le moment :  $pq - qp$ . « Les mathématiques étaient plus ingénieuses que la pensée interprétative », avoue Born.

Born fait appel à une idée d'Einstein, celle de la densité de probabilité des particules qui apparaissent, qui est une interprétation statistique : « Le carré de l'amplitude de l'onde détermine la probabilité de sa dispersion. »

On arrive ensuite à l'interprétation de l'équation d'onde de Schrödinger, qui pensait ainsi « revenir sur la physique classique déterminée ». Born est cependant conscient que l'on doit abandonner « le concept ingénu de réalité de la physique classique ». C'était la consécration de la transprobabilité, et il se demande, perplexe : « Comment est-ce possible, alors que de grands hommes de science comme Einstein, Schrödinger et De Broglie ne sont pas satisfaits de cette situation ? »

Born finit son discours pour le prix Nobel en affirmant que la mécanique ordinaire doit aussi être formulée *statistiquement*.

Mais ce qui semble se cacher à Born est la notion plus profonde de transprobabilité, qui va au-delà de la statistique conventionnelle. Peut-être est-ce pour cela qu'il finit son discours par l'affirmation suivante : « La réponse à cela n'est pas dans la physique, mais dans la philosophie<sup>7</sup> ».

#### INCERTITUDE ET NON COMMUTATION

La première conséquence de la superposition non linéaire a été la transprobabilité (Born) ; la deuxième est l'incertitude (Heisenberg). Dans le champ intentionnel, la *transpossibilité* génère des propriétés analogues.

L'incertitude signifie que dans le monde quantique, à la différence du monde classique, il n'y a pas de possibilité de *trajectoires* ; et l'incertitude signifie aussi qu'au niveau intentionnel originaire, les corrélations intentionnelles déficitaires manquent de synthèses douées d'*identité*. L'impossibilité d'identité équivaut à l'impossibilité de la mesure simultanée de deux observables conjugués. Par exemple, s'il n'est pas possible de mesurer ensemble la *position* et le *moment*, la trajectoire se dissout. Et il en va de même pour le vecteur intentionnel : il perd l'identité.

La situation est la suivante : dans le monde classique, il y a des états qui dépendent de plus d'une mesure ; il y a donc des observables multiples qui peuvent être mesurés d'une façon compatible. Mais *la simultanéité exige la commutation* ; c'est dire qu'il faut obtenir le même résultat quel que soit l'ordre d'application des mesures.

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 572.

Dans le monde quantique, il n'y a pas de commutation. Telle est la découverte de Heisenberg. Et s'il n'y a pas de commutation, il n'y a pas de certitude des trajectoires. Il est clair que cette situation nouvelle, qui « abaisse », avec la transprobabilité, le niveau de la réalité quantique-phénoménologique, dérive de la situation basique de superposition.

On sait en effet qu'un état quantique, ou vecteur d'état ( $\Psi$ ), se déploie en une série complète de vecteurs de base, chacun d'eux étant affecté par un coefficient de pondération, qui est son amplitude de probabilité. Ces coefficients sont le résultat de la fonction d'onde ( $\psi$ ), ils sont la conséquence du produit interne du vecteur d'état par chaque vecteur de base. Si on applique deux mesures (deux observables), on s'attend logiquement à ce qu'elles commutent, mais, dans le monde quantique, dont la probabilité n'est plus statistique, il n'y a pas de commutation. La superposition entraîne la transprobabilité, et la transprobabilité entraîne la non-commutation.

C'est le célèbre principe d'incertitude de Heisenberg, qui domine le monde quantique. Feynman assure qu'il en est le « gardien<sup>8</sup> » : « S'il était possible de mesurer simultanément le moment et la position avec la plus grande précision, la mécanique quantique s'effondrerait ».

La formule établie par Heisenberg est la suivante :  $\Delta x \Delta p \geq h$ . Cette relation d'incertitude marque les limites de l'image d'une particule, sa trajectoire. « Tout usage des mots *position* et *vitesse* avec une précision supérieure à celle donnée dans cette équation manque de sens : tout comme l'usage de mots dont le sens n'a pas été préalablement défini<sup>9</sup>. »

Il faut rappeler que l'incertitude se réfère seulement au degré d'indétermination dans la connaissance possible de valeurs simultanées de magnitudes observables diverses, et non pas à des mesures isolées. L'incertitude confirme que, dans le monde quantique, « toute expérience détruit une partie de la connaissance du système obtenu suite à des expériences réalisées auparavant<sup>10</sup> ».

On constate que c'est la phénoménologie qui impose à la physique cette caractéristique de la réalité, la *transprobabilité*, au niveau originaire ; mais avec l'incertitude, c'est la physique qui a pris de l'avance, en exprimant avec précision la raison de l'impossibilité de vecteurs intentionnels avec identité, au niveau originaire : à savoir, l'impossibilité des trajectoires. Comme on va le voir plus loin, il n'y a pas de trajectoires, mais il n'y a que des « chemins ».

<sup>8</sup> R. Feynman, *Lectures on Physics – III*, Massachusetts, Addison-Wesley, 1966, p. 1-11.

<sup>9</sup> W. Heisenberg, « Los principios físicos de la teoría cuántica », dans: S. Hawking, *Los sueños de los que está hecha la materia*, Barcelone, Crítica, 2011, p. 188.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 192.

## INTRICATION ET NON-LOCALITÉ

Nous sommes arrivés à ce que Schrödinger avait appelé le trait le plus bizarre et caractéristique de la physique quantique, « *die Verschränkung* », l'intrication (*entanglement*, *entrelazamiento*), tandis que, pour Heisenberg, l'autre scientifique fondateur, ce trait était l'incertitude. L'intrication produit la réaction furieuse d'Einstein et de ses collègues (EPR), qui ont taxé la mécanique quantique d'incomplète.

L'intrication est encore un tour d'écrou supplémentaire, au-delà de l'incertitude. D'abord, on avait trouvé la non-commutation de mesures qui rendait impossible la trajectoire ; à présent, c'est la non-localité qui fait que les particules, si éloignées soient-elles, et si nombreuses soient-elles, forment une entité singulière en interconnexion, de sorte que si l'on effectue la mesure de l'une d'entre elles, il semblerait qu'on ait également réalisé *instantanément* la mesure d'une autre particule éloignée ; ce qui serait interdit par le principe de relativité.

*Deux systèmes quantiques se combinent*, et le résultat n'est pas un produit classique, mais un *produit tensoriel*, un système composé intriqué, *dont les parties ne sont pas indépendantes*. La tentation, face à cette situation inouïe, serait de dire qu'il ne s'agit que d'un simple calcul pragmatique, et non pas de la description d'une véritable réalité plus profonde. C'est ce à quoi s'aligne une grande partie des physiciens ; mais la phénoménologie coupe court à cette position pragmatique et évasive. Il s'agit d'un vrai niveau de réalité, d'une réalité non-locale. La réalité quantique ne commute pas dans ses mesures, et elle n'est pas locale dans la relation entre ses parties. Elle est une réalité profonde, avec un comportement holistique, dont les parties ne sont pas indépendantes. Il s'agit d'une réalité sans *analogon* classique, sans une alternative qu'impose le classique : communication ou bien indépendance.

Au niveau profond de la réalité, la situation n'est pas classique, il n'y a pas de statistique d'après laquelle on ignore quelque chose qui, en principe, est connaissable (probabilité). Classiquement, on considère que l'on peut connaître toutes les parties du système. Mais dans la réalité profonde intriquée, il n'y a pas de parties indépendantes : tout est intriqué par action de la superposition quantique initiale, et tout évolue de façon intriquée tandis qu'il n'y a pas de transposition de niveau, et on passe dans une réalité classique où, paradoxalement, il y aura toujours quelque chose de plus qui devrait être connu.

L'attitude classique exige une connaissance complète des parties ; dans l'attitude quantique, les parties ne sont pas indépendantes, et la réalité n'est pas locale. Dans la position quantique-phénoménologique, le tout est plus que l'addition des parties ; les parties se composent dans un produit tensoriel

et le tout intriqué ne permet pas de connaître ses sous-systèmes individuels. Nous avons tout ce qui peut être connu du système combiné par superposition linéaire.

Et, finalement, il reste évident que cette combinaison de systèmes superposés et intriqués n'a pas de limites. C'est toute la réalité qui peut rester intriquée à ce niveau profond, d'une façon non locale, en annulant l'indépendance des parties supposées.

Quantisation, superposition linéaire, transprobabilité, incertitude, intrication : c'est jusqu'ici qu'est arrivée la révolution quantique-phénoménologique avant sa deuxième formulation qui ouvrira la nouveauté de la *virtualité*. Et il est surprenant qu'à ce moment-là le réflexe de la peur, le recul classique, soit apparu chez certains fondateurs de la révolution : Schrödinger recula, effrayé de la *Verschränkung* qu'il avait découverte, et Einstein soupira pour compléter la mécanique quantique moyennant des variables qui restaurèrent la localité.

#### VIRTUALITÉ ET SPATIALISATION/TEMPORALISATION

Avec les effets qui dérivent de l'équation de Schrödinger, le déploiement en superposition linéaire de la fonction d'onde, se termine ce qu'on appelle la première quantification, qui correspond à la phénoménologie standard. Le point d'inflexion avec lequel s'ouvre la deuxième quantification est associé au nom de Paul Dirac, le courageux autiste qui fut dénommé *the strangest man*<sup>11</sup>.

Comme on le sait, l'équation de Dirac transforme en relativiste l'équation de Schrödinger et, avec cela, la temporalité change. Il n'y a plus de temps externe, mais un espace-temps einsteinien auquel correspond une temporalité *in fieri* phénoménologique. Les conséquences de tout cela sont immenses : non seulement apparaissent alors la déduction théorique du *spin* et la constatation d'antiparticules, mais apparaît aussi la quantification de champs, le premier d'entre eux étant celui de l'électrodynamique quantique.

Les niveaux d'énergie sont maintenant les nombres attribués à des oscillateurs harmoniques, avec ce résultat surprenant, puisqu'il n'y a pas d'infini et de **0**, de ne pas avoir non plus un niveau minimal d'énergie nulle, mais un état fondamental avec une certaine énergie. Les valeurs propres seront les numéros des niveaux qui forment aussi la base complète et orthonormalisée que l'on connaît déjà.

Tout commence avec un bref article de Dirac (10 pages) : « Le

---

<sup>11</sup> Voir la biographie définitive écrite par G. Farmelo, *The strangest man: the hidden life of Paul Dirac, quantum genius*, London, Faber & Faber, 2009.

lagrangien en mécanique quantique », publié en 1933, dans une revue peu connue, *Physikalische Zeitschrift der Sowjetunion* (vol. 3)<sup>12</sup>. Si le temps n'est pas une dimension continue externe qui avance de point en point, on peut changer le hamiltonien de Schrödinger par le lagrangien : une fonction d'action qui est l'intégrale temporelle (des coordonnées et vitesses à la place de coordonnées et moments). Dirac découvre que dans le domaine quantique, le principe d'action minimale ou stationnaire fonctionne en analogie avec le domaine classique : si  $\hbar$  tend vers  $0$ , il y aura convergence vers les énoncés classiques.

Le changement de formalisation est radical. Les *amplitudes de probabilité*, dans la série fonctionnelle antérieure, sont maintenant des *chemins parallèles*, qui vont être virtuels. Un champ électromagnétique quantifié est le résultat de l'interaction d'électrons, mais une telle interaction est *directe* et elle se réalise en échangeant des photons. Par conséquent, les photons échangés sont virtuels. Les photons sont émis et absorbés à des échelles de temps si brèves qu'ils ne peuvent être ni observés ni mesurés. Telle est l'explication de fond de la force électromagnétique. Et il en va de même pour le champ intentionnel : la force intentionnelle consiste en des *ébauches de sens* virtuels.

Dans les deux cas, en physique comme en phénoménologie, l'intermédiation virtuelle est multiple. Les amplitudes de probabilité sont maintenant les multiples chemins parallèles qui s'additionnent, s'intègrent. Il s'agit des intégrales de Feynman ou des chemins intégraux.

L'intermédiation directe est virtuelle et multiple ; ce qui veut dire que tous les chemins, toutes les ébauches, collaborent dans une mesure plus ou moins grande, avec des apports « sensés ou extravagants », au résultat final, au vecteur d'état ou au vecteur intentionnel. Feynman a même joué avec la fantaisie de chemins censés pouvoir aller en arrière dans le temps. Et en phénoménologie, la réussite d'un sens plein postérieur est d'autant plus sûre que l'éventail des ébauches de sens est large, même si ces ébauches sont apparemment très éloignées du sens commun.

L'avantage de la physique quantique réside dans le fait que ces apports des « chemins » peuvent être quantifiés ; les chemins ne sont pas des trajectoires mais, par le principe d'action minimale, on peut évaluer leur apport en des termes d'action. Le jeu de Feynman fut celui d'escamoter les amplitudes de probabilité en les substituant par des chemins associés à ces amplitudes. Ce que Dirac a appelé « analogie », Feynman l'appelle « proportionnalité ». L'amplitude de probabilité est maintenant le « poids » que chaque chemin apporte et qui est proportionnel à l'action totale.

Tout consiste à additionner des chemins ou des ébauches de sens virtuels.

---

<sup>12</sup> Traduction française dans : Feynman, *La thèse de Feynman*, Paris, Pearson, 2007, p. 103.

L'ancienne *mesure* est maintenant *interaction*. Il y a des corrélations entre des systèmes de sorte que, si l'un parmi ces systèmes est classique, le quantique se défait (décohérence). Mais il y aura toujours un niveau de réalité au fond, réalité quantique ou phénoménologique, où des chemins et des ébauches, virtuels et multiples, interagissent directement : ils s'approchent et se séparent (spatialisation), et ils accentuent ou bien freinent l'irréversibilité (temporalisation). Les problèmes de l'électrodynamique quantique sont semblables à ceux de la nouvelle phénoménologie au niveau originaire<sup>13</sup>.

La virtualité de l'interaction, l'émission et l'absorption de photons virtuels est devenue un puissant instrument de calcul. Lorsqu'en 1946, Willis Lamb entreprit la tâche de mesurer la structure physique de l'hydrogène avec la plus haute précision, il trouva une déviation dont l'équation de Dirac ne pouvait pas rendre compte (*Lamb shift*). La nouvelle théorie, en revanche, a pris en charge ces subtiles déviations, et elle a aussi résolu, en passant, les problèmes mathématiques qui étaient apparus lorsqu'il s'agissait d'additionner des termes infinis : ce qu'on appelle la *renormalisation* a résolu cette divergence.

Tout a été possible avec une nouvelle idée du *champ*. Un champ électromagnétique est un champ qui n'est pas composé de points, mais de photons qui se créent et se détruisent en chacun des points. Il y a la possibilité d'un nombre infini de photons virtuels produits dans les fluctuations du champ<sup>14</sup>. La virtualité est le résultat des interactions directes. En phénoménologie, la virtualité est l'exigence d'un niveau où les corrélations intentionnelles sont purement schématiques parce qu'il n'y a, parmi elles, que des subjectivités transopératoires qui se font sans identité intentionnelle ; l'irruption (*Anstoß*) de la *hylè* n'implique pas, à ce niveau, d'intermédiation.

La réflexion de Feynman, précédemment citée, s'accomplit ainsi littéralement : « *It is the behaviour of real things we are after* ». Les *choses mêmes* impliquent paradoxalement la virtualité.

---

<sup>13</sup> Dans sa dernière conversation avec Sacha Carlson, Marc Richir s'étonne du sens de la virtualité : « C'est cela que je trouve très fort. C'est comme s'il y avait toujours plusieurs chemins possibles, entre un système d'états à un autre, et comme si tous les chemins non empruntés (virtuels) pesaient (de leur poids statistique) sur le chemin effectivement emprunté, induisant une indétermination relativement quantifiable ». M. Richir, *L'écart et le rien : conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble, Millon, 2015, p. 290.

<sup>14</sup> L. Krauss, *Quantum man*, New York, W. W. Norton, 2011, p. 130.

## ÉPILOGUE

La confluence dans le temps de la physique quantique et de la philosophie phénoménologique, qui s'éloignent ainsi de leur état classique, est ce qui a favorisé l'apparition d'une nouvelle épistémologie, dans laquelle la philosophie et la science modifient leurs rôles antérieurs.

Plusieurs physiciens ont contourné le problème en proposant qu'à cette nouvelle et difficile échelle, avec sa surprenante réduction des conditions de la réalité du sens commun, la physique reste réduite à un simple calcul pragmatique, un calcul qui cependant avait eu un succès spectaculaire. Mais à mon avis, c'est la philosophie qui, dans sa version phénoménologique, a imposé l'évidence d'un *nouveau niveau de réalité*.

Le *début d'une nouvelle épistémologie* non classique mais phénoménologique a ainsi été réalisé. La tâche de suivre une telle épistémologie, à d'autres niveaux et pour d'autres sciences, eidétiques et humaines, après les sciences naturelles, est une tâche herculéenne mais nécessaire.

On peut seulement indiquer ici le rôle qu'aurait, dans cette tâche, l'*ego transopérateur*, c'est-à-dire l'intersubjectivité au niveau de l'intermédiation du champ intentionnel. C'est cet *ego transopérateur*, depuis sa position intentionnelle privilégiée qui

1) organise l'application de certaines structures eidétique-mathématiques à la réalité de la série naturelle (pas naturaliste) ; c'est ce qu'on a vu précédemment avec l'application de l'espace de Hilbert, multidimensionnel et complexe, qui rend compte de l'organisation de la matière au niveau originare ;

2) peut synthétiser des *phantasíai perceptives* déterminées, et accéder, grâce à la variation eidétique, au champ eidétique, en organisant des structures de plus en plus profondes et unitaires (il s'agit du pas ou du saut de l'identité intentionnelle à l'identité eidétique) ;

3) est capable de réfléchir sur l'organisation gnoséologique du champ intentionnel propre ; c'est dans le jeu complexe des niveaux intentionnels où la société humaine s'organise : humanité, partition culturelle, échange de ressources économiques, stabilité politique, garanties juridiques, etc.

Tout cela n'est possible que lorsque se réorganise épistémologiquement, dans le *regressus gnoséologique*, ce qui, dans le *progressus naturel* (non naturaliste), est déjà une réalité anthropique, mais encore aveugle.

**PARTICULARISME ET ACTION DIRECTE.  
NOTES DE PHÉNOMÉNOLOGIE SOCIALE<sup>1</sup>**

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

TRADUIT DE L'ESPAGNOL PAR JULIE COTTIER ET PABLO POSADA VARELA

*Ce texte appartient au legs posthume du philosophe espagnol José Ortega y Gasset. Ces quelques lignes se présentent comme un préambule méthodologique à toute une série de développements inachevés<sup>2</sup>. Elles contiennent, en tout cas, une présentation à la fois claire et profonde du « perspectivisme » d'Ortega y Gasset, exposé pour la première fois dans la « Méditation préliminaire » des Méditations du Quichotte. Rédigées quelques années après les Méditations du Quichotte, elles ont le mérite de montrer que ce « perspectivisme » n'est surtout pas à confondre avec un quelconque « relativisme ». Citons l'un des passages du texte où il est on ne peut plus clair à ce sujet : « Il conviendrait d'abandonner une fois pour toutes le relativisme trivial du XIX<sup>ème</sup> siècle pour lequel le monde n'est qu'une projection de notre subjectivité. La vérité c'est précisément tout le contraire : nous vivons cernés par les exigences que les choses nous présentent ».*

---

<sup>1</sup> J. Ortega y Gasset, « Particularismo y acción directa. Notas de fenomenología social. - I. Un poco sobre perspectiva » in *Obras Completas*, Tomo VII, *Obra Póstuma (1902-1925)*, Ed. Taurus, Fundación Ortega y Gasset, p. 751-753. Nous insérons entre crochets la pagination de l'original. Le reste des notes est de notre fait, sauf la toute dernière, qui est de l'auteur lui-même et que nous signalons par « NdA ».

<sup>2</sup> Nous traduisons ici la note des éditeurs : ce texte fut publié à titre posthume par José Luis Molinuevo dans son article « Higiene de los (proprios) ideales », in María Teresa López de la Vieja (ed.), *Política de la vitalidad. España invertebrada de José Ortega y Gasset*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 80-81 (note). Ce texte est peut-être une version alternative au bref paragraphe introductif de *España invertebrada* (Madrid, Calpe, [1922]) ; néanmoins, la structure composée d'un titre et d'un sous-titre numéroté (« I. Un poco sobre perspectiva ») sont autant d'éléments témoignant d'un commencement différent, puis délaissé, d'une première série de feuillets (« Particularismo y acción directa. Bosquejo de algunos pensamientos históricos ») publiés par Ortega dans *El Sol* et repris seulement après dans *España invertebrada*. En fait, le paragraphe introductif de *España invertebrada* figurait déjà comme entrée de la toute première livraison de la susdite série de feuillets (« Particularismo y acción directa. Bosquejo de algunos pensamientos históricos. I. Incorporación y desintegración. Potencia de nacionalización », *El Sol*, 16-XII-1920). Ainsi, le plus probable est donc qu'Ortega rédigea ce texte vers décembre de 1920, et non vers mai 1922, date de parution de *España invertebrada*.

*En effet, le perspectivisme ortéguien se situe dans la droite ligne de la phénoménologie husserlienne et, partant, de la critique de Husserl envers le psychologisme<sup>3</sup>. Avec son perspectivisme, Ortega reprend à sa façon la distinction entre « sens » et « référence », chère à Husserl, pour la complexifier et pour élargir sa portée. Cette distinction est déclinée chez Husserl de multiples façons, selon des paires de concepts qui, justement, ne s'opposent pas mais se complètent, et qui prolifèrent tout au long de la phénoménologie : noèses-noème, esquisses-objet, variantes imaginaires-eidos... Tout comme une référence peut être atteinte et dite selon plusieurs sens et circonstances (atteignant la chose même de façon plus ou moins rapprochée), une perspective ne saurait s'arroger le monopole de ce sur quoi elle ouvre. Non seulement le perspectivisme ne signe pas l'abolition de la vérité ; il entérine également le décentrement du sujet. Ce vers quoi ouvrent les perspectives n'est nullement réductible à celles-ci et c'est ce qui explique qu'elles doivent, bel et bien, se multiplier et, surtout, chercher à s'adapter à ce vers quoi elles pointent, pour enfin gagner, par rapport à la chose même, ce qu'Ortega appelle sa « distance singulière ». Or cette « distance singulière » appartient à la chose même et s'impose au sujet comme une contrainte : « Chaque objet – chose, événement ou personne – nous impose, pour autant que l'on veuille le voir correctement, sa “distance singulière” » nous dira-t-il. La perspective n'est que l'indice de l'indépendance relative de la vérité. S'il est vrai qu'on ne saurait se passer de perspective, il n'en reste pas moins que c'est bien la chose elle-même qui détermine la rectitude, l'adéquation, voire l'opportunité ou la fécondité d'une perspective. Le mérite de ce texte est de mettre en jeu la question des contextes autrement plus subtils que celui de la simple perception, à savoir, ceux de la politique, de la sociologie, de l'histoire, de l'art et de la poésie.*

[751]

#### QUELQUES MOTS SUR LA PERSPECTIVE

Je ne crois pas qu'il soit complètement inutile, pour contribuer à la résolution des problèmes politiques, de s'en écarter un certain temps en les situant dans une perspective historique. Dans ce virtuel éloignement, les

---

<sup>3</sup> Rappelons qu'Ortega consacra tout un cours, lors de l'année 1915-1916, à l'exposition de certains points fondamentaux des *Recherches Logiques* et des *Ideen I*. Ce cours, intitulé « Sistema de psicología », est repris dans le tome VII des *Œuvres Complètes* (regroupant le legs posthume allant de 1902 à 1925) auquel appartient aussi le texte que nous traduisons. Nous en préparons, aussi, une traduction française.

faits semblent s'éclaircir d'eux-mêmes et adopter spontanément la posture dans laquelle se révèle au mieux leur réalité profonde.

C'est une erreur que de croire que l'aspect le plus véridique d'une chose est celui qu'elle offre en étant soumise à une vision très rapprochée. Bien voir une brique revient à la maintenir à une si courte distance de nos yeux que les pores de sa matière en sont perceptibles. Mais, bien voir une cathédrale ne suppose pas qu'on la regarde à la même distance qu'une brique. Pour bien voir une cathédrale, nous devons renoncer à voir les pores de ses pierres et nous en éloigner autant qu'il faut. On a pu dire qu'il n'est point de grand homme pour son valet de chambre. Cela voudrait-il dire que les grands hommes ne sont pas, en réalité, de grands hommes ? Non : cela indique tout simplement que les valets de chambre sont, en réalité, des valets de chambre, des êtres à l'âme myope, trop proches de leurs seigneurs et condamnés à ne voir dans le grand que ce qu'il y a de petit. Tout comme les pores sont ce qui dans notre chair manque de chair, les petites sont les creux de grandeur qu'il y a dans la grandeur. Au lieu de nous octroyer la proximité servile que son métier impose au valet de chambre, nous prenons cette forme de distance affective que nous appelons respect, et voilà que les lignes monumentales de l'homme de génie apparaissent clairement.

Chaque objet – chose, événement ou personne – nous impose, pour autant que l'on veuille le voir correctement, sa « distance singulière ». Il conviendrait d'abandonner une [752] fois pour toutes le relativisme trivial du XIX<sup>ème</sup> siècle pour lequel le monde n'est qu'une projection de notre subjectivité. La vérité c'est précisément tout le contraire : nous vivons cernés par les exigences que les choses nous présentent. Lorsque nous voulons les transformer à l'aide de nos mains, elles nous opposent leur résistance matérielle : lorsque nous voulons les comprendre, elles exigent de nous que nous les situions dans une perspective déterminée. Nous pouvons parfaitement ne pas nous soumettre à cet impératif de la distance singulière par laquelle chaque objet nous invite à nous placer, mais la conséquence automatique est que nous ne le verrons pas bien, que nous ne le comprendrons pas et que, s'enveloppant dans une brume défensive, il nous refusera, offensé, sa vérité. La loi de notre rapport avec [*trato con*] les choses ressemble donc beaucoup à la loi courtoise qui règle notre rapport avec la femme. La loi courtoise est inéluctable pour nous, nécessaire comme la loi physique de la chute des corps : rien n'est plus facile que d'y manquer, que ne pas être courtois. Y obéir ou non dépend exclusivement de notre volonté. Cependant, si nous nous refusons à l'accepter, la femme, s'enfermant dans un hermétisme dédaigneux, ne nous racontera pas ses délectables secrets.

La Connaissance n'est pas l'œuvre de la force ni l'entreprise de la violence, mais plutôt une forme de courtoisie avec les choses. *Dove si grida*

*non è vera scienza*, disait Leonardo da Vinci. De ce fait, les époques qui affectionnent une violence systématique sont des époques de nescience systématique.

L'impératif de la « distance singulière » ne limite pas son influence à l'ordre intellectuel. Il est aussi opérant dans l'art. Dans son ouvrage désormais classique *Le problème de la forme*, Hildebrandt a montré de quelle façon le fait d'obtenir de chaque corps la vision à la fois la plus complète et la plus simple possible est un présupposé radical de la beauté en sculpture. Pour ce faire, le sculpteur a besoin de regarder l'objet depuis un point de vue et une distance tels que les surfaces et les lignes qui le structurent apparaissent en un ordre aisément perceptible, exempt de toute confusion et équivoque. Ainsi, la vision devient du même coup une explication et non pas un fâcheux problème de posé, comme il arrive dans le cas de la vision confuse. Il en va de même pour la poésie. Le poète ne puise pas son matériau dans la perception présente mais dans le souvenir, qui est distance dans le temps. Afin de se transformer en plasma poétique, la vie d'aujourd'hui doit s'éloigner et devenir du hier [*convertirse en ayer*], s'épurer sous forme de passé, se raffiner et s'étoffer dans les ateliers magiques de la mémoire. Ce que l'on a coutume d'appeler impression poétique est, en toute rigueur, souvenir, vie contemplée dans le lointain du temps. Le « futurisme » littéraire, comme on l'appelle, est d'abord une erreur de psychologie. Toute poésie est réminiscence, et la véritable muse du poète est, comme le savait très bien Homère, *Mneme*, la mémoire. Notre vie doit d'abord périr comme réalité pour ressusciter comme image esthétique, transfigurée et ciselée par le [753] ressouvenir [*recordación*]. La poésie est toujours vie qui fait retour, spectre, *revenant*<sup>4</sup>, et nostalgie [*añoranza*]<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> En français dans le texte.

<sup>5</sup> NdA : Les tendances littéraires qui, aujourd'hui nous semblent le plus clairement des erreurs poétiques de principe se caractérisent par leur intention de se passer du matériau puisé dans le souvenir. C'est ainsi que le « naturalisme » de 1880 voulut être « présentisme [*presentismo*] » et se donna pour but de puiser les choses dans la perception immédiate. Le XVIII<sup>ème</sup> siècle, rationaliste dans tous les domaines, confia à la poésie l'expression d'idées pures – un théorème mathématique, par exemple – [qui] ne sont ni d'hier ni d'aujourd'hui, mais, au contraire, étrangères au temps. Il n'y a donc pas lieu de s'en souvenir. De là le caractère radicalement antipoétique de la poésie du XVIII<sup>ème</sup> siècle. Le romantisme qui la détrône fut la révolution du souvenir contre les *raisons* [en français dans le texte]. La poésie parnassienne qui vient après le na- [...] [NdT : le texte est ici inachevé].